Hermeneutische Blätter
26 | 1 · 2020

ANGST!

Institut für Hermeneutik
& Religionsphilosophie
Theologische Fakultät
Universität Zürich

Impressum

Herausgeber:

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie
an der Theologischen Fakultät Zürich

Kirchgasse 9 · 8001 Zürich

Tel: 044 / 634 47 52 oder 044 / 634 47 51 · Fax: 044 / 634 49 91
hermes@theol.uzh.ch
www.uzh.ch/hermes
www.uzh.ch/hermes/de/publikationen/Hermeneutische-Blaetter.html

ISSN 1660-5403

Redaktion und Gestaltung:

Markus Höfner / Susanne Schenker

Inhalt

Angst?
Markus Höfner 3

Über Angst in der Literatur
Tilmann Köppe 7

Im Schraubstock der Angst: Manipulation und unsere Disposition zur Ängstlichkeit
Alexander Fischer 20

Existentielle Angst und ihre Verkörperung
Christian Tewes 37

Authentische Angst
Eine Skizze zum Zusammenhang von Angst, ›Eigentlichkeit‹ und Religion bei Martin Heidegger
Markus Höfner 53

»Du wirst essen und nicht satt werden…«
Die Angst vor dem Hunger
Sara Kipfer 71

Angst bei Augustin
Volker Henning Drecoll 87

»Of all English words *awe* is, I think, the one that expresses the fundamental religious feeling most nearly«
Die Idee der »Gottesfurcht« in der modernen Religionsforschung
Peter Schüz 101

Gottes Mut und Tillichs Beitrag – zu den Besonderheiten und der bleibenden Relevanz von Paul Tillichs Angsttheorie
Sabine Joy Ihben-Bahl 111

»Darf ich es wagen, Dir zu nahen?«
Überlegungen zum Zusammenhang von Liturgie und Angst
Luca Baschera 125

Wahrnehmen. Aushalten. Be-zeichnen. Begrenzen.
Zum Umgang mit Angst in der Seelsorge
Katja Dubiski 138

Zwischen rinks und lechts. Angstpolitik in Zeiten des Populismus
Veith Selk 153

»I Want You to Feel the Fear I Feel.« Angst im Klimawandel
Jörn Ahrens 164

Martha Nussbaum über das Phänomen der Angst: Eine kritische Relektüre
Eva Bobst/Angela Kallhoff/Anna Wieder 176

Fade to Black
Das Schwarzbild im Film als Angstbild
Florian Leitner 192

Angst?

kei angscht
mir hei e kei angscht
will me für angscht chönne z'ha
kei angscht
vor dr angscht
dörfti ha
mir hei e kei angscht[1]

Wir haben keine Angst – eine kühne Behauptung angesichts der vielfältigen Realität von Angst und Ängsten. Sie wäre zu begründen, oder besser noch: zu beweisen. Genau dies unternimmt Kurt Marti in seinem lyrischen Syllogismus. Dem behaupteten Satz (›Wir haben keine Angst‹) folgt als erste Prämisse die These, dass wir Angst nur (aktuell) ›haben‹ könnten, wenn wir nicht zugleich Angst vor der (bevorstehenden) Angst hätten. (Denn: Wie könnten wir bereits ›haben‹, was wir erst noch angstvoll erwarten?) Wir *haben* aber Angst vor der (bevorstehenden) Angst, so müssen Leserinnen und Leser als zweite Prämisse ergänzen. Die Schlussfolgerung kann daher nur lauten, dass wir aktuell *keine* Angst haben. *Quod erat demonstrandum*. Oder etwa doch nicht? Gelingt es der rationalen Form des Syllogismus, die affektive Realität der Angst zu bannen? Hinter der mundartlichen Heimeligkeit von Kurt Martis Text verbirgt sich die Provokation, uns Angst und Ängsten in ihrer Unheimlichkeit zu stellen – und ihnen nicht in falscher Beschwichtigung auszuweichen, sei diese auf den ersten Blick auch noch so schlüssig.

Wer sich Angst und Ängsten stellt, wird ihre Ambivalenz entdecken. »Hab keine Angst!« – so sagen wir Kindern, die sich im Dunkeln fürchten. »Fürchte Dich nicht!« – dieser religiöse Zuspruch findet sich angeblich 365 Mal in den kanonischen Texten der christlichen Bibel. Folgt man diesen sprachlichen Spuren, so scheint Angst ein eindeutig negatives Phänomen zu sein, das es zu vermeiden und zu überwinden gilt. Doch so eindeutig ist das nicht. Ein Leben ohne Angst ist nicht nur utopisch, sondern auch gefährlich – nicht nur in den Schweizer Bergen. Ohne Angst fehlte uns ein Seismograph für reale Risiken des Lebens, für Grenzen, deren Überschreitung das

[1] [keine angst / wir haben keine angst / weil man, um angst haben zu können / keine angst / vor der angst / haben dürfte / wir haben keine angst], Kurt Marti, Rosa Loui. vierzg gedicht ir bärner umgangsschprach, Neuwied 1967, 37. Ich danke Andreas Mauz für den Hinweis auf diesen Text. Vgl. zur Interpretation Christof Mauch, Poesie – Theologie – Politik. Studien zu Kurt Marti, Tübingen 1992, 59–63.

Leben beschädigen oder gar kosten kann. Daher kann Angst zwar lähmen und Handlungsmöglichen verschließen. Sie kann aber auch motivieren, das jetzt Notwendige zu tun oder zu unterlassen. Angst kann lebensfeindlich und lebensdienlich sein. In dieser Ambivalenz bietet die Angst nicht nur einen Zugang zur Welt, in der wir leben. Angst und Ängste sagen auch etwas aus über uns selbst – vielleicht mehr, so ist zu vermuten, als die Ideale, an denen wir uns individuell oder gesellschaftlich orientieren (wollen). Nicht nur, aber auch deshalb käme eine »nahtlose Absicherung gegen Ängste […] einer Absicherung vor dem Leben gleich.«[2]

Doch was ist Angst überhaupt? Lässt sich zumindest eine ›Familienähnlichkeit‹ von Angstphänomenen bestimmen, die ihre angezeigte Ambivalenz verständlich machen kann? Angst könnte als Atmosphäre beschrieben werden, die uns ›von aussen‹ überfällt oder auch als ›inneres‹ Gefühl, das eng mit dem menschlichen Urteilsvermögen verbunden bleibt. Auch ließe sich – mit Sören Kierkegaard – zwischen objektbezogener Furcht und objektloser Angst unterscheiden.[3] Und in allen Fällen ist nicht nur zu fragen, wie sich Angst im menschlichen Leib und in der menschlichen Welt ›verkörpert‹ und in welchen Medien (wie Literatur oder Film) sie kommuniziert wird. Es wäre auch zu untersuchen, welche Konsequenzen sich aus differenten Deutungen der Angst für das individuelle und kollektive Angst-Management ergeben, für Strategien der Überwindung von Angst, der Resilienz in Angst oder auch der bewussten, gar manipulativen Erzeugung von Angst.[4]

Und die Religion? ›Primus in orbe deos fecit timor – Zuallererst die Furcht schuf Götter auf dem Erdkreis‹ – so eine antike These, die dann bei David Hume ausgearbeitet wurde. Weil die Angst die Götter schafft, so die religionskritische Hoffnung, ist die Überwindung der Angst durch Aufklärung und wissenschaftlichen Fortschritt zugleich die Überwindung der Religion.[5] Theologische Selbstbe-

---

[2] Bernhard Waldenfels, Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung, Frankfurt a.M. 2015, 125.

[3] Vgl. Sören Kierkegaard, Der Begriff Angst [1844], München 1965, Gütersloh [3]1991, 40.

[4] Für einen instruktiven Überblick zur Kulturgeschichte der Angst vgl. Hartmut Böhme, Vom *phobos* zur Angst. Zur Transformations- und Kulturgeschichte der Angst, in: Martin Harbsmeier/Sebastian Möckel (Hg.), Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike, Frankfurt a.M. 2009, 154–184. In philosophischer Perspektive vgl. Christoph Demmerling/Hilge Landweer, Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart 2007, 63–92.

[5] Vgl. David Hume, The Natural History of Religion [1757], in: Ders., Dialogues and Natural History of Religion, Oxford 1993, 134–196.

schreibungen zumal der christlichen Religion hingegen bestimmen den Zusammenhang von Angst und Religion differenzierter, aber keineswegs eindeutig: Ist menschliche Angst Symptom einer gestörten Gottesbeziehung und verspricht der religiöse Glaube daher eine grundsätzliche Überwindung oder einen ›gelingenden‹ Umgang mit der Angst? Ist menschliche Angst Folge der Sünde oder menschliche Sünde Folge der Angst? »Die Furcht des HERRN ist der Anfang der Erkenntnis« (Spr 1, 7) – man kann diesen Vers als Verweis auf ein für das (jüdisch-)christliche Verhältnis zu Gott notwendiges Moment der ›Ehrfurcht‹ lesen und dieses zu einem Begriff Gottes (oder des Heiligen) als *mysterium tremendum et fascinans* verdichten.[6] Man kann diesen Vers und die an ihn geknüpften Vorstellungen aber auch als Zeichen dafür deuten, dass in der Geschichte christlicher Theologie »das Evangelium der Liebe in ein Evangelium der Furcht verkehrt [wurde]«.[7] Dann wäre zu bestreiten, dass ein als Liebe gedachter Gott Gegenstand ehrfürchtiger Angst sein kann oder sollte. Solche Fragen nach dem Zusammenhang von Glauben und Angst beschäftigen christliche Theologie dabei nicht nur in der kritischen Reflexion gegenwärtigen Glaubens und der Auslegung biblischer Texte, sondern auch im Blick auf die Gestaltung kirchlicher Praxisfelder in Seelsorge und Gottesdienst.

Politik der Angst? Man kann *aus* Angst Politik machen – eine Politik, die darauf zielt, das angstvoll Antizipierte zu vermeiden und stattdessen eine andere, bessere Zukunft zu gestalten. Ganz grundsätzlich hat Thomas Hobbes die Angst (vor einem gewaltsamen Tod) als affektive Grundlage des Staates behauptet, als entscheidendes Motiv zur Gründung des ›Leviathan‹, der angstlose Sicherheit garantieren kann.[8] In der Moderne jedoch scheint die Angst als ›liquid fear‹ weniger greifbar zu sein[9] und ihre Wirkung und Adressierung im Bereich des Politischen entsprechend komplex.[10] Ist Angst »das moderne Apriori«[11], das sich nicht in gesellschaftliche Funktions-

---

[6] Vgl. Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen [1917], München 1991.

[7] Alfred North Whitehead, Wie entsteht Religion? [orig. Religion in the Making, Cambridge 1926], Frankfurt a.M. 1996, 58.

[8] Vgl. Thomas Hobbes, Leviathan oder Die Materie, Form und Macht eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens [1651], Hamburg 1996.

[9] Vgl. Zygmunt Bauman, Liquid Fear, Cambridge 2006.

[10] Vgl. zu den ideengeschichtlichen Hintergründen einer ›Politik der Angst‹ Friedrich Balke, Politik der Angst, in: Lars Koch (Hg.), Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2013, 80–93.

[11] Niklas Luhmann, Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen 1986, 240.

systeme ›wegregeln‹, aber auch nicht ignorieren lässt? Und ließe sich dennoch analysieren, wie Angst als Movens von Politik in konkreten Politikfeldern funktioniert und wie dort die Transformation diffuser Angst in objektbezogene Furcht funktioniert, deren konkrete Angstagenten sich politisch adressieren lassen? Doch nicht nur *aus* Angst, auch *mit* Angst wird Politik gemacht, indem Ängste geschürt, kanalisiert und instrumentalisiert werden. Erleben wir in spätmodernen Gesellschaften eine ›Monarchy of Fear‹[12], die demokratische Prozesse unterminiert und bedroht? Solche Gefahren gilt es im Blick zu behalten, wenn konkrete Ängste in der Sphäre des Politischen zum Thema werden – die Angst vor dem Klimawandel, vor der Globalisierung, vor dem Fremden und den Fremden, vor dem Virus. Und dabei ist auch zu beachten, was solche Ängste über unsere Gesellschaft (und damit über uns selbst) aussagen – wenn denn richtig ist, dass sich die Gesellschaft in »Begriffen der Angst […] selbst den Puls [fühlt]«.[13]

Die Ausgabe 26 | 1 · 2020 der *Hermeneutischen Blätter* nähert sich Problemfeld und Phänomenbereich der Angst aus unterschiedlichen disziplinären Perspektiven, ohne dabei eine Vollständigkeit möglicher Zugänge zu beanspruchen. Die Autorinnen und Autoren haben mit ihren Beiträgen diese facettenreiche und thematisch fokussierte Ausgabe erst möglich gemacht – ihnen allen danke ich sehr. Die hier versammelten Texte wurden vor Ausbruch der aktuellen Corona-Pandemie abgeschlossen und thematisieren diese und ihre Folgen daher nicht explizit. Bezüge zu aktuellen Ereignissen (und Stimmungen) lassen sich beim Lesen selbst herstellen, das Thema ›Angst‹ jedenfalls dürfte nicht an Relevanz verloren haben. Den Leserinnen und Lesern der *Hermeneutischen Blätter* wünsche ich eine anregende Lektüre.

Markus Höfner

[12] Vgl. Martha C. Nussbaum, The Monarchy of Fear, New York 2018.
[13] Heinz Bude, Die Gesellschaft der Angst, Hamburg 2014, 12.

Über Angst in der Literatur

Tilmann Köppe

Angst ist ein Phänomen von allgemeinmenschlicher Bedeutung, und so ist nicht verwunderlich, dass Angst in ihren unterschiedlichen Ausprägungen auch in der ›schönen‹ Literatur behandelt wird. Dieser Beitrag betrachtet einige der Weisen, wie das geschehen kann: Die Beispiele entstammen der Lyrik sowie der Erzählliteratur (ohne dass damit nahegelegt werden sollte, dass Angst nicht auch in anderen Genres oder Gattungen Gegenstand ist). Diskutiert wird zunächst (und notwendig exemplarisch), wie Angst im literarischen Text dargestellt werden kann, anschließend wende ich mich den Effekten oder Funktionen solcher Darstellungen zu. Das Augenmerk gilt dabei dem Ausdruck (der Expressivität) von Angst, der Literatur als *trigger* von Angst sowie einer Diskussion der Frage, wie sich die Darstellung von Angst in der Literatur mit deren Charakter als ›schöner‹ Literatur und Quelle ästhetischen Vergnügens verträgt.

Überlegungen zur ›literarischen Angst‹ kommen um eine (und sei es knappe) Gegenstandsbestimmung nicht herum: Was ist unter Angst (hier) zu verstehen? In der philosophischen Anthropologie, in Biologie oder Psychologie sind unterschiedliche Bestimmungen des Begriffs ›Angst‹ vorgeschlagen worden. Das Spektrum der Bestimmungen ist breit; es schließt evolutionsbiologische Theorien ein, denen zufolge Angst ein »Stadium« ist, in dem ein Säugetier »kein angemessenes Verhaltensprogramm parat hat«,[1] und philosophische Theorien, die Angst »als Genese der Subjektivität« verstehen möchten.[2] Im Sinne einer etwas genaueren Eingrenzung werden Angstphänomene oftmals dem *genus proximum* der Stimmungen zugeordnet. *Stimmungen* lassen sich verstehen als Dispositionen einer Person, ihre Gesamtsituation in bestimmter, affektiv getönter Weise wahrzunehmen, zu erfahren oder zu beurteilen:

> Somewhat as the entire ship is cruising south-east, rolling, or vibrating, so the entire person is nervous, serene or gloomy. His own corresponding inclination will be to describe the whole

[1] Karl Eibl, Von der biologischen Furcht zur literarischen Angst. Ein Vertikalschnitt, in: KulturPoetik 12 (2012), 155–186, hier 160.

[2] So Hinrich Fink-Eitel in einer Exegese von Kiergegaards richtungsweisenden Überlegungen zu Angst (Hinrich Fink-Eitel, Angst und Freiheit. Überlegungen zur philosophischen Anthropologie, in: Zur Philosophie der Gefühle, hg. v. Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann, Frankfurt a.M. 1993, 57–88, hier 77).

> world as menacing, congenial, or grey. If he is jovial, he finds everything jollier than usual; and if he is sulky, not only his employer's tone of voice and his own knotted shoe-lace seem unjust to him, but everything seems to be doing him injustices.[3]

Für die Stimmung der Angst ist charakteristisch, dass die Welt (sozusagen im Ganzen) als bedrohlich erfahren wird. Das unterscheidet die Angst (als eine Stimmung) von *Emotionen*, für die charakteristisch ist, dass sie stets einen konkreten Gegenstand haben. Oft gegenübergestellt werden die Stimmung Angst und die Emotion Furcht: Diese gilt etwas Bestimmtem, d.h., wer sich vor etwas fürchtet, kann stets angeben, was es ist, wovor er oder sie sich fürchtet. Das ist bei Angst anders; wer sich im Zustand der Angst befindet, kann keinen *einzelnen* Gegenstand benennen, vor dem er oder sie Angst hat und der als Ursache der Angst gelten kann – vielmehr erscheint eben alles als (ggf. diffus) ›bedrohlich‹.[4] Entsprechend kann man sich von Angst auch nicht befreien, indem man einen bestimmten Gegenstand oder Sachverhalt unschädlich macht oder vermeidet (so wie man um einen Hund einen Bogen machen kann, vor dem man sich fürchtet). Es liegt auf der Hand, dass der Gefühlston der Angst (wie es ist bzw. sich anfühlt, Angst zu haben) dominant negativ (unangenehm) ist.

Fragt man nun nach der literarischen Repräsentation von Angst, so liegt es zunächst einmal nahe, in den Blick zu nehmen, wie literarische Texte davon handeln können, dass jemand Angst hat. Stellt die Literatur jemandes Angst dar, so gibt es eine Reihe systematisch unterscheidbarer Möglichkeiten, wie dies geschehen kann.[5]

Eine erste Weise ist die explizite (direkte) Charakterisierung einer Figur. So in Schillers Ballade »Die Bürgschaft« (1799):

> Und die Angst beflügelt den eilenden Fuß,
> Ihn jagen der Sorge Qualen,
> Da schimmern in Abendrots Strahlen
> Von ferne die Zinnen von Syrakus,
> Und entgegen kommt ihm Philostratus,
> Des Hauses redlicher Hüter,

[3] Gilbert Ryle, The Concept of Mind, Chicago [1949] 2002, 100.

[4] Unsere Sprache verschleiert die hier übernommene Unterscheidung zwischen der auf einen Gegenstand gerichteten Emotion Furcht und der ungerichteten Stimmung Angst insofern als Aussagen wie ›Ich habe Angst vor der Prüfung‹ durchaus wohlgeformt sind.

[5] Es gibt noch weitere Zusammenhänge, vgl. die Übersicht in Tilmann Köppe, Lyrik und Emotionen, in: Zeitschrift für Germanistik 22 (2012), 374–387.

Der erkennet entsetzt den Gebieter:[6]

Hier ist explizit die Rede davon, Möros werde von seiner Angst zur Eile angetrieben. Meint Schiller hier die *Furcht* des Möros vor einem bestimmten Ereignis: der Hinrichtung des Freundes an seiner statt etwa? Vielleicht. Es könnte aber sein, dass Möros zusätzlich zu seiner Furcht vor dem Eintreffen des konkreten Ereignisses – das ihm quälende »Sorge« bereitet – auch von (allgemeiner) Angst in unserem Sinne ergriffen ist; denn in der Tat dürfte ihm in seiner Situation alles bedrohlich erscheinen, insofern alles, was ihm begegnet, das Potenzial hat, sein Schicksal zu besiegeln: Schafft er es rechtzeitig zurück nach Syrakus, droht ihm der eigene Tod; schafft er es nicht, droht der Stellvertretertod des Freundes. Die Nennung von sowohl »Sorge« (um das Schicksal des Freundes) als auch »Angst« (als umfassender Stimmung) wäre mithin kein bloßer Pleonasmus,[7] sondern markierte eine semantische Differenz.

Neben der solchermaßen expliziten Charakterisierung gibt es die indirekte (implizite) Charakterisierung einer Figur als ängstlich. Wesentlicher Unterschied zum erstgenannten Verfahren ist, dass wir erst erschließen müssen, dass die Figur (wohl) Angst hat. In Annette von Droste-Hülshoffs Ballade »Der Knabe im Moor« (1842) heißt es:

Fest hält die Fibel das zitternde Kind
Und rennt als ob man es jage;
Hohl über die Fläche sauset der Wind –
Was raschelt drüben am Haage?
Das ist der gespenstige Gräberknecht,
Der dem Meister die besten Torfe verzecht;
Hu, hu, es bricht wie ein irres Rind!
Hinducket das Knäblein zage.[8]

Hier gibt es zwar auch eine explizite Benennung des Zustands, in dem das Kind sich befindet (»zage«), aber noch deutlicher wird die Charakterisierung des Jungen durch indirekte sprachliche Mittel. So verweist bereits das Zittern des Kindes auf seinen Erregungszustand, ebenso das Festhalten der »Fibel«, insofern man dabei an ein Festklammern denken mag; Rennen und Hinducken sind typische

[6] Friedrich Schiller, Sämtliche Werke, Bd. 1, hg. v. Peter-André Alt/Albert Meier/Wolfgang Riedel, München 2004, 355.

[7] Da Schiller hier in einer Strophe von »Angst«, »Sorge« und Entsetzen (»entsetzt«) spricht, kann man an das Stilmittel des Pleonasmus denken, in dem *ein* Phänomen durch sprachliche Redundanz hervorgehoben wird.

[8] Annette von Droste-Hülshoff, Historisch-kritische Ausgabe, hg. v. Winfried Woesler, Bd. I,1, Gedichte zu Lebzeiten, bearb. v. Winfried Theiss, Tübingen 1985, 67.

Furcht- oder Angstreaktionen in Situationen, in denen physische Gefahr droht (wenngleich diese hier, angsttypisch, unspezifisch zu sein scheint). Auch die Situation ist beschrieben als derart, dass sie Angst hervorrufen mag: »Hohl über die Fläche sauset der Wind«, etwas Unbekanntes »raschelt« in der Nähe, und sogleich geht des Jungen Fantasie mit ihm durch und er vermutet Schauerlichstes als Ursache.

Droste-Hülshoffs »Der Knabe im Moor« ist auch insofern interessant, als hier neben der direkten und indirekten Charakterisierung der Figur als ängstlich noch ein weiterer Zusammenhang von Literatur und Angst deutlich wird. Die bereits zitierte Passage zeigt diesen Zusammenhang ebenso wie die folgende:

> Vom Ufer starret Gestumpf hervor,
> Unheimlich nicket die Föhre,
> Der Knabe rennt, gespannt das Ohr,
> Durch Riesenhalme wie Speere;
> Und wie es rieselt und knittert darin!
> Das ist die unselige Spinnerin,
> Das ist die gebannte Spinnlenor',
> Die den Haspel dreht im Geröhre![9]

Die Verse kombinieren einerseits die direkte Charakterisierung der Figur (»gespannt das Ohr« etc.) und andererseits deren indirekte Charakterisierung als ängstlich (vgl. wiederum das Rennen des Knaben etc.). Besonders charakteristisch ist für dieses Gedicht eine bestimmte Weise der indirekten Charakterisierung. Die Verse repräsentieren nämlich, wie der Knabe das Moor wahrnimmt, d.h., sie geben wieder, wie sich das Moor dem Knaben darstellt. Die Föhre ›nickt‹ (personifiziert) ›unheimlich‹, Schilfgräser erscheinen ihm in seiner Angst als »Riesenhalme wie Speere«, das »Gestumpf« scheint ihn ›anzustarren‹, und das ›Rieseln‹ und ›Knittern‹ scheint ihm (wie schon das in der Strophe zuvor zitierte ›Rascheln‹) auf ein gespenstisches Wesen zurückzuführen zu sein.[10] Damit sind diese Verse auf mehrfache Weise ›motiviert‹ (d.h., sie erfüllen mehr als nur eine künstlerische Funktion): Neben der indirekten Charakterisierung der Figur (als ängstlich) dienen sie dem *Ausdruck* von Angst.

---

[9] Ebd.

[10] Vgl. dazu die Beobachtungen in Mateusz Cwik, *Wie eine gespenstige Melodey*. Poetik der Wahrnehmung im Gedicht *Der Knabe im Moor* von Annette von Droste-Hülshoff, in: Droste-Jahrbuch 10 (2013/2014), 261-280 (dort dann allerdings in eine andere, ›poetologische‹ Lesart mündend).

Der Kunstphilosoph Robert Stecker hat die These vertreten, eine besondere Leistung der Literatur liege darin, *expressiv* zu sein (d.h. ein Gefühl *ausdrücken* zu können), indem sie uns die Welt in just jener ›Tönung‹ anschaulich vor Augen stelle, die dem ›intentionalen Gehalt‹ eines Gefühls entspreche. Zugrunde liegt hier die These, dass die Identität einer bestimmten Emotion (also das, was dafür sorgt, dass ein Gefühlszustand ein Exemplar einer bestimmten Emotion ist) wesentlich von der Weise abhängt, in der die Person ihre Umwelt wahrnimmt bzw. geistig repräsentiert: »intentional components are what typically make an emotion the kind it is«.[11] Das können wir leicht auf die Stimmung der Angst übertragen: Eine Person hat nur dann Angst, wenn sie disponiert ist, die Welt *als bedrohlich* wahrzunehmen; die geistige Repräsentation der Umwelt als bedrohlich ist wesentlich für Angst (s.o.). Stecker zufolge können Gedichte Gefühle ausdrücken, indem sie zeigen, wie jemand, der das fragliche Gefühl hat, die Welt sieht, d.h., wie er oder sie die Welt geistig repräsentiert. Bringt ein literarischer Text jemandes Angst in diesem Sinne zum Ausdruck (indem *gezeigt* wird, wie sich die Welt jemandem darbietet, der Angst hat), so ist das sowohl etwas anderes als eine Beschreibung der Figur als ängstlich als auch etwas anderes als eine Beschreibung der in Rede stehenden Weise der Weltwahrnehmung.

Stecker betont, dass der literarische Gefühlsausdruck nicht nur durch das *Was* der Darstellung (also das explizit Gesagte), sondern auch durch das *Wie* der Darstellung (also ›formale‹ Gestaltungsmittel) geschaffen werde. Metrik und Klangfiguren wie gehäufte ›i‹-Laute oder ›männliche‹ Kadenzen (in der zitierten Strophe) lassen sich ebenfalls als akustische Annäherungen an Aspekte der Situation verstehen, die das Kind wahrnimmt. Wie Cwik formuliert: »Das Gedicht spricht nicht nur von einem akustischen Phänomen, sondern versucht dieses auf der materiellen Ebene der Wörter, aus denen es besteht, selbst wiederzugeben.«[12]

Verschiedentlich ist betont worden, dass der (erfolgreiche) Gefühlsausdruck durch einen literarischen Text mit einem Lerneffekt für Rezipienten verbunden ist. Der skizzierten Theorie Steckers folgend, können wir anhand des Ausdrucks von Angst generalisierbares Wissen über ein wichtiges Charakteristikum von Angst erwerben; d.h., wir können (anhand eines Beispiels) lernen, was für eine angstvolle Weltwahrnehmung charakteristisch sein mag. So macht das Gedicht insbesondere deutlich, dass die ängstliche Person in ihrem

[11] Robert Stecker, Expression of Emotion in (Some of) the Arts, in: The Journal of Aesthetics and Art Criticism 42, 409–418, hier 410.

[12] Cwik, *Wie eine gespenstige Melodey*, 279.

Gefühl, bedroht zu sein, konkrete Quellen der Bedrohung auf ihre Umwelt *projiziert*: Der »gespenstige Gräberknecht« und die »Spinnlenor«, so dürfen wir annehmen, stecken nicht wirklich hinter den Geräuschen im Moor – es handelt sich um Hirngespinste des sich ängstigenden Kindes.[13]

Während dieser Lerneffekt gleichsam ›abstrakt‹ und kaum literaturspezifisch ist – wir könnten dieses Wissen auch anhand eines psychologischen Traktats erwerben –, kann eine besondere Erkenntnisbedeutsamkeit literarischer Expressivität darin liegen, dass wir angesichts eines expressiven Kunstwerks unsererseits ein Gefühl dafür bekommen, *wie es ist*, in dem fraglichen Zustand zu sein. Dies ist sogenanntes *qualitatives* Wissen: Wir machen, wenn wir es erwerben, erstpersonale Bekanntschaft mit einer Gefühlsqualität, anstatt nur (gleichsam abstrakt) über Charakteristika des Gefühls belehrt zu werden. Man sollte es mit dieser These allerdings nicht übertreiben, und auch Jenefer Robinson meint vorsichtig »we are also shown something about what it is like to be in that state«.[14] Wenn wir eine Idee davon bekommen, wie sich ein bestimmter Zustand anfühlt, dann sind wir insbesondere noch lange nicht selbst *in* diesem Zustand. Von einer Idee der Beklemmung, die jemand in seiner Angst fühlt, bis zur ›vollgültigen‹ Angst, die einem alles als bedrohlich erscheinen lässt, ist es schließlich ein weiter Weg.[15]

Dass uns ein literarisches Werk (vorübergehend) in den affektiven Zustand eines Protagonisten oder einer Protagonistin ›versetzt‹ (oder doch, wie beschrieben, eine erstpersonale Annäherung an gewisse qualitative Aspekte dieses Zustands gewährt), lässt sich als Ergebnis eines imaginativen Empathie-Prozesses beschreiben. Für Empathie ist charakteristisch, dass man sich (in seiner Vorstellung) in die Situation einer anderen Person versetzt. Das kann einerseits heißen, dass man simuliert, wie *man selbst* in der fraglichen Situation reagieren würde; andererseits kann es heißen, dass man zu simulieren versucht, wie sich *die andere Person* in der fraglichen Situation fühlen mag.

---

[13] Vgl. Thomas Wortmann, Schrecken ohne Ende, in: Interpretationen. Gedichte von Annette von Droste-Hülshoff, hg. v. Claudia Liebrand/Thomas Wortmann, Stuttgart 2014, 62–75, hier 64. Die Sekundärliteratur verweist in diesem Zusammenhang gern auf Goethes »Erlkönig«, vgl. ebd. sowie Richard Alewyn, Die Literarische Angst, in: Aspekte der Angst, hg. v. Hoimar v. Ditfurth, Stuttgart 1965, 24–37, hier 35.

[14] Jenefer Robinson, Expression and Expressiveness in Art, in: Postgraduate Journal of Aesthetics (2007) 4; http://pjaesthetics.org/index.php/pjaesthetics/article/view/57 (22.05.2017), 30.

[15] Vgl. zu entsprechenden Überlegungen Kendall L. Walton, Mimesis as Make-Believe. On the Foundations of the Representational Arts, Cambridge, MA 1990, Kap. 7.

Für die literarische Rezeption ist die Empathie mit Figuren – also die (wie auch immer geartete) imaginative Simulation eines Verhaltens, das der beschriebenen Situation adäquat wäre – allerdings natürlich nicht der einzige Weg. Leserinnen und Leser können gleichsam ›komplementäre‹ Gefühle entwickeln angesichts der repräsentierten Gefühle der Figuren. Wenn sich ein Franz Moor an seiner Untat freut, bin ich meinerseits (hoffentlich) nicht erfreut, sondern vielleicht indigniert oder sogar entsetzt; die Liebe Romeos zu Julia erfüllt mich vielleicht mit Begeisterung (nicht aber meinerseits mit Liebe); der unangebrachte Stolz eines Protagonisten, den wir mögen, erfüllt uns mit (Fremd-)Scham.[16] Auch Droste-Hülshoffs »Der Knabe im Moor« muss uns keineswegs ängstigen, weil wir uns in den Knaben einfühlen, von dem das Gedicht handelt; eine solche Identifikation mag uns sogar eher schwerfallen, wenn (und weil) wir nicht zum Gespensterglauben neigen und die Reaktion des Knaben übertrieben und kindisch anmutet. Bodo Plachta unterscheidet in seiner Interpretation von »Der Knabe im Moor« denn auch die »Angst« des Jungen vom »Gruseln«, das bei Leserinnen und Lesern »aus[ge]löst« werde.[17]

Aber kann uns ein literarischer Text in Angst versetzen?

Bei »lovelybooks«, einem sozialen Netzwerk für Literaturbelange, können Bücher als »deprimierend« *getaggt* werden, auf der Liste der solchermaßen ausgezeichneten Titel finden sich (auch) Klassiker der Weltliteratur, unter ihnen George Orwells »1984« (1949) oder Emily Brontës »Wuthering Heights« (1847).[18] Hier sind Leserinnen und Leser offenbar der Ansicht, dass ein bestimmtes Buch in eine bestimmte (›deprimierte‹) Stimmung zu versetzen mag.

Bücher wie die genannten mögen entsprechende Effekte haben, weil es ihren Protagonisten nicht gut ergeht; wenn man Anteil genommen hat an den Geschicken einer Figur – wenn man sie vielleicht sogar liebgewonnen hat –, dann mag uns ihr Niedergang deprimieren.

Aber das ist nicht alles. Die genannten Werke zeichnen sich nicht nur dadurch aus, dass es sich um figurenbezogene ›Niedergangsgeschichten‹ handelt; vielmehr zeichnen sie sich durch eine düstere ›Weltsicht‹ aus: An der Geschichte der Protagonisten lässt sich eine

[16] Vgl. zur systematischen Unterscheidung dargestellter und eigener Gefühle Noël Carroll, A Philosophy of Mass Art, Oxford 1998, 260f.

[17] Bodo Plachta, Der Verlust des festen Bodens. Sozialgeschichtlicher und literarischer Kontext des Droste-Gedichts ›Der Knabe im Moor‹, in: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 1997, 206–231, hier 227.

[18] https://www.lovelybooks.de/stoebern/empfehlung/deprimierend/ (13.11.2019).

bestimmte Weise ablesen, wie es sich mit dem menschlichen Leben im Allgemeinen verhält – und zwar, wohlgemerkt, nicht nur mit dem Leben der fiktiven Figuren, sondern mit *unserem* Leben. ›Düster‹ ist diese Weltsicht gewiss dann, wenn das Leben im Großen und Ganzen als leidvoll und das menschliche Streben als vergeblich, kurz: wenn die Existenz als sinnlos charakterisiert wird. Und während das spezifische Schicksal der Protagonisten uns nicht ereilen kann (weil sie erstens fiktiv sind und wir ihre ebenfalls fiktiven Bedrohungen nicht zu fürchten brauchen und weil wir zweitens nicht in just jenen kontingenten Umständen leben, wie sie die Welten von »1984« und »Wuthering Heights« auszeichnen), so lassen sich allgemeine Aussagen oder Ansichten doch auf die eigene Situation abbilden, insofern diese Teil der allgemeinmenschlichen *conditio* ist.

Wenn man etwas wie dies als Quintessenz eines Werkes (als dessen ›Botschaft‹ oder ›Lehre‹) feststellt, so gibt es – idealtypisch – zwei Möglichkeiten: Man kann ein solches Buch aus der Hand legen und sich anderen, freudvolleren Dingen zuwenden. Ist man dann wieder aufgeheitert, so ist die kurze Episode niedergeschlagener Stimmung vorbei. Das Buch mag ›deprimierend‹ sein, aber man hat sich davon nicht anstecken lassen. Auch dass man wirklich in einen Zustand der Angst versetzt wurde, wird man nicht sagen wollen.

Die andere Möglichkeit könnte so aussehen: Man nimmt die Aussage des Textes ernst; man hält sie für eine *wahre* Beschreibung des Lebens im Allgemeinen; man identifiziert sich vielleicht sogar mit ihr (weil man sie nämlich für wahr hält), d.h., man realisiert, dass das Gesagte auch für das eigene Leben gilt (und eben nicht nur für das Leben ›im Allgemeinen‹).

Natürlich *können* literarische Werke in dieser Weise wirken. Peter Kivy hebt hervor, dass die Lektüre von »serious novels« ein ›Nachleben‹ (»afterlife«) hat:

> It is a period subsequent to the completion of the novel during which the images and content linger on in the mind to be savored and thought about. A literary experience, where it is of a serious novel, that lacks this postpartum period of contemplation, lacks something that is, I suggest, an integral part of the full literary experience.[19]

Ein Buch, das einen Reflexionsprozess und den Erwerb neuer Überzeugungen anstößt, kann gleichsam aufrütteln. Kafka beschreibt das in einem Brief mit recht dramatischen Ausdrücken:

[19] Peter Kivy, The Performance of Reading, Malden, MA, u.a. 2006, 108.

> Wenn das Buch, das wir lesen, uns nicht mit einem Faustschlag auf den Schädel weckt, wozu lesen wir dann das Buch? Damit es uns glücklich macht, wie du schreibst? Mein Gott, glücklich wären wir eben auch, wenn wir keine Bücher hätten, und solche Bücher, die uns glücklich machen, könnten wir uns zur Not selber schreiben. Wir brauchen aber die Bücher, die auf uns wirken wie ein Unglück, das uns sehr schmerzt […].[20]

Bücher, die in Kafkas Sinne »wie ein Unglück [wirken]«, verändern etwas an den Überzeugungen ihrer Leser; sie mögen dazu führen, dass man die Welt nun mit anderen Augen sieht. Ein Beispiel für einen solchen Text, der im Sinne Kivys »serious« (und im Sinne Kafkas »ein Unglück«) sein dürfte, ist Tolstojs »Der Tod des Iwan Iljitsch« (russ. 1886). Erzählt wird das Leben des Petersburger Richters Iwan Iljitsch, und zwar proleptisch beginnend mit einer Episode nach seinem Tod und der Ankündigung, seine »Lebensgeschichte« sei »sehr einfach und sehr gewöhnlich und doch entsetzlich«.[21] Teils stark raffend, teils *en détail* wird erzählt, wie es mit Iwan Iljitschs Leben zu Ende geht. Der Protagonist erkrankt und muss mit fortschreitender Krankheit erkennen, dass alles, was ihm im Leben Freude machte, nun nichts mehr bedeutet; dass seine Freuden auch zu Lebzeiten hohl und nichtig waren; dass seine Familie (fast ausnahmslos) nicht zu ihm steht, jetzt, wo er krank und hilflos ist (ja, dass er seine Familie vielmehr mit seinem Kranksein belastet); und vor allem, dass sein baldiger Tod unausweichlich ist und nichts weniger als seine Auslöschung bedeutet. Iwans Qualen werden drastisch geschildert, in der Tat: sie sind »entsetzlich«. – Was lehrt dieser Text? »Der Tod des Iwan Iljitsch« wirft zunächst einmal die Frage auf, wie Iwans Leben und Sterben zu beurteilen ist: Ist sein Leben ebenso »gewöhnlich« wie sinnlos? Führt sein unmittelbar bevorstehender Tod Iwan zuletzt zu der Einsicht, dass er sein Leben falsch gelebt und mithin vergeudet hat? Sind diese letzten Momente der *Einsicht* am Ende sogar geeignet, wo nicht seine Fehler aufzuwiegen, so doch wenige, letzte Momente eines gelingenden Lebens zu realisieren?[22]

---

[20] Franz Kafka, Briefe 1902–1942, hg. v. Max Brod unter Mitarbeit v. Klaus Wagenbach, Frankfurt a.M. 1975, 27f.; hier zitiert nach Thomas Anz, Praktiken und Probleme psychoanalytischer Literaturinterpretation – am Beispiel von Kafkas Erzählung *Das Urteil*, in: Kafkas »Urteil« und die Literaturtheorie. Zehn Modellanalysen, hg. v. Oliver Jahraus/Stefan Neuhaus, Stuttgart 2002, 126–151, hier 142.

[21] Leo N. Tolstoj, Der Tod des Iwan Iljitsch, in: Ders., Die großen Erzählungen, aus d. Russ. übers. v. Arthur Luther/Rudolf Kassner, München 1997, 11–82, hier 21.

[22] So Frances M. Kamm, Rescuing Ivan Ilych: How We Live and How We Die, in: Ethics 113 (2003), 202–233.

Für Gerald Lang sind diese Fragen zu verneinen, und sie verweisen darüber hinaus auf allgemeine Lehren über das Leben und den Tod. Langs gewiss düsterer Lesart des Textes zufolge lassen sich die Lehren des Romans so zusammenfassen:

> Ivan's way of coping with his death does not make him a better person, but merely exposes and magnifies what was always objectionable about him. Alas, and moreover, Ivan's case enjoys potential relevance to us all, even if we are not bound to repeat Ivan's precise mistakes. [My conclusions are] that the manner of death does not easily restore, or compensate for, bad lives, and that good lives do not easily prepare us for death. Whether we have led a good life or a bad life, death is likely to present us with problems of reconciliation.[23]

Und weiter:

> Death is *tacked on* to our lives in ways which make it very difficult for us to achieve reconciliation with it, or to prepare adequately for it. In this sense, Ivan's case, depicted with such deft particularity by Tolstoy, has universal resonance. Each of us will have different projects to try to complete, different memories to fall back on, and different people to rely upon and say our farewells to, if and when we come to know in advance that we are dying. But the predicament we will be in may well be closer to that of a fictional judge in nineteenth-century Saint Petersburg than we might have been inclined to think.

Langs Interpretation des Romans, man mag sie teilen oder nicht, macht den ›universalen‹ Anspruch des Romans deutlich: Was ausgesagt wird, soll ernst genommen – und das heißt: von Leserin und Leser auf das eigene Leben bezogen – werden. Wenn die ›Botschaft‹ des Romans düster ist, wie von Lang für Tolstojs Erzähltext angenommen, und wenn sie als wahr erkannt wird – kann der Text seine Leserinnen und Leser dann in Angst versetzen?

Vielleicht. Wir müssen die Frage hier offenlassen. In jedem Fall wird man sagen können, dass Tolstojs Erzählung verschiedene Dimensionen ›literarischer Angst‹ in sich vereint: Dargestellt wird die Angst des Protagonisten angesichts seines Todes; ferner wird diese Angst auch ausgedrückt im Sinne Steckers, denn der Roman führt uns vor Augen, wie sich die Welt aus den Augen jemandes ausnimmt, der wie Iwan von fürchterlicher Angst gequält wird, und bei der

[23] Gerald Lang, What Does Ivan Ilyich Need To Be Rescued From?, in: Philosophy 89 (2014), 325–347.

Lektüre mögen wir ein (und sei es vages) Gefühl dafür bekommen, *wie es ist*, diese Angst zu erleben. Und schließlich hat der Roman das Potenzial, ein »Unglück« in Kafkas Sinne zu sein: Das Buch möchte auf unsere Überzeugungen wirken, wie zu leben richtig ist, und *wenn* es das tut, dann könnte das eine Stimmung auslösen, die als *Angst* vielleicht nicht ganz falsch beschrieben ist – und die erst dann wieder vergeht, wenn der Überzeugung von der Entsetzlichkeit des menschlichen Schicksals etwas Wirksames entgegengesetzt wird.[24]

Eine solche Charakterisierung des Romans mag in ihrer Einseitigkeit nun freilich unbefriedigend wirken: Denn ist »Der Tod des Iwan Iljitsch« nicht in erster Linie ein *Roman* – ein literarisches *Kunstwerk* also, das als solches nicht (allein) für die Einsichten geschätzt werden sollte, die es vermitteln mag oder nicht, sondern das vielmehr in erster Linie *ästhetisches Vergnügen* bereiten sollte?[25] Und hier schließt sich die Frage an: Wie kann die drastische Schilderung des entsetzlichen Todes Iwan Iljitschs überhaupt so etwas wie Vergnügen bereiten?

Die Frage nach dem »Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen« – so die Formulierung eines einschlägigen Traktats von Friedrich Schiller aus dem Jahr 1792 – hat das Nachdenken über die Tragödie im Besonderen und die Darstellung des Schrecklichen

[24] Dante Andrea Franzetti hebt in seinem Text »Kleines Traktat von der Angst« hervor, dass Literatur Gefühle stets nur abgeschwächt kommunizieren könne, weil das Dargestellte schließlich stets sprachlich vermittelt sei; das unterscheide Literatur von einem Bild wie Munchs berühmtem »Schrei«, dessen »Darstellung der Angst […] durch keinen Text überboten werden« könne (Dante Andrea Franzetti, Kleines Traktat von der Angst, in: Das helle und das dunkle Zimmer. Schweizer Schriftstellerinnen und Schriftsteller schreiben von der Angst, hg. v. Renate Nagel, Zürich/Frauenfeld 1988, 220–231, hier 220). Das entspricht einerseits dem oben Angedeuteten: Wird (etwa durch ein Gedicht) ein Gefühl ausgedrückt, so bekommen wir (allenfalls) eine Idee davon, wie es sich anfühlt, das Gefühl zu haben. (Die Frage wäre, ob sich dies bei Werken der Malerei anders verhält?) Andererseits ist hier die besondere Befähigung der Literatur (im Unterschied zur Malerei) als Quelle eines *Überzeugungs*erwerbs oder -wandels hervorzuheben. Just diese Eignung befähigt Literatur in besonderer Weise, die Welt mit anderen Augen sehen zu lassen, und darin mag ebenfalls eine besondere Befähigung liegen, Stimmungen dauerhaft zu fundieren.

[25] Jerrold Levinson deutet eine entsprechende Verbindung zwischen der Wertschätzung eines Kunstwerkes *als Kunstwerk* (im Unterschied zu einer Wertschätzung unter anderen Gesichtspunkten, etwa als Quelle von Wissen) und dem ästhetischen Vergnügen an: »Without a distinction between the aesthetic pleasure in an artwork and other pleasures to be had from it, it is unlikely one will be able to explain satisfactorily what the proper appreciation of art – that is, its appreciation as art – might consist in.« (Jerrold Levinson, The Pleasures of Aesthetics. Philosophical Essays, Ithaca/London 1996, 3). Und: »The arts are intended, as much as anything, to give pleasure and are, by and large, well suited to provide it.« (Ebd., 11)

in der Kunst im Allgemeinen seit der Antike beschäftigt und ist in der Forschungsliteratur gut dokumentiert.[26] Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass hier eine ganze Reihe miteinander verbundener Probleme in Rede steht. So wurde u.a. für erklärungsbedürftig gehalten, dass Rezipienten *positive* Gefühle (Vergnügen) angesichts *negativer* Gegenstände (jemandes Leid) entwickeln; dass Rezipienten sich freiwillig Situationen aussetzen, in denen sie ›Zeuge‹ von jemandes massivem Leid werden (also z.B. ein Buch lesen, das einen ›deprimierenden‹ Gehalt hat, s.o.); dass sie (moralisch) *billigen*, auf (die Darstellung von) jemandes Leid mit Vergnügen zu reagieren; und dass eine Kunstform (wie die Tragödie) hochgeschätzt wird, für die die Darstellung von jemandes schwerem Leid wesentlich ist. – Alle diese Probleme scheinen die literarische Darstellung von Angst unmittelbar zu betreffen und fragwürdig zu machen. – Wenn eingangs gesagt wurde, es nehme nicht wunder, dass die Angst als ein allgemeinmenschliches Problem Gegenstand der ›schönen‹ Literatur ist, so zeigt sich nunmehr, dass diese Aussage in einer bestimmten Hinsicht der Erläuterung bedarf: dann nämlich, wenn die ›schöne Literatur‹ als Kunstform angesehen wird, die ihren Daseinszweck nicht zuletzt darin hat, ästhetisches *Vergnügen* hervorzurufen.

In der Geschichte von Poetik und Ästhetik sind viele verschiedene Versuche zur Lösung der genannten Probleme vorgeschlagen worden. Die aktuellere Forschung wiederum hat neue Lösungen entwickelt und die bestehenden zu systematisieren versucht. Jerrold Levinson unterscheidet verschiedene Ansätze, denen die vielen Antworten zugeordnet werden können:[27] ›Kompensatorische‹ Theorien gehen davon aus, dass es Aspekte der (komplexen) Erfahrung negativer Gefühle gibt, die den negativen Charakter dieser Gefühle *kompensieren*; ›Konversionstheorien‹ gehen davon aus, dass sich der negative Charakter einschlägiger Gefühle im Rezeptionsakt in einen positiven verwandelt; ›Organizitäts‹-Theorien halten die Negativität

[26] Vgl. die Überblicksdarstellungen in Jerrold Levinson, Introduction, in: Suffering Art Gladly. The Paradox of Negative Emotion in Art, hg. v. Jerrold Levinson, Basingstoke/New York 2014, x–xvi; vgl. auch Thomas Anz, Angst und Ekel. Über Unlust-Gefühle und ihre ästhetische Genießbarkeit beim Lesen, in: Figurationen 15.2 (2014), 52–65; speziell zum 18. Jh. vgl. auch Carsten Zelle, Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen in der Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts (mit einem bibliographischen Anhang), in: Schönheit und Schrecken. Entsetzen, Gewalt und Tod in alten und neuen Medien, hg. v. Peter Gendolla/Carsten Zelle, Heidelberg 1990, 55–91.

[27] Vgl. knapp zusammenfassend Levinson, Introduction, insbes. xii, sowie die weiteren Beiträge in diesem Band; für ein alternatives Ordnungsschema vgl. Anz, Angst und Ekel.

der in den Rezeptionsakt involvierten Gefühle für einen wesentlichen (›organischen‹) Bestandteil der positiven *Gesamt*erfahrung der Kunstrezeption; ›revisionistische‹ Theorien besagen, dass ›negative‹ Gefühle mitnichten intrinsisch unangenehm oder unerwünscht sind (sondern in bestimmten Kontexten sogar als angenehm erfahren werden können); und ›Deflationstheorien‹ bestreiten schlicht, dass in der (Tragödien-)Rezeption tatsächlich (vollgültige, eigentliche) negative Gefühle hervorgerufen werden.

Alle diese Theorien verfügen über ein gewisses Erklärungspotenzial im Hinblick auf die oben aufgeworfenen Probleme. Und sie können auch zu erklären helfen, weshalb Angst als Objekt auch literarischer-künstlerischer Darstellung existiert. In Bezug auf die Angst scheinen vor dem Hintergrund des Gesagten zunächst einmal ›deflationäre‹ Theorien eine gewisse Erklärungskraft zu haben: In Fällen nämlich, in denen das Buch kein Kafka'sches »Unglück« ist (das Werk also keinen nachhaltigen Überzeugungswandel hervorruft, der derart ist, dass er Angst fundieren könnte), löst das Buch bei seinen Leserinnen und Lesern ganz einfach keine (intrinsisch unangenehme) Angst aus. Ausgelöst wird in diesen Fällen – und hier könnte es sich durchaus um die Mehrzahl der Fälle handeln – vielmehr allenfalls ein leichtes Gruseln, das (und hier mögen ›revisionistische‹ Theorien anklingen) als intrinsisch angenehm erfahren wird. Für jene (seltenen?) Fälle echter Angst, die Rezipienten als Resultat der Lektüre empfinden mögen, könnte ferner rundheraus bestritten werden, dass dies etwas mit Vergnügen zu tun habe. *Dieser* Aspekt des Lektüreakts (bzw. von dessen »reflective afterlife« im Sinne Kivys) mag schlicht unangenehm sein (so dass es mithin auch kein erklärungsbedürftiges Vergnügen zu konstatieren gibt). Vereinbar damit ist natürlich, dass *andere* Aspekte des Rezeptionsaktes angenehm bzw. im ästhetischen Sinne vergnüglich wahrzunehmen sein mögen, wie ›Kompensationstheorien‹ und auch ›Organizitäts‹-Theorien es vorhersagen. So besticht etwa Tolstojs »Der Tod des Iwan Iljitsch« durch eine ausgeklügelte Erzählstruktur; und auch die Anschaulichkeit der Darstellung oder deren schlichte Wucht mögen, für sich genommen, Gegenstand von Bewunderung sein und ästhetisches Vergnügen fundieren.[28]

– Dr. Tilmann Köppe ist Professor für Analytische Literaturwissenschaft am Seminar für Deutsche Philologie der Universität Göttingen. Zu seinen Arbeitsgebieten gehören insbesondere die Literaturtheorie und die philosophische Ästhetik.

[28] Ich danke Anna Ertel für Hinweise zu einer früheren Fassung dieses Beitrags.

Im Schraubstock der Angst: Manipulation und unsere Disposition zur Ängstlichkeit

Alexander Fischer[1]

Angst scheint einer der größten Motivatoren im Leben menschlicher und nicht-menschlicher Tiere zu sein. So ist sie einerseits ein grundlegender Automatismus, wenn wir von der Angst als wirksames evolutionär entstandenes Schutzsystem sprechen, das nahe und ferne Gefahren erkennt und in der Folge eine der Schutzreaktionen Angreifen, Flüchten oder Einfrieren auslöst.[2] Andererseits betrifft sie im Verständnis verschiedener Existenzphilosophien die Seinsbestimmung unseres Daseins, gilt mit dem dänischen Philosophen Sören Kierkegaard als die andere Seite der Medaille der Freiheit[3] und ist auch so ein Grundphänomen der menschlichen Existenz. Schliesslich müssen wir freiheitlich entscheidend handeln, können uns dabei aber nicht immer sicher sein, ob wir denn richtig agieren. Das Pendeln zwischen Sicherheit und Angst gehört zu unseren grundsätzlichen und bestimmenden Lebensbewegungen. Angst, ich mache in diesem Aufsatz keinen Unterschied zur »Furcht«[4], kann dabei unter-

[1] Mein Dank gilt Eleonora Meister, Yvonne Hohnhausen und Markus Höfner für die gründliche Lektüre und die hilfreichen Anmerkungen.

[2] Sven Olaf Hoffmann, Der verborgene Sinn (Nutzen) menschlicher Ängste, in: Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse 38 (2019), 177–190, hier 182ff.

[3] Für Martin Heidegger wiederum eröffnet sich in der Angst die Endlichkeit und Nichtigkeit unserer Existenz. Angst wirft uns also auch hier auf unser Dasein zurück. Andere Existenzphilosophen binden das Phänomen jeweils auf ihre Art ein. Genauer kann in diesem Artikel darauf nicht eigegangen werden.

[4] Ich möchte kurz auf die klassische Unterscheidung von Sören Kierkegaard (und später auch Heidegger) zwischen »Furcht« als intentional auf einen konkreten Gegenstand gerichteter Empfindung und »Angst« als einer auf das Selbst gerichteten, auf das Ganze gehenden Empfindung reagieren (Vgl. Sören Kierkegaard, Der Begriff Angst. Eine schlichte psychologisch-andeutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde, von Vigilius Haufniensis, in: Gesammelte Werke in 36 Abteilungen, übersetzt und hg. v. Emanuel Hirsch/Hayo Gerdes, Gütersloh 1979–1986, Abt. 11, 40). Mir ist diese Unterscheidung nicht notwendig einleuchtend: Sowohl Angst als auch Furcht sind reflexiv auf das eigene Selbst bezogen, dem es um das eigene Wohl, Leben oder Sein geht, sie antizipieren eine mehr oder weniger klare Bedrohung im Außen (z.B. eine echte Spinne auf der einen, aber auch etwas mittels der Phantasie Imaginiertes auf der anderen Seite) und enthalten dabei Motivationen in Richtung Angriff, Flucht oder Einfrieren. Ich verstehe Angst daher als graduellen Begriff, der eben mehr oder weniger objektgerichtet sein kann (Vgl. auch Chris-

schiedlichste, oft individuell ausgeprägte, Gestalten annehmen und konkret und gegenstandsbezogen oder diffus und alles überlagernd sein. Sie kann auch unterschiedlichste Intensitäten annehmen, indem sie körperlich manifestiert von leichter, unterschwelliger Ängstlichkeit bis zu handfester, unkontrollierbarer Todesangst variiert; damit einher gehen verschiedene Grade an kognitiver und körperlicher Belastung.[5] Auch die Gegenstände der Angst variieren stark; sie mag auf eine konkrete körperliche Bedrohung, das Scheitern eines Plans, einen öffentlichen Auftritt, oder die bloße Imagination irgendeiner Bedrohung – was dann wiederum krankhaft ausgeformt sein kann – bezogen sein. Gerade der imaginative Charakter von Angst spielt eine grosse Rolle in ihrer Ausprägung.[6] Diese Vielschichtigkeit bedeutet auch: »Zwischen Angst als elementarem Leibzustand der Beklemmung, als intentional gerichteter Emotion und als Stimmung der Unheimlichkeit lassen sich dabei keine scharfen Grenzen ziehen; die verschiedenen Formen gehen häufig ineinander über.«[7]

Die grundsätzliche Gegenwärtigkeit als Automatismus, Emotion und Existenzial sowie die Vielfältigkeit der Ausformung machen Angst zu einer wesentlichen Disposition unseres Handelns. Sie ist so ein Regulativ, das wir nicht selten in uns am Werke spüren können und das ein in der Interaktion mit der Umwelt allgemein wirksamer Faktor ist – sei es bezogen auf Gegenständliches oder Personen. Indem Angst konkret und gegenstandsbezogen geschürt, in ihrer mitunter diffusen Beschaffenheit angestoßen wird, oder aber als unterliegende Folie in primär auf andere Emotionen – wie Schuld und Scham oder auch Eifersucht – bezogenen Entscheidungskontexten fungieren kann, lässt sie sich gezielt zur Beeinflussung der Handlungsweisen von Akteuren nutzen. So eröffnet sich ein manipulatives Potential der Angst. Wir kennen das aus unserem Alltag,

toph Demmerling/Hilge Landweer, Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart 2007, 80ff.).

[5] Angst ist kein rein kognitives Problem, je länger sie anhält, desto deutlicher manifestiert sie sich auch in langfristig sichtbaren körperlichen Reaktionen.

[6] Sie bedingt auch eine ganz spezielle Form der Angst: die Angst vor der Angst. Also die Angst vor dem Ausgeliefertsein all der körperlichen und kognitiven Folgen von Angsterleben. Anders gesagt: die Angst vor Kontrollverlust.

[7] Thomas Fuchs/Stefano Micali, Die Enge des Lebens. Zur Phänomenologie und Typologie der Angst, in: Angst. Philosophische, psychopathologische und psychoanalytische Zugänge, hg. v. Stefano Micali/Thomas Fuchs, Freiburg i.Br./München 2017, 98–118, hier 98. Ich bin nicht sicher, warum der elementare Leibeszustand von den anderen beiden Grossbereichen der Angst abgegrenzt ist, da diese ja auch mit konkreten leiblichen Zuständen einhergehen. Auch muss die Stimmung nicht zwingend unheimlich sein. Nichtsdestotrotz gehe ich d'accord mit der Anmerkung, dass eine klare Abgrenzung der Angstphänomene voneinander schwierig ist.

aus Beziehungen mit anderen Menschen, aber auch aus politischen Kontexten. Es ist dieser interpersonale Wirkungsraum der Angst, auf den ich ein Schlaglicht werfen möchte.

Im Folgenden soll also die Funktionsweise von Angst im Rahmen der Manipulation aufgeschlüsselt werden. »Manipulation« verstehe ich dabei als *eine* Form der Beeinflussung, die primär auf der affektiven Ebene operiert. Wenngleich ich davon ausgehe, dass unsere rationalen Fähigkeiten und unsere affektive Beschaffenheit nicht als Dichotomie zu denken sind, sondern in einem steten Wechselspiel stehen. Die Abtrennung »affektiv« vs. »rational« ist also idealtypisch. Damit liegt die Manipulation zwischen dem rationalen Überzeugen mit guten Gründen auf der einen und der (oft gewaltsamen) Entscheidungseinbahnstrasse Zwang auf der anderen Seite innerhalb eines Kontinuums der Beeinflussung. Wenn wir nun von Manipulation als Beeinflussungsform auf affektiver Ebene sprechen, agiert sie im Dreischritt: Als erstes wird eine Handlungsoption gezielt mit einer angenehmen oder – hierher gehört die Angst – unangenehmen Empfindung verbunden.[8] Somit erscheint es uns attraktiver oder unattraktiver, auf eine bestimmte Art und Weise zu handeln. Dementsprechend wird es auch wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher, dass wir diese Handlung tatsächlich ausführen. Der Manipulator legt hier also die Wahl eines Zweckes nahe, zwingt aber nicht zur Wahl. Der Manipulierte bleibt frei, diesen Zweck zu seinem zu machen – oder nicht.[9] Angst eignet sich hierfür direkt und indirekt in ihrer Wesenheit als allgemeine Basisemotion[10], die einem Schraubstock ähnlich – wie Stefan Zweig sie in seiner Novel-

[8] Lustvolle Angst wie jene, die wir gezielt z.B. im Schauen eines Horrorfilms oder Lesen eines blutrünstigen Krimis induzieren, lasse ich hier aussen vor und fokussiere somit auf den generell unangenehmen Aspekt der Angst.

[9] Vgl. Alexander Fischer, Manipulation. Zur Theorie und Ethik einer Form der Beeinflussung, Berlin 2017, Alexander Fischer/Christian Illies, Modulated Feelings. The Pleasurable-Ends-Model of Manipulation, in: Philosophical Inquiries IV/2 (2018), 25–44 sowie auch Alexander Fischer, Ein Parasit im Kokon des Schmetterlings? Manipulation, Kommunikation und Ethik, in: Klaus Sachs-Hombach/Bernd Zywietz, Fake News, Hashtags & Social Bots. Neue Methoden populistischer Propaganda, Wiesbaden 2018, 14–49. Manipulation ist ein umstrittenes Konzept. Dies hier ist ein Ansatz Manipulation zu konzeptualisieren. Es hat weitere Versuche gegeben, auf die ich im entsprechenden Unterkapitel kurz verweisen werde. Im Buch »Manipulation« findet sich eine kritische Auseinandersetzung mit diesen Ansätzen.

[10] Angst scheinen wir tatsächlich kulturübergreifend feststellen zu können, wenngleich ihr spezielles Ablaufmuster durchaus unterschiedlich und von kulturellen Faktoren eingefärbt sein kann. Ich beziehe mich hier vornehmlich auf den Erfahrungsraum der Angst in westlichen Gesellschaften.

le *Angst* treffend bezeichnet[11] – bestimmte Entscheidungsmomente fester oder weniger fest im Griff haben kann. Bevor wir aber ihr manipulatives Potential ausleuchten, versuchen wir zuerst, etwas mehr Licht ins Dickicht der komplexen und vielfältigen Wesenheit von Angst zu bekommen. Denn Angst ist nicht gleich Angst, wie wir schon oben gesehen haben. Sigmund Freud meinte, sie sei eine »allgemein gangbare Münze«[12] im seelischen Haushalt und stecke »[i]rgendwie [...] hinter allen Symptomen«.[13] Er nahm zunächst an, dass eigentlich alle Affekte durch Verdrängung derart veränderbar sind, dass sie sich als Angst äussern, wenn die verdrängten Affekte einen Weg nach Aussen suchen. Später revidierte er dieses Konzept (in seiner Vorlesung »Angst und Triebleben«) dahingehend, dass Angst nicht mehr nur das Ergebnis von Verdrängung sein kann, sondern gar ihre Grundlage: Die Angst mache mitunter die Verdrängung und steckt so auch hinter dieser Symptomatik. Interessant ist, zu fragen, ob es etwas allen Angsterfahrungen Verbindendes gibt. Im Auftrag grösserer Klarheit möchte ich mit diesem Ziel Angst kurz mit Hilfe der Literatur phänomenologisch vergegenwärtigen und ihre wesentlichen Charakteristika herausarbeiten. Sodann soll das bereits angerissene Verständnis der Manipulation vertieft und mit Angst verknüpft werden, um besser zu verstehen, in welchen hauptsächlichen Formen Angst manipulativ genutzt werden kann. Im abschließenden Ausblick werde ich kurz die ethische Problemstellung des manipulativen Einsatzes von Angst thematisieren.

Vergegenwärtigung der Angst

In Anbetracht der Vielschichtigkeit und auch Individualität der Angst und ihrem besonderen Status als Kehrseite aller anderen Affekte nach Freud, hilft es also zu fragen, ob etwas alle Ausprägungen der Angst miteinander verbindet. Nützlich ist deshalb, eine gezielte Phänomenologie der Angst zu betreiben, also ihre allgemeinen Charakteristika zu ermitteln. Die Weltliteratur hält hierfür treffende Vergegenwärtigungen bereit. Beginnen wir mit einer gerafften Darstellung eines Angstzustandes, den Franz Kafkas Josef K. im Roman *Der Proceß* durchmacht, nachdem er verraten wurde und zum ersten

[11] Stefan Zweig, Angst. Novelle, Stuttgart 2013, 11.
[12] Sigmund Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: Gesammelte Werke, Bd. 11, Frankfurt a.M. 1969, 390.
[13] Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur, in: Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet, Bd. 14, London 1955, 495.

Mal auf den seltsam anmutenden Dachböden der Kanzleien unterwegs ist:

> »Aber sein stummes Dastehn mußte auffallend sein [...]. ›Wollen Sie sich nicht setzen?‹ K. setzte sich sofort und stützte, um noch bessern Halt zu bekommen, die Elbogen (sic!) auf die Lehnen. ›Sie haben ein wenig Schwindel, nicht?‹ fragte sie ihn. [...] ›Machen Sie sich darüber keine Gedanken‹, sagte sie, ›das ist hier nichts Außergewöhnliches, fast jeder bekommt so einen Anfall, wenn er zum ersten Mal herkommt. [...]‹ [...] K. antwortete nicht, es war ihm peinlich, durch diese plötzliche Schwäche den Leuten hier ausgeliefert zu sein. [...] Überdies war ihm [...] noch ein wenig schlechter, [...] die Frisur war zerstört, die Haare hingen ihm in die schweiß-bedeckte Stirn. [...] ›Nein‹, sagte K., ›ich will mich nicht ausruhn.‹ Er hatte das mit möglichster Bestimmtheit gesagt, in Wirklichkeit hätte es ihm aber sehr wohlgetan sich niederzusetzen; er war wie seekrank. Er glaubte auf einem Schiff zu sein, das sich in schwerem Seegang befand. Es war ihm als stürze das Wasser gegen die Holzwände, als komme aus der Tiefe des Ganges ein Brausen her, wie von überschlagendem Wasser, als schaukle der Gang in der Quere und als würden die wartenden Parteien zu beiden Seiten gesenkt und gehoben. Desto unbegreiflicher war die Ruhe des Mädchens und des Mannes, die ihn führten. Er war ihnen ausgeliefert, ließen sie ihn los, so mußte er hinfallen wie ein Brett. [...] Endlich merkte er, daß sie zu ihm sprachen, aber er verstand sie nicht, er hörte nur den Lärm der alles erfüllte und durch den hindurch ein unveränderlicher hoher Ton wie von einer Sirene zu klingen schien.«[14]

Der Protagonist aus Kafkas Roman durchlebt hier gleich mehrere Facetten der Angst, die sich an das annähern, was wir eine Angst- oder Panikattacke nennen. Kafkas Sprache selbst vermag uns bereits in die Empfindung zu ziehen und mit ihren vielen Nebensätzen die Kaskaden der Angst zu vergegenwärtigen. Die hier dargestellten Facetten des ängstlichen Erlebens ermöglichen uns eine treffende Beschreibung davon, was im Allgemeinen passiert, wenn wir Angst haben – auch wenn nicht jedes einzelne Symptom in jedem Fall bei jeder Person auftreten muss. Dröseln wir die Dinge ein wenig auseinander.

Zunächst ist auffällig, dass K. körperlich reagiert: Er steht einfach da, matt, steif wie ein Brett und unfähig sich vorwärts oder rück-

[14] Franz Kafka, Der Proceß. Roman in der Fassung der Handschrift, Frankfurt a.M. 2010, 79–85.

wärts zu bewegen. Schwindel steigt in ihm auf, er ist unsicher im Gang. Er sehnt sich danach, sich zu setzen und an den Armlehnen des Stuhls Halt zu gewinnen. Er schwitzt, ihm ist übel, er ist in Unordnung, fühlt sich schwächlich und ist zugleich doch agitiert – muss irgendwie raus aus der Situation. K. ist hochempfindlich für die Reize um ihn herum. Gleichzeitig ist er benommen, unter einem Schleier, der ihn die Gegebenheiten verzerrt wahrnehmen lässt. Das führt dazu, dass K. das Verhalten der ihn umgebenden Personen nur schwer zu deuten weiss und ambivalent auf den Ort und die Anwesenden bezogen ist. Anders gesagt: K. zeigt klassische vegetative Stresssymptome, die sich auch vor dem Hintergrund von Angst immer deutlich bemerkbar machen und die Kognition, das rationale Denken, verschleiernd affektieren. Deutlich wird, dass ein »gehindertes Weg!«, wie es der Philosoph Hermann Schmitz nennt[15], die seltsam ambivalente Situation zwischen (körperlicher und auch mitunter räumlich wahrgenommener) Einengung und dem Wunsch daraus auszureissen grundiert – bei gleichzeitiger Hemmung des Ausreissimpulses, was wiederum Angst zu steigern vermag. Es zeigt sich ein für Angst typischer Kontrollverlust, der sich körperlich, aber auch kognitiv manifestiert. Resultate davon sind diffuse Bewegungen oder Starre, Vermeidung sowie steigende innere Spannungen (die auch bis zur Aggression und in eventueller Folge einem Angriff reichen können).[16]

Die Szene zeigt uns dabei auch, wie sehr K. durch die Angst von der Aussenwelt abgetrennt wird.[17] Er kann die um ihn Sprechenden nicht mehr richtig hören, ist in schmerzlichem Bewusstsein der eigenen Leiblichkeit auf sich selbst zurückgeworfen. Dabei sind nur noch Lärm und ein hoher Ton im Kopf. Die Angst verkörpert sich also in einer Art Tinnitus. K. schämt sich zudem für seinen Zustand, die Sichtbarkeit seiner Angst und die damit einhergehende erwartete negative Bewertung, er fühlt sich machtlos und so den Menschen um ihn herum ausgeliefert. Auch Scham, die oft eine Folge eines Angstzustandes ist, trennt uns tendenziell vom positiven Kontakt mit der Aussenwelt ab, wir würden am liebsten unsichtbar werden. In anderen Worten: K.s Bewegungs- und Lösungsradius ist klein, sein Handlungsspielraum eingeschränkt. Wenn er auch eigentlich flüchten will, ist er festgesetzt. Es wird hier noch etwas deutlich: Angst grundiert oft andere Affekte wie Scham oder auch Schuld, die eine

[15] Hermann Schmitz, System der Philosophie, 1. Band: Die Gegenwart, Bonn 1981, 169f.
[16] Vgl. Fuchs/Micali, Die Enge des Lebens, 98ff.
[17] Vgl. auch ebd., 99.

enge Verzahnung mit ihr haben, da sie sich um drohende negative Konsequenzen und den Verlust von Anerkennung als ein liebenswertes menschliches Wesen drehen.

Eine konkret-gegenständliche Bedrohung ist in der zitierten Szene dabei nicht ohne Weiteres auszumachen. Auch das kann als charakteristisch für Angst gelten, ist vielleicht sogar typischer (und jedenfalls für den Rahmen der Manipulation ungleich spannender) als die direkte Bedrohung durch einen Tiger (zumindest in unseren Breiten). K.s Angst ist eher multifaktoriell und dabei diffus (der Verrat, die Anklage, undurchschaubare Räumlichkeiten, unausrechenbare Personen vor Ort, …). Ihm ist die »Objektivierung der Situation« erschwert, sogar weitgehend unmöglich (obwohl K. es probiert), und doch rasen die Gedanken, denn: »Angst neigt zur Illusionsbildung«.[18] Sein Kopf hat Spielraum für Phantasie. Die Imagination wird hier als wesentlicher Bestandteil von Angst deutlich und wirkt kognitiv wie affektiv belastend. Man spricht mitunter auch vom »Katastrophisieren« oder – Kierkegaard hat das wunderbar treffend ausgedrückt – der »Kreativität der Selbstqual«.[19] Kafka vergegenwärtigt K.s Angst sodann auch in einer eindringlichen Phantasie: Der Gang verwandelt sich in ein Schiffsdeck, das nicht nur brutal, unkontrollierbar schaukelt und bedrohliche Wellenbrüche erleidet, sondern auch von aus der Tiefe kommender, dunkler Bedrohung – der Angstquelle – zeugt. Hier wird uns der drohende Verlust des Verstandes vor Angst anschaulich gemacht und die oben geschilderten körperlichen Symptome werden im Nachgang an den negativen Film, der im Kopf abläuft und aufwiegelnde Wirkung hat, noch nachvollziehbarer. Wiederum anders gesagt: Die Phantasie spielt K. Streiche, blüht in bedrohlichen Szenarien und das bleibt nicht folgenlos; der Schraubstock der Angst erfährt hieraus wesentlich die Festigkeit seines Zugriffs. Ein Tiger verschwindet hoffentlich irgendwann von selbst; zudem: Gegen konkrete Angstauslöser kann meist auch konkret zur Ausräumung vorgegangen werden. Die Vorstellung einer Bedrohung aber – zumal wenn sie diffus ist – lässt sich ungleich schwerer in den Griff bekommen. Und wie Walter Lippmann weiss: »For it is clear enough that under certain conditions men respond as powerfully to fictions as they do to realities.«[20] Dem menschlichen Gehirn ist es gleich, ob eine Bedrohung real oder fiktiv ist (daraus ergibt sich nicht zuletzt die Möglichkeit an diffusen Ängsten im therapeutischen Kontext mit Kopf und Körper zu arbeiten). Die

[18] Vgl. ebd., 101 und 103.
[19] Kierkegaard, Der Begriff Angst, 161.
[20] Walter Lippmann, Public Opinion, Miami 2008, 14.

intersubjektiv nachvollziehbare Komponente einer Bedrohung ist für ihre Wirkung im Ängstlichen also nicht notwendig von Belang; so hat in der Kafka-Szene auch niemand sonst ein Angsterleben (im Gegenteil: K.s Erleben wird oft durch lachende Andere kontrastiert). So kreisen die Gedanken, tendieren zu negativen Interpretationen, fürchten Bewertungen und unsere psychische Ökologie, also die Balance unseres psychischen Haushaltes – oder anders gesagt: die Möglichkeit uns selbst und unser Handeln in Verbindung mit der Umwelt unverrückt wahrzunehmen und zu verorten –, ist verzerrt und wacklig geworden.[21] Es fehlt der sichere Halt in der Realität.

Neben den vielfältigen vegetativen Symptomen, die sich allgemein als Stresssymptome charakterisieren lassen, wird deutlich, dass alle Angst darin verbunden ist, dass sie eine Einschränkung des freien Handlungsspielraumes bedeutet (bis zum Kontrollverlust), die grundiert wird durch a) *ein Ausreissen wollen bei gleichzeitiger Gehemmtheit dieses Impulses*, b) *eine Abtrennung von der Aussenwelt in manifester Ambivalenz* sowie (c) *phantastischer Imagination, die ein Bedrohungsszenario in kräftigen Farben ausmalt und mitunter zu vergrössern vermag*. Dass Angst oft nicht viel mit der Realität zu tun hat, sondern mit einer *möglichen*, *suggerierten* Realität, machen uns solche Manipulationen deutlich, die sich Angst zunutze machen. Hierbei geht es nicht zwingend um echte Bedrohungen, sondern meist um diffuse oder gar gänzlich fingierte. Die imaginierte und dennoch deutlich gefühlte Bedrohung, die damit einhergehende (befürchtete) Einschränkung des Handlungsspielraumes und die schmerzvoll drohende Getrenntheit lassen sich in zwischenmenschlichen Beziehungen sowie im politischen Kontext vielfach nutzen. Wir können so eine erste Typologie der angstbezogenen Manipulation skizzieren: Es lässt sich (1) eine *diffuse Stimmung der Angst etablieren*, die sich in der angeregten Anschlussfähigkeit an die Phantasie der Einzelnen für Manipulationen eignet. Dies ist der wohl häufigste Fall der Nutzung von Angst im manipulativen Kontext. Gleichzeitig lassen sich aber auch die Abtrennung von der Aussenwelt und die Gehemmtheit des Ausreissenwollens manipulativ einspannen, indem dieses Ausgeliefertsein (2) in einer *konkret* in Bezug auf etwas *bestehenden Angstsituation für die Erreichung der Zielsetzungen von Manipulatoren genutzt wird*. (3) lassen sich *angstverwandte Emotionen wie Schuld, Scham oder Eifersucht manipulativ beeinflussend nutzen*, die mit ihrer engen Verbindung zur Angst ähnliche Manifestationen affektiver und kognitiver Art zeitigen. Auch dies ist eine idealtypische Aufteilung. Die drei aufgezählten Modulationsversuche vermischen sich oft und werden sowohl in Beziehungen

[21] Fischer, Manipulation, 165.

als auch im Politischen flexibel genutzt, je nachdem, wie ein Ziel am besten erreichbar ist. Schauen wir uns die manipulativen Weisen und ihre Voraussetzungen im Folgenden etwas genauer an.

Manipulation und das Mittel der Angst

»Manipulation« ist ein zwiespältiger Begriff. Zwar ist er einerseits fest in unserer Sprache verankert und wird dort als klar negative Form der Beeinflussung charakterisiert. Andererseits ist man sich im wissenschaftlichen Diskurs nicht einig, wie Manipulation am sinnvollsten zu konzeptualisieren ist - und ob hierbei neutral oder normativ aufgeladen definiert werden darf.[22] Alltagssprachlich wird Manipulation verstanden als Bezeichnung für eine Beeinflussungsform, die Menschen in absichtlich täuschender und egoistischer Manier zu etwas bringt, was sie nicht wollen, bzw. die durch eine verschleierte Zielsetzung bestimmt ist und nachteilig für die manipulierte Person sein wird. Sie gilt sogar als eine Art »psychischer Fesselung«, ein Zwang, so dass Menschen gar nicht mehr anders handeln könnten, als es ein Manipulator vorsieht.[23] Dies ist jedoch irreführend. Nicht nur, weil Täuschung, Verschleierung und negative Konsequenzen Teil der Manipulation sein *können*, aber *nicht* notwendig sein *müssen*.[24] Sondern auch, weil begrifflich die Grenzen zu anderen Formen der Beeinflussung, nämlich Täuschung und

[22] Siehe für einen Überblick über die Diskussion Fischer, Manipulation, Kapitel 1. Zur ersten weiteren Vertiefung und alternative Konzepte siehe den Sammelband Christian Coons/Michael Weber (Hg.), Manipulation. Theory and Practice, Oxford 2014.

[23] Vgl. für den alltagssprachlichen und nicht wissenschaftlich auseinandergesetzten Begriff von Manipulation Hellmuth Benesch/Walter Schmandt, Manipulation und wie man ihr entkommt, Stuttgart 1979, 7ff.

[24] Täuschungen sind insofern nicht notwendig Bestandteil der Manipulation, weil diese nicht immer mit Falschinformationen vonstatten gehen müssen. Auch ist Heimlichkeit kein notwendiges Kriterium für Manipulation: Wir kennen das, wenn die Eltern anrufen und fragen, »ob wir noch leben« oder »dass wir uns ja schon lange nicht mehr gemeldet haben«; was hier passiert, wissen wir meist genau: Es wird Schuld induziert, uns wird ein schlechtes Gewissen gemacht. Das geschieht ganz offen und transparent, ohne ernsthafte Verschleierung also. Zudem müssen die Konsequenzen der Manipulation nicht notwendigerweise negativ sein. Derselbe hier wirksame Mechanismus kann auch für eine Manipulation mit positiven Folgen genutzt werden. Wohl wahr ist aber, dass Manipulation unsere Rationalität zumindest teilweise unterläuft bzw. umgeht (wenn auch nicht komplett ausschaltet – sonst wären wir wieder im Zwangsbereich, in dem wir gar nicht mehr anders handeln könnten), indem sie auf unserer affektiven Ebene operiert.

Zwang, verwischt werden. Manipulation kann als eigene Form der Beeinflussung verstanden werden, bei der ein Manipulator jemandem die Wahl eines Zweckes nahelegt, der Manipulierte aber frei in der Wahl bleibt, diesen Zweck zu seinem zu machen - oder nicht. Der Mechanismus, der hier im Spiel ist, besteht in der gezielten Verbindung einer Handlungsoption mit angenehmen oder unangenehmen Empfindungen. So werden manche Zwecke attraktiver oder unattraktiver und damit wahrscheinlicher gewählt oder nicht gewählt. Damit lässt sich Manipulation als Typus der Einflussnahme auf menschliches Handeln definieren, der von Täuschung, Zwang sowie rationalem Überzeugen unterschieden werden kann. So ist Manipulation eine attraktive Form der Beeinflussung nicht zuletzt in modernen, liberalen Gesellschaften, da den Manipulierten weiter die Entscheidungsfreiheit bleibt, während mittels der affektiven Ebene beeinflusst wird. Manipulierte Akteurinnen werden in Entscheidungssituationen noch immer durch *ihre eigenen* Affekte bewegt, die durch ein Aussen – also einen Manipulator oder eine extra dafür geschaffene Entscheidungsarchitektur[25] – moduliert sein mögen, aber nicht künstlich erschaffen wurden. Der Einbezug von Affekten mag dabei eine Entscheidung für oder gegen etwas erschweren, weil nicht *primär* die Rationalität unsere Entscheidung bestimmt. Generell aber wird durch die Beeinflussung jenseits unseres rationalen Radars die freie Entscheidung für oder gegen etwas nicht unmöglich gemacht, wenngleich sie mitunter herausfordernder werden mag. Wir haben es mit einem Stupsen und manchmal gar Schubsen ins Affektive zu tun. Ein Handlungs*zwang* in eine bestimmte Richtung allerdings entsteht daraus nicht, der manipulierten Akteurin bleibt die Wahl. Beschreiben wir die Manipulation auf diese Weise, indem wir ihre Wirkweise in den Fokus nehmen, haben wir ein neutrales Verständnis von Manipulation gewonnen, das Raum sowohl für negative als auch positive Formen lässt.[26] Der manipulative Umgang

[25] Vgl. zum Thema Entscheidungsarchitekturen das immens erfolgreiche Buch von Richard Thaler/Cass Sunstein, Nudge. Improvising Decisions About Health, Wealth and Happiness, London 2009.

[26] Einen alltagssprachlich positiven Begriff gibt es für die emotionale Beeinflussung nicht. »Emotionale Beeinflussung« wäre vielleicht ein neutraler Kandidat, der weniger pejorativ konnotiert ist als »Manipulation« (was mit dessen Begriffsgeschichte v.a. nach der Zeit des Nationalsozialismus und dem aufstrebenden Kapitalismus im 20. Jahrhundert, der unsere Begierden ins Unendliche treibt, zu tun hat). Die negative Konnotation hat allerdings mehr mit einer Abneigung gegen eine Herausforderung der Rationalität zu tun als mit dem eigentlichen Wortsinn von »Manipulation« (was wiederum gerade vor dem Hintergrund der Propaganda des Dritten Reiches, dem aufstrebenden Populismus in der Welt zu unserer Zeit und der sinnlosen Stimulation

mit Angst scheint ethisch betrachtet *prima facie* zur dunklen Seite der Manipulation zu gehören – doch selbst hier ist es nicht so einfach. Dazu an abschliessender Stelle mehr. Versuchen wir zunächst noch kurz zu sortieren, wie Angst manipulativ eingesetzt werden kann.

Es hat den Anschein, dass unterschiedliche Affekte unterschiedliche Wirkungen bei unterschiedlichen Personen in unterschiedlichen Kontexten entfalten können. Angst kann letztlich so vielfältig eingesetzt werden, wie sie sich auch zu äussern vermag. Versuchen wir hierfür die Kontexte für Angsterleben zu unterteilen: Für die Manipulation, die immer mindestens zwei Personen in Interaktion benötigt, ist vor allem der Bereich des Miteinanders relevant.[27] Blicken wir also zunächst auf Beziehungen. Angst tritt hier – das ist einer der offensichtlichen Fälle – (1) im Rahmen *psychischer Bedrohungen* auf. Mit einer Zielsetzung, das Handeln der zu manipulierenden Person zu ändern, werden relativ schlichte Formen emotionaler Gewalt, in Form mehr oder minder konkreter Bedrohung (kommunikativ, aber auch mit Objekten) eingesetzt. Das geschieht, wenn man einschüchtert, also z.B. in ruhigstem Ton angedeutet wird, dass man den anderen zu verletzen gedenkt, wenn er X nicht tut. Die Unberechenbarkeit solcher schwebender (also ohne zwingende Gefahr des Eintretens seienden) Drohungen, überhaupt unberechenbares Handeln, fördert die manipulative Wirkung noch, indem das phantasievolle Kopfkino anspringt. Auch das Taschentuch, das William Shakespeares Jago in *Othello* in den Händen des Konkurrenten deplatziert, damit Othello (der eigentliche Schenker des Gegenstands) denkt, Desdemona betrüge ihn, verkörpert eine akute, aber auch ein Stück weit diffuse (denn man kann sich nicht ganz sicher sein) Bedrohung, dass nämlich Othello schon von der Bettkante gestossen und seine Liebe verloren ist. Manipulativ ist die

---

von Begierden im Kapitalismus nachvollziehbar ist). Da wir allerdings alle begrenzt rationale Wesen sind (siehe hierzu exemplarisch Herbert A. Simons Forschung), müssen wir vielleicht aber eingestehen, dass die Manipulation ein ganz normaler Modus der Kommunikation ist. Darum belasse ich es bei dem Begriff »Manipulation«, der für eine Beeinflussung, die generell jenseits des rationalen Radars verfährt, traditionell genutzt wird. Ich versuche aber zu differenzieren, das Deskriptive (also was eigentlich bei der Manipulation genau vonstatten geht) und das Normative (wie wir das, was dort vonstatten geht, bewerten sollten) zu trennen und zu fragen, worauf es eigentlich ankommt, wenn die Manipulation ins moralisch verwerfliche abrutscht und wie sie moralisch legitim sein kann. Mehr hierzu in: Fischer, Manipulation, 26ff. 117ff. 202ff.

[27] Ich lasse hier solche Ängste, die durch körperliche Erkrankung entstehen (z.B. die Angst zu ersticken, sich nicht mehr bewegen zu können o.ä.) oder spezifische Raumängste wie die Agoraphobie oder Klaustrophobie aussen vor, wenngleich es natürlich denkbar ist, eine Entscheidungsarchitektur für einen Klaustrophoben zu gestalten, die zu einer bestimmten Handlung führen soll.

emotional-gewalttätige Androhung von Versehrung oder jedweden unberechenbaren, angedeuteten negativen Konsequenzen gerade deshalb, weil sie die »kreative Selbstqual« des manipulierten Akteurs stimuliert und eine bestimmte Handlungsweise als (von der Manipulatorin) präferierte markiert.[28] Die Handlungsweise also sich einfach genau so zu verhalten, wie es die Manipulatorin möchte, mag selbst dem Manipulierten dann mitunter als kleineres Übel, weniger energieraubend oder ungefährlicher und deswegen zumindest (in einem weiten Sinne verstanden) angenehmer erscheinen, als sich zur Wehr zu setzen. Indem hier Energie aus der kognitiv-rationalen Deliberation auf das phantastische Ausmalen umgeleitet und von der kritischen Reflexion, der Möglichkeit eines Realitätsabgleichs, weggezogen wird, werden wir in die unangenehme Empfindung der Angst geschubst. Die Suche nach (guten) Gründen für unser Handeln und damit auch unser Handlungsspielraum sind so kontaminiert von Angst, weshalb das denkerische Ergebnis dann meist weit ab von sonst rational ermittelten, guten Gründen liegt. Dies geschieht auch durch die eintretende Zermürbung und damit konkrete Schwächung einer beständigen Drohatmosphäre, die unsere rationalen Kapazitäten schwächt und unser Wohlfühlen unterminiert. Dadurch werden wir im schlimmsten Falle beständig manipulierbar und unfähig zur eigenen Befreiung.

Ein weiteres, komplexeres Szenario in der zwischenmenschlichen Interaktion, das sich Angst manipulativ zunutze macht, ist (2) das *Spiel mit Anerkennung*. Natürlich geht auch sie grundsätzlich mit Bedrohung einher (wie es bei Angst eben ist), geht dabei aber oft geschickter und subtiler vor. Im Spiel der Anerkennung zeigt sich unsere anthropologische Angewiesenheit auf andere, auf deren Schutz, Geborgenheit und Wertschätzung. Die Bedrohung und damit die Quellen der Angst bestehen in Zurückweisung, Liebesentzug, Trennung, Einsamkeit und damit auch genereller Ab- und Entwertung. Anders gesagt: Es besteht eine grundsätzliche Angst vor Bestrafung und verweigerter Anerkennung davon, in Ordnung zu sein, wie man ist. Oder nochmal anders gesagt: Die negative Bewertung von Aussen ist es, die uns mitunter schlottern lässt. Solche Angst mag sich mit ihren Folgen körperlicher Art sowie des gehemmten Fluchtimpulses, der umgehend einsetzenden Trennung von der Aussenwelt (mitunter Dissoziation) und ausgemalten Horrorszenarien,

[28] Konkrete körperliche Gewalt kann im grösseren manipulativen Kontext eingesetzt werden, um langfristig einzuschüchtern und ein bestimmtes Handeln zu generieren, ist aber in der einzelnen konkreten körperlichen Auseinandersetzung selbst nicht als Form der Manipulation zu verstehen.

dass man beispielsweise auf ewig allein bleiben wird, zeigen. Dieses existenzielle Fundament der Angst bildet einen Wachstumsgrund für drei mitunter besonders toxische Verwandte, die ein teuflisches Wechselspiel mit der Angst initiieren: Scham, Schuld und auch Eifersucht (die jeweils unterschiedliche Anbindung an Angst haben). In toxischen Beziehungen wird manipulativ eine Stimmung des Nicht-Genügens kreiert und genutzt, um eine der Manipulatorin zuträgliche Handlungsoption (wenngleich möglicherweise mit dem Erbringen eines »Opfers« verbunden) als die attraktivere erscheinen zu lassen, verbunden mit der Hoffnung auf Seite des Manipulierten, dass dadurch Zuneigung, Liebe – Anerkennung (für das Bemühen z.B.) – ausgelöst wird.

Scham, als der unangenehme emotionale Zustand, in dem wir spüren, dass wir Massstäben nicht genügen, von denen wir denken, dass unser Gegenüber sie anlegt und dabei deutlich sieht, dass wir sie nicht erfüllen, wir aber glauben, sie erfüllen zu müssen, ist in direkter Wechselwirkung mit Angst zu verstehen: Wir genügen nicht, also könnte das schlimme Folgen haben (abgesehen davon, dass wir eh und je an den internalisierten Massstäben gescheitert sind, was sich schon generell nicht gut anfühlt). Die Angst steigert sich, was wiederum die Scham steigern kann. *Schuld* gilt Freud als »topische Abart der Angst«.[29] Sie wird in den ersten Lebensjahren als soziales Mittel erlernt und ist so in unserer kleinkindlichen »Hilflosigkeit und Abhängigkeit von anderen leicht zu entdecken, kann am besten als Angst vor dem Liebesverlust bezeichnet werden.«[30] Schuld können wir also als den Glauben verstehen, etwas nicht richtig gemacht zu haben, wobei man jemandem womöglich gar etwas angetan hat (und darum wiederum nicht genügt – hier zeigt sich die enge Verbindung zur Scham). Sie bringt dabei die Angst vor der Strafe mit sich, also einer negativen Bewertung, einer konkreten Sanktion und in der Folge wiederum des Entzugs der Anerkennung. Hier zeigt sich, wie Konkretes und Diffuses in der Angst durcheinander gehen können. In der *Eifersucht* stehen die Dinge noch etwas anders. Eifersucht scheint eine toxische Gemengelage aus verschiedenen Emotionen zu sein – hierbei prominent auch die Angst. Wir müssen hier bereits mit dem akuten Schmerz der verloren geglaubten Anerkennung und dem ganz konkreten Verlust eines Liebesobjektes umgehen. Es zeigt sich also einerseits ein starker Bezug auf ein spezifisches Objekt im Aussen, während Scham und Schuld stark uns Selbst zum Objekt haben. So ist Eifersucht einerseits vielleicht ähnlich dem von Tieren

[29] Freud, Das Unbehagen in der Kultur, 495.
[30] Ebd., 483.

bekannten Zubeissen aus Angst, da sie sich oft aggressiv nach Aussen richtet. Andererseits ist sie aber auch eine besonders kreativ-selbstquälerische Emotion (was die grosse nach Aussen gerichtete Energie füttert), denn sie lässt uns nicht nur schreckliche Szenen des Betrugs ausmalen, sondern ängstigt uns auch ganz existenziell, indem wir auch hier Horrorszenarien von z.B. ewiger Einsamkeit imaginieren. Eifersucht, wie Angst, lähmt unseren Neokortex, den anatomisch jüngsten Teil des Gehirns, der für das Rationale, die Sprache, das Logische zuständig ist. Sie tut dies derart, dass alle Zwischenrufe des Denkens in den Wogen der negativen Empfindung untergehen, die durch unser für das Empfinden primär zuständige limbische System ausgelöst wird. Der Einsatz scham-, schuld- oder eifersuchtsinduzierender Mittel ist im Rahmen der angstbezogenen Manipulation daher besonders wirksam, da sie in uns mit Leichtigkeit die Angst hervorrufen, nicht in Ordnung zu sein, keine Anerkennung mehr zu bekommen und somit verstossen zu werden. Das ist besonders unangenehm und birgt die Gefahr, gefügig die von der Manipulatorin bevorzugte Handlungsoption zu wählen. Auch, wenn dies nicht zwangsläufig die Folge sein muss, aber dafür braucht es oft viel Kraft, Distanz und am besten eigentlich die volle Funktionsfähigkeit und Handlungsleitung der rationalen Reflexion.

Die Frage der Anerkennung spielt auch in politischen Kontexten eine grosse Rolle, in denen Angst als manipulatives Mittel genutzt wird. Verschiedene Zeiten haben verschiedene Ängste als politische Faktoren genommen. Während es vor einigen Jahrzehnten etwa noch die Angst vor der Atomkraft oder Genmais gab, haben wir es in unserer jetzigen Zeit eher mit Angst vor den Folgen der Klimakrise (für jene, die sie leugnen, wie auch jene, die sie anerkennen), der Angst vor »Überfremdung« (die im weiteren Sinne eine Angst vor Non-Konformismus ist) und der Angst vor sozialem Abstieg, zu tun. Allen drei genannten modernen Ängsten (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) liegt die Frage der Anerkennung zugrunde, wenn es um Position und Privilegien in der Gesellschaft geht. Der Soziologe Niklas Luhmann meint, dass sich in der durchfunktionalisierten Gesellschaft vor allem die Angst mit ihrer zeitlosen Anpassungsfähigkeit als eine Art Supersystem etabliert hat, das in der schwer bis unmöglich zu besorgenden Widerlegbarkeit von Angstgründen dazu führt, dass in der Bevölkerung eine Heuristik entsteht im Stile von: »Was Angst mindert, ist gut«. Die Angst wird dabei von politischen Akteuren gezielt geschürt (typischerweise unter Betonung des Schlimmen und unter Auslassung des Guten, Funktionalen), bei gleichzeitiger

Positionierung als Retter.[31] Es wird dabei ein immerwährendes »Antizipieren des Schreckens« praktiziert und so eine »in gewisser Weise [gewollte] Katastrophe« heraufbeschworen, die niemals vollständig widerlegbar ist und so Angst bedingen kann.[32] Und tatsächlich macht Angst in ihrer Wirkung als starker Affekt gefügig, da sie uns von unserer Rationalität abzutrennen vermag. Auch sogenannte Verschwörungstheorien mögen in diese Gemengelage gehören.

Luhmann beschreibt so einen wesentlichen Reflex des Populismus, der es darauf anlegt, mit diffusen Ängsten zu spielen, indem dieser Gefahren heraufbeschwört, die mehr oder meist weniger gegeben sind.[33] Dabei gehört dieser Reflex zu den eigentlichen Grundbewegungen von Politik, die der Beseitigung von Ängsten verpflichtet ist. Das markiert schon ihren Anfang in Form der Vergesellschaftung zum gemeinsamen Vermindern der Unsicherheit. Angst ist also ein alltägliches Mittel politischer Kommunikation und dabei ein zwiespältiges Phänomen: Sie kann im positiven Sinne einerseits Solidarität befördern (wie es in der Anfangsphase der Corona-Krise 2020 gewesen sein mag) und wird andererseits vielfach im negativen Sinne geschürt und instrumentalisiert, um die politischen Zielsetzungen von politischen Akteuren zu erreichen. Die *AfD* macht uns das in Deutschland mit ihrer Instrumentalisierung von Gewaltverbrechen und des Themas Einwanderung zur Induktion von Angst deutlich. Auch in der Schweiz wird die Angst gezielt genutzt, wenn es um das Minarettverbot oder auch hier die Masseneinwanderung geht. Genauso wie Donald Trump den Freihandel als toxisch, Flüchtende als Terroristen und die Politik als korrupten Sumpf oder die Brexiteers in Grossbritannien die EU als Blutsauger darstellen. Angst wird in diesen Zusammenhängen zu Slogans umgewandelt und damit manipulativ breitenwirksam handhabbar. Die Slogans lassen sich direkt an unsere Fähigkeit zur Phantasie andocken, indem z.B. die Nutzung von Stereotypen in diffusen Andeutungen angstvolle Bilder entstehen lässt (was auch die starken Wahlergebnisse dort erklärt, wo es keine Migranten gibt). Diese werden dann wiederum mit Handlungsoptionen verbunden: Wählt uns, denn wir vermindern die Angst. Und wir erinnern uns: Was Angst vermindert, ist gut. Der wieder erstarkte Populismus scheint zu unserer Zeit in vielen

[31] Vgl. Niklas Luhmann, Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Wiesbaden 2004, 237ff.

[32] Theodor W. Adorno, Aspekte des neuen Rechtsradikalismus. Ein Vortrag, Berlin 2019, 19. Für Adorno gehört die ständig an den Horizont gemalte Katastrophe als Grundlage für politisch nutzbare Angst zu einem wesentlichen Merkmal der öffentlichen Kommunikation rechtsradikaler Akteure.

[33] Siehe hierzu ausführlicher Fischer, Ein Parasit im Kokon des Schmetterlings?, 24ff.

Ländern die stärkere Überzeugungskraft zu besitzen. Die induzierte diffuse Angst ist dabei ein vielgenutztes Mittel, um jemanden zu einer Handlung zu bewegen. Das Beseitigen der Ängste ist für die lockende Seite allerdings eher zweitrangig, denn so würde ja das Mittel zur Bewegung verloren gehen. Im politischen Kontext kann Angst ausserdem dafür eingesetzt werden, die Menschen zu frustrieren, so dass sie beispielsweise nicht wählen gehen, da z.B. alle Wahlausgänge negative Folgen zu haben scheinen. Das ist gerade bei unentschiedenen Wählern interessant (und wird vielfach über die Sozialen Medien besorgt). Es gibt schliesslich mehrere Wahlsysteme auf der Welt, die von nicht abgegebenen Stimmen profitieren – man denke nur an die U.S.-Wahl 2016, bei der Donald Trump mit nur wenigen Stimmen Vorsprung gewann und das womöglich, weil ein Teil der Wähler frustriert gar nicht erst wählen ging.

Kurzer Ausblick zur Ethik der angstinduzierenden Manipulation

Wenn wir uns so vergegenwärtigen, in welchen Bereichen Angst wie eingesetzt werden kann, sind wir bereits mitten drin in der Frage nach der moralischen Legitimität. Versuchen wir abschliessend diese noch kurz zu thematisieren.[34] Wir haben es bei Angst mit einem schillernden Affekt im Rahmen der manipulativen Beeinflussung zu tun, die in manchen Zusammenhängen als absolut verwerflich gilt, in anderen wiederum als legitim, wenn sie ihre Funktion als gerechtfertigter Schutzmechanismus (in aller Kürze) bedient – man denke nur an die leichte Angstinduktion bei Kindern, die sich vor Fremden zumindest ein bisschen ängstigen sollen, damit sie vorsichtig bleiben.

Ihr Einsatz liesse sich als verwerflich markieren, vor allem dann, wenn eine Täuschung über das tatsächliche Ausmass einer Bedrohung involviert ist, sie egoistischen Zielsetzungen eines Manipulators dient und letztlich negative Konsequenzen für die Manipulierte zeitigen wird. Diese mögen vor allem auch darin bestehen, dass Angst – gerade mittels unserer Phantasie – unberechenbare Effekte haben kann und so zu einem schwer kontrollierbaren Selbstläufer werden kann. Dass politische Systeme, die Angst routiniert als Mittel nutzen, wenig Gutes hervorbringen, ist in der Geschichte und auch unserer Gegenwart beobachtbar. Hier zeigt sich auch (im Grossen

[34] Vgl. hierzu ausführlicher Fischer, Manipulation, 159ff.

der Politik wie im Kleinen der zwischenmenschlichen Beziehungen), dass es kein verlässliches Mass gibt, dass sicherstellen könnte, dass es bei »leichter Angst«, die manipulativ induziert werden soll, bleibt. Angst vermag es, die elementarste Grundlage von Beziehung, Vertrauen, mitunter zu veröden. Sie ist so als Mittel der Manipulation selbst bei wohlwollenden Absichten problematisch.[35] Das sonst oft so Präzise der Manipulation ist hier kaum zu besorgen.

Wenn Angst manipulativ eingesetzt wird, bedarf es einer Beziehung zweier gut Vertrauter, die trägt, die es ermöglicht, die Angst gemeinsam zu halten. Das mag in therapeutischen Kontexten der Fall sein, wo die vorsichtige gezielte Induktion von Angst z.B. im Kontext von Traumaarbeit hilfreich sein kann. Dass uns die Art und Weise der manipulativen Beeinflussung via des Affektes Angst als illegitim erscheint, wenn sie mit Heftigkeit vorgeht (wobei diese sich oft selbst entkräftet, indem sie Reaktanz bei den zu Manipulierenden hervorruft) oder flächendeckend bzw. von grosser Dauer ist, braucht da kaum noch erwähnt zu werden. Hier sind die körperlichen, emotionalen und kognitiven Folgen verheerend. George Orwells *1984* führt uns diesen Schrecken einer auf Angst aufgebauten, umfassenden Entscheidungsarchitektur eindrücklich vor. Die ständige Bedrohung kulminiert in einem Satz: »DER GROSSE BRUDER SIEHT DICH«[36] (überlege also genau, wie du handelst), womit das Angstregime moderner Diktaturen (oder auch hierfür Vorbild seiender strafender Religionen) auf den Punkt gebracht ist. Hier werden unsere psychische Ökologie, also unsere Selbstwahrnehmung und die sinnvolle Erzählung unseres eigenen (und das der anderen) Handelns in Bezug auf die Umwelt und unsere Möglichkeit zum freiheitlichen Handeln in zweifelhaft starker Weise vernebelt. Schliesslich, so lässt sich vielleicht sagen, ist es vor allem unsere Sicht der Dinge in der Welt, die uns zu beruhigen vermag. Selten sind es die Dinge selber.

So mag Angst als Mittel der Manipulation im Gegensatz zu positiven Affekten mit ihrer negativen Empfindungsebene, der Gefahr

[35] Es ist also einerseits naheliegend gewesen, weswegen Hans Jonas zur Abwendung der ökologischen Krise eine »Heuristik der Furcht« ins Spiel brachte, da ebenjene Angst ein grosser Beweger im Politischen sein mag. Andererseits ist aber auch verständlich, weswegen er damit auf Kritik stiess, da Angst ein unwägbares Mittel im (hier) Politischen darstellt (vgl. Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M. 1979). Vittorio Hösle schlägt im Gegenzug bspw. vor, die Liebe der Menschen zu allem Lebendigen zu entfachen (vgl. Vittorio Hösle, Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge, München 1991).

[36] George Orwell, 1984, übersetzt v. Michael Walter, München 2000, 8.

des Abgleitens in phantasierte Horrorszenarien, der Abtrennung des eigenen Selbst von der Aussenwelt und dem starken verhinderten Impuls der Flucht eine primär problematische Form der Manipulation bedingen. Und das hat Konsequenzen, nicht nur für unsere zwischenmenschlichen Beziehungen, in der Angst eigentlich keine Rolle spielen sollte. Das gilt auch für die Gestaltung der Politik, die zwar Unsicherheit beseitigen, sie aber niemals leichtfertig und gewohnheitsmässig als Mittel nutzen sollte. Gerade der Umgang populistischer Bewegungen mit den Ängsten der Menschen ist geradezu zynisch. Eine Politik allerdings, die gänzlich ohne diesen mächtigen Beweger auskommt (wenngleich es grosse Unterschiede geben mag), ist erst noch zu ermitteln.

– Dr. phil. Alexander Fischer lehrt und forscht als wissenschaftlicher Assistent am Philosophischen Seminar der Universität Basel. Zu seinen Themen zählen Manipulation, Emotionen, Ethik und Erzählen. Neben der wissenschaftlichen Arbeit ist er psychotherapeutisch und beraterisch tätig.

Existentielle Angst und ihre Verkörperung

Christian Tewes

Einleitung

Eine Untersuchung der Frage, wie sich die Angst individuell und sozial verkörpert – also insbesondere auch leiblich realisiert – sieht sich im Rahmen einer Philosophie der Gefühle verschiedenen Fragen gegenüber. So haben kognitivistische Emotionstheoretiker gegen die in der Tradition von William James vertretene Auffassung, dass die Empfindung von Emotionen im phänomenalen Bewusstsein eigener veränderter körperlicher Zustände bestünde,[1] eingewandt, dass dabei bedeutende Dimensionen von Emotionen unerklärbar bleiben.[2] Ein zentraler Einwand betrifft hier die *Intentionalität* bzw. Gerichtetheit von Emotionen. Wenn eine Person Angst hat, einen Raum zu betreten, in dem die Aufmerksamkeit auf sie gerichtet ist – wie bei sozialen Phobien – dann ist die Angst auf ein Objekt oder Szenario der Außenwelt gerichtet. Wie Robert C. Roberts als bedeutender Vertreter des kognitiven Ansatzes ausgeführt hat, sind Emotionen wie Angst aus diesem Grund immer auch als Propositionen formulierbar.[3] Dass Emotionen mit körperlichen Veränderungen einhergehen, möchte er dabei keinesfalls leugnen. Anders als frühere Kognitivisten setzt er Emotionen deshalb auch nicht mit Urteilen gleich. Doch sieht er in körperlichen Begleiterscheinungen wie bei der Angst lediglich *Symptome*, auf die der emotionale Fokus eben in der Regel nicht gerichtet sei.

Diese körperlichen Veränderungen als eine bloße Begleiterscheinung von Emotionen zu charakterisieren, greift jedoch offensichtlich zu kurz. Denn die unterschiedlichen Facetten der Angst haben

---

[1] Sabine Döring, Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute, in: Philosophie der Gefühle, hg. v. Sabine Döring, Frankfurt 2009, 12–65, hier 20.

[2] Anders als z.B. Antonio Damasio in seine neurowissenschaftlichen Arbeiten verwende ich die Ausdrücke »Emotionen« und »Gefühle« in diesem Aufsatz synonym. Beide Ausdrücke verwende ich dabei so, dass sie sowohl einen Bezug zum fühlenden Subjekt als auch zur Lebenswelt haben, wobei diese Relation noch einmal in eine *intentionale* und *existentielle* Bezugnahme im Rahmen des Textes ausdifferenziert wird.

[3] Robert C. Robert, Was eine Emotion ist: eine Skizze, in: Philosophie der Gefühle, hg. v. Sabine Döring, 169–201, hier 184, u. 197ff.

dabei mindestens einen *zweifachen Charakter*. Auf der einen Seite gehen Angstzustände mit konkreten physiologischen Veränderungen einher, die ein Mediziner aufgrund einer veränderten Muskelanspannung, Blutzirkulation oder bestimmten neuronalen Vorgängen wie im limbischen System messen kann. Auch eine evolutionär biologische Funktion, die sich bereits im Entdecken von Gefahren und entsprechenden Fluchtreflexen manifestiert, lässt sich dem Angst*verhalten* zuordnen. Auf der anderen Seite gibt es aber auch unleugbare phänomenale Dimensionen, die mit derartigen biologisch-physiologischen Faktoren einhergehen. Die Gefühle der Beengung oder auch Beklemmung, die mit der Angst verbunden sind, bis hin zu einer schockartigen Lähmung oder einer panikartigen Reaktion deuten auf unterschiedliche *erlebte* Facetten der Angst hin. Sie stehen auch nicht nur zufällig mit den genannten physiologischen Veränderungen und Verhaltensweisen in Verbindung, sondern können sie auch teilweise mit erklären, so wie etwa Fluchtverhalten aus einem überfüllten Raum nach einer heftigen Panikattacke verstehbar wird.

In den sogenannten kognitiv-affektiven Neurowissenschaften lässt sich hingegen eine andere, nämlich internalistische, Tendenz erkennen, Gefühle zu bestimmen. Körperliche Erregungen werden im Gehirn als Affekte bzw. Gefühle bestimmt und es wird davon ausgegangen, dass die vollständigen neuronalen Erklärungen dieser Vorgänge auch eine vollständige Erklärung von Emotionen wie der Angst liefern werde. Es soll im Rahmen dieses Aufsatzes aufgezeigt werden, dass der enaktiv-verkörperungstheoretische Ansatz, wie er in jüngerer Zeit zum Beispiel für die Emotionsforschung von Giovanna Colombetti weiter entwickelt worden ist, einen alternativen Forschungsrahmen zu Gefühlen wie zur Angst zu begründen vermag:[4] Einerseits möchte dieser Ansatz der konkreten Mit- und Umweltbezogenheit von Emotionen bzw. ihrer konkreten situativen Einbettung in unterschiedlichen Handlungskotexten gerecht werden. Andererseits ist zu untersuchen, ob die Verkörperungstheorie der Kognition auch in der Lage ist, die körperlich-leibliche Fundierung der Angst als *bedeutendes Moment* ihrer Realisierung auszuzeichnen, ohne sie jedoch unter Absehung des Umweltbezuges darauf zu reduzieren.

Es ist das Ziel, diese Gesichtspunkte im Hinblick auf das existentielle Gefühl der Angst in Anlehnung an Matthew Ratcliffes Theorie existentieller Gefühle aufzuzeigen. Denn was diesen Gefühlen fehlt, ist die konkrete intentionale Gerichtetheit auf Objekte oder Situa-

[4] Giovanna Colombetti, The feeling body: affective science meets the enactive mind, Cambridge 2014.

tionen wie dies andere Gefühle auszeichnet. Trotzdem haben selbst diese Gefühle, so die These, einen auf ihre Um- und Mitwelt bezogenen Gehalt. Sie sind deshalb prädestiniert dazu, die Verschränkung der Selbst- und Weltbezüglichkeit der Gefühle aufzuzeigen. Damit ist gemeint, dass jeder Selbstbezug auch durch einen emotional bestimmten Umweltbezug mit-konstituiert ist und umgekehrt.

In einem ersten Schritt wird zu diesem Zweck zunächst im Hinblick auf die Angst als existentiellem Gefühl ausgeführt, inwiefern sie sowohl welthaltig als auch auf unterschiedlichen Erklärungsebenen selbstbezüglich sein kann. Daraufhin führe ich aus, wie der verkörperungstheoretische Ansatz zu einer Erforschung der leiblichen aber auch kulturellen Realisierung der Angst beitragen kann. Abschließend wird ein kurzer Ausblick gegeben, wie dieser Theorieansatz zur weiteren Erforschung der existentiellen Angst beitragen kann.

I Angst als existentielles Gefühl

Existentielle Gefühle stehen in den letzten Jahren verstärkt im Fokus der Forschung. Matthew Ratcliffe hat diesen Begriff in Anlehnung an Heideggers Ausführungen zur Stimmung und Befindlichkeit in *Sein und Zeit* neu geprägt, um damit auf einen Phänomenbereich hinzuweisen, der in der Debatte um Emotionen häufig vernachlässigt wird. Die Welt kann manchmal als vollkommen fremdartig, irreal oder auch als distanziert erscheinen, so als wäre ich von allen Beziehungen entfremdet oder gar abgeschnitten. Umgekehrt gibt es auch eine vorherrschende grundlegende Vertrautheit mit den Dingen, Personen und Situationen, sodass man sich mit ihnen und der Welt als vereint erlebt. Konkrete Erfahrungen, auf die wir intentional gerichtet sind, werden aufgrund solcher sich im präreflexiven Hintergrund befindenden existentiellen Gefühle – wie z.B. beim Vertrauen, dass wir uns auf Absprachen verlassen können oder Institutionen ihre Funktionen erfüllen, – überhaupt erst ermöglicht.[5] Dies bedeutet mit Ratcliffes Worten: »Ways of finding oneself in the world are presupposed spaces of experiential possibility, which shape the various ways in which things can be experienced.«

Dies wird besonders deutlich, wenn man, wie im sensomotorischen Enaktivismus üblich, die unauflösliche Verschränkung von

[5] Matthew Ratcliffe, The feeling of being, in: Journal of Consciousness Studies 12 (8–10) (2005), 43–60, hier 45.

Handeln und Wahrnehmen weiter untersucht.[6] Leibliche Bewegungen fundieren die auftretenden Perzeptionen. Diese sind jedoch aufgrund ihrer Handlungsrelevanz für simultane und zukünftige Bewegungsabläufe mit-konstitutiv.

Die Wahrnehmung wird im Enaktivismus deshalb auch nicht als Repräsentation einer subjektunabhängigen Außenwelt verstanden, sondern die Tätigkeit des Subjekts wie in der konkreten leiblichen Haltung zum Raum ist der Wahrnehmung in ihrer jeweils perspektivischen Beziehung zum Subjekt »eingeschrieben«. Zur weiteren Erschließung dieses Zusammenhanges spielen Gefühle eine konstitutive Rolle. Existentielle Gefühle, die auch als Stimmungen beschrieben werden können, ermöglichen und bestimmen die wechselseitige Realisierung von Wahrnehmung und Handlung dabei im hohen Maße. Denn auf der Grundlage unterschiedlicher existentieller Gefühle wird der subjektive Erfahrungsraum nicht nur anders erlebt bzw. mit anderen evaluativen Eigenschaften und strukturellen Relationen wahrgenommen. Vielmehr zeigt sich in der näheren Analyse, dass den möglichen Erfahrungsräumen, die auf der Grundlage unterschiedlicher existentieller Gefühle erschlossen werden, auch ganz unterschiedliche *modale Handlungsräume* korrespondieren. Folgender Gesichtspunkt mag dies veranschaulichen.

Wenn die Angst als existentielles Gefühl bzw. Stimmung auftritt, dann ist sie zunächst nicht intentional auf einen konkreten bedrohlichen Gegenstand gerichtet, wie im Gegensatz dazu bei einem sich nähernden zähnefletschenden Hund.[7] Bei einer besonders affektiven Intensität kann dies zu einer Erstarrung (Schockstarre) des Bedrohten, zu einem starken Fluchtimpuls wie auch zu einem verzweifelten Angriff führen, je nachdem wie diese objektbezogene Angst in die gesamte kognitiv-volitionale Architektur des Akteurs eingebunden ist.

Fehlt der Angst ein solcher konkreter Objekt- oder Situationsbezug, dann verändert sich die Beziehung auf den gesamten Umraum des Subjekts fundamental, wie folgende Ausführungen verdeutlichen:

> [W]enn sich der Angst kein definierter Gegenstand als Wovor der Flucht anbietet, generalisiert sie die Bedrohlichkeit auf die gesamte Umwelt. Die Relevanzstruktur des psychischen Feldes

[6] Alva Noë, Action in perception, Cambridge/Massachusetts,/London 2004.

[7] Die Unterscheidung zwischen einer gegenstandsorientierten Furcht und einer gegenstandslosen Angst wird häufig auf Søren Kirgegaards (»Der Begriff Angst«) zurückgeführt. Eine Diskussion, ob diese Zuschreibung zutreffend ist, findet sich in Christoph Demmerling/Hilde Landwehr, Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart/Weimar 2007, hier 83ff.

> ist aufs Äußerste nivelliert: Einzig das Drohende oder Schreckliche bietet sich der Wahrnehmung an und beansprucht alle Aufmerksamkeit.[8]

Die im Zitat angesprochene »Generalisierung der Angst« liegt entweder bereits vor (bestimmt den gesamten Erfahrungsraum) oder stellt sich zunächst *implizit* im Erleben ein. Berühmt ist in dieser Hinsicht der Topos des dunklen Waldes, der als bedrohlich-unheimliches Szenario den subjektiven Erlebnisraum als Ganzes erfasst, ohne dass es einen konkreten Anlass für die subjektiv empfundene, schleichende Angst und Bedrohung geben müsste. Schatten, schemenhafte Gestaltformationen und nicht direkt zuzuordnende Geräusche aktualisieren und verdichten diese Stimmung der existentiellen Angst, die sich, wie im Zitat erläutert, auf die gesamte Umwelt bezieht.

Deutlich wird an diesem Beispiel gleichfalls, dass die z.B. auf Martin Heidegger zurückgehenden Unterscheidung in *Sein und Zeit* zwischen der Stimmung der Angst als »Modus der Befindlichkeit« – die Ratcliffes Analyse existentiellen Gefühls mit zugrunde liegt – und der gegenstandsorientierten Furcht, sich in einem komplexen Wechselverhältnis befinden.

Ist eine zunächst unmerkliche existentielle Angst die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung des dunklen, bedrohlichen Waldes als subtiles und nicht weiter auffälliges Hintergrundgefühl, so dient das affektiv als Furcht erlebte Geräusch eines knickenden Astes oder der Ruf der Eule als Realisierung und Verstärkung dieses Erfahrungs- und Handlungsraums. So kann das Oszillieren zwischen Angst und Furcht einerseits den Fokus wiederum auf die Gegenstandsseite verschieben und zu einer Fluchtbewegung aufgrund eines »furchterregenden Ereignisses« (Eulenruf, das Knacken im Gehölz) führen. Andererseits ist es sicherlich plausibel davon auszugehen, dass als furchterregend empfundene Ereignisse als Auslöser für ein existentielles Gefühl wie das der Angst dienen können, wobei sich letztere dadurch auszuzeichnen, dass sie in der Regel über längere Zeiträume stabil bleiben.[9]

Bedeutsam ist für unseren emotionstheoretischen Zusammenhang, dass existentielle Gefühle leibliche, subjektive und umweltbezogene Aspekte unauflöslich integrieren und dadurch einen bedeutsamen Beitrag zur Aufklärung der Verkörperung von Emotionen leisten. So zeigt die Analyse existentieller Gefühle wie der Angst auf, warum

[8] Thomas Fuchs/Stefano Micali, Phänomenologie der Angst, in: Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch, hg. v. Lars Koch, Stuttgart/Weimar 2013, 61–71, hier 52.

[9] Jan Slaby/Achim Stephan, Affective intentionality and self-consciousness, in: Consciousness and Cognition 17 (2008), 506–513.

eine Definition der Emotionen als Urteile mit einer propositionalen Struktur grundsätzlich zu kurz greifen muss. Zwar ist es korrekt, dass eine bedeutende Eigenschaft der Angst (bzw. der Furcht) in ihrer konkreten Gerichtetheit auf ein gefürchtetes Objekt, eine Eigenschaft oder ein Wahrmehmungsszenario besteht. Hier liegen dann auch Ähnlichkeiten mit Urteilsformen vor. Anders gesagt spricht nichts dagegen, dass solche objektgerichteten Zustände der Angst auch in propositionaler Form ausgedrückt werden können. Existentielle Gefühle als Stimmungen zeichnen sich im Gegensatz dazu gerade dadurch aus, dass sie überhaupt erst den *Zugang* zu einem solchen Erfahrungsfeld ermöglichen. Dabei handelt es sich somit nicht um einen Modus des Gefühls, der sich auf die Form »*S* empfindet *x* als ein *F*« reduzieren lässt. Denn die konkreten intentionalen Gehalte, die aufgrund existentieller Gefühle wie der Angst erschlossen werden, können vielfältig variieren, ohne dass die sie fundierende Stimmung mit den konkreten Inhalten – wie z.B. bei einem sich verändernden Wahrnehmungsfeld (mein Gang durch den dunklen Wald) –, sich gleichfalls verändern müsste.[10] Das bedeutet nicht, dass existentielle Gefühle nicht auch einer nachträglichen intentionalen Erfassung zugänglich sind. Jedoch ist der ihnen korrespondierende Gehalt von anderer Art, als dies bei intentional gerichteten *gegenstandsorientierten* Gefühlen der Fall ist.

Wie sind jedoch die existentiellen Gefühle in ihrem Verhältnis zu ihrer leiblichen Fundierung und des sie erlebenden Subjektes genau zu bewerten? Sie haben zweifellos auch eine leiblich-subjektive Erfahrungsgrundlage. Dies wird besonders deutlich an basalen Gefühlen wie »sich lebendig zu fühlen« oder sich im eigenen leiblichen Vollzug als gesund, krank, müde, erfrischt oder antriebsarm zu erleben. Dass es sich bei diesen existentiellen Gefühlen gleichzeitig auch um ein präreflexives Selbsterleben des Subjekts handelt, verdeutlicht diese Passage von Thomas Fuchs aus *The Ecology oft the Brain:*

> All conscious experience is […] not only dependent on the physiological body, but emerges from the subjective body. At the most basic level, it is the body as the locus of a vague background feeling, for example, of well-being or discomfort,

[10] Ganz analog argumentiert Alva Noë im Hinblick auf die unterschiedlichen Verwendungsweisen von Begriffen dafür, dass sie, neben ihrer Funktion als Konstituenten von Urteilen zu fungieren, auch eine davon abweichende Funktion zur Erschließung von Erfahrungsräumen haben. Alva Noë, Concept Pluralism, Direct Perception, and the Fragility of Presence, in: Open MIND 27 (2015), 1–15.

> of vitality, energy, or fatigue, which may be summarized as the auto-affection of life […], or the *feeling of being alive*.[11]

Es ist eine offene Forschungsfrage, ob derartige basale Gefühle, die sich zunächst einmal auf den vitalen leiblichen Zustand des Subjekts beziehen (»auto-affection of life«), überhaupt einen Weltbezug haben.[12] Dieser Frage werde ich im nächsten Abschnitt aus enaktiv-verkörperungstheoretischer Sicht weiter nachgehen. Unbestreitbar ist, dass ein existentielles Gefühl wie die Angst mit vielfältigen leiblichen Erfahrungen einhergeht, wie die Einschnürung des Brustkorbes mit dem Gefühl der Beengung oder auch das lähmende Gefühl mit Schwindel, Atembeschwerden, Schweißausbrüche usw. Das schließt nicht aus, dass der Leib – wie am Beispiel des dunklen, bedrohlichen Waldes ausgeführt wurde – nicht auch als Medium fungieren kann, wodurch auch etwas anderes erfahren wird. Aber es hat sich bereits angedeutet, dass das Welt- und Selbstverhältnis in der Stimmung der Angst sich in einem komplexen Wechselverhältnis befindet, dass auch zu einer Störung oder partiellen Dissoziation dieses Verhältnisses führen kann. Nicht nur fundieren existentielle Gefühle bis zu einem gewissen Grad den Zugang zu möglichen Erfahrungs- und Handlungsräumen, sondern erschweren oder verhindern diesen Zugang auch.

II Verkörperungstheoretische Aspekte zu Emotionen und existentieller Angst

Ein wichtiger Bezugspunkt für die zeitgenössische Emotionsforschung sind die Arbeiten in den kognitiven affektiven Neurowissenschaften. Gerade Antonio Damasios Arbeiten zu Hintergrundgefühlen (background feelings) weisen eine gewisse Verwandtschaft mit dem Konzept der existentiellen Gefühle wie auch mit verkörperungstheoretischen Überlegungen zu ihrer Realisierung auf. Dies ist der Fall, obwohl Damasio die Angst gerade nicht zu den Hintergrundgefühlen zählt, sondern zu den darauf aufbauenden primären oder universellen Gefühlen rechnet.[13] Dass die Abgrenzung

[11] Thomas Fuchs, Ecology of the Brain: The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind, Oxford 2018, 72.

[12] Peter Goldie, Getting Feeling into Emotional Experience in the Right Way, in: Emotion Review 1 (2009), 232–239.

[13] Emilia Barile, Are Background Feelings Intentional Feelings?, in: Open Journal of Philosophy 4 (2014), 560–574, hier 562. http://dx.doi.org/10.4236/ojpp.2014.44058.

hier jedoch auch für Damasio selber letztendlich nicht eindeutig ist, zeigen folgende Überlegungen zu Hintergrundgefühlen auf:

> In short, certain conditions of internal state engendered by ongoing physiological processes or by the organism's interactions with the environment or both cause responses which constitute background emotions. Those emotions allow us to have, among others, the background feelings of tension or relaxation, of fatigue or energy, of well-being or malaise, of anticipation or dread.[14]

An dieser Passage wird deutlich, dass offenbar auch für Damasio selber nicht geklärt ist, ob bestimmte Formen der Angst nicht ebenfalls als Hintergrundgefühle fungieren (»anticipation or dread«). Doch viel wichtiger als dieses Abgrenzungsproblem ist letztendlich Damasios Zugeständnis, dass trotz der bedeutenden physiologischen Grundlagen und Prozesse Hintergrundemotionen nicht auf reine körperliche Zustände reduziert werden können, sondern eben immer auch auf Interaktionen mit der Umwelt beruhen (»engenderd by … the organism's interactions with the environment«).

Überdies beschränkt er die Realisierung dieser Art von Gefühlen, ganz im Sinne des Verkörperungsparadigmas, nicht nur auf die neuronale Ebene, obwohl er davon ausgeht, dass jeder Basisemotion ein spezifisches neuronales Profil entspricht. Dementsprechend führt er aus, dass Hintergrundgefühle nicht so stark umweltbezogen sind wie andere Gefühle, da sie eng mit den Lebensprozessen des Leibes verbunden sind. Neben dem internen Milieu (Umweltbedingungen der Zellen im Körperinneren, wie Temperatur, Salzgehalt usw.) und viszeralen Prozesse, sieht er durchaus die Bedeutung der gesamtleiblichen Ausdruckfunktion für Gefühle wie muskuloskelletale Veränderungen, Körperhaltung und die Formierung von leiblichen Bewegungen gegeben, welche mit Hintergrundemotionen einhergehen.[15]

Trotzdem ist es sicherlich korrekt, dass Damasios emotionstheoretischer Ansatz im Hinblick auf seine Theorie der »somatischen Marker« im weiteren Sinne nur bedingt mit enaktiven verkörperungstheoretischen Ansätzen der Emotionen im Einklang steht. Dieser Gesichtspunkt soll im Folgenden genauer ausgeführt werden.

Die Theorie der somatischen Marker geht von der Annahme aus, dass Wahrnehmungen und Perzeptionen positiv oder negativ emoti-

[14] Antonio Damasio, The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness, New York 1999, hier 32.

[15] Damasio, The Feeling of What Happens, hier 52–53.

onal bewertet werden und es dadurch zu einer Assoziation von körperlichen Veränderungen (Schweißausbruch, Herzrasen, Verengung des Brustraums usw.) und evaluierten Handlungen kommt. Dies ist insbesondere für (prospektive) Handlungen unter Unsicherheit von Bedeutung, bei denen es aufgrund der somatischen Marker zu einer Evaluierung von Handlungsoptionen kommt.[16] Letztendlich führt dieser Ansatz jedoch zu der Sichtweise, dass Hintergrundgefühle wie die existentielle verstandene Angst lediglich in der vom Gehirn vorgenommenen Repräsentation der oben angedeuteten körperlichen Prozesse bestehen. Zudem zeigt sich in der von Damasio angenommenen Funktionsweise somatischer Marker, dass er eine aus enaktiver Sicht unzutreffende Dichotomisierung von Emotionen und kognitiven Zuständen wie Denken und Wahrnehmung vornimmt. So ist es erst die innere Wahrnehmung körperlicher Zustände als Emotionen, die den zunächst nicht-affektiven und nicht evaluativen Wahrnehmungen und Gedanken ihre gefühlsmäßig bewertende Tingierung verleiht. Die Wahrnehmung des Waldes oder die herannahende Begegnung einer Menschengruppe enthalten somit zunächst nichts Bedrohliches oder Unheimliches, sondern die emotional erschlossenen Eigenschaften (*x* ist bedrohlich, furchterregend oder unheimlich) müssen Perzeptionen und Gedanken durch das Gehirn und die damit einhergehenden Bewertungen erst verliehen werden. Aufgrund von Erfahrungen und Habitualisierung – die auf den genannten Assoziationsmechanismen beruhen –, dürften sich im Laufe der Zeit dann Erlebnisse einstellen, bei denen die Gehalte und ihre Bewertungen nahezu instantan erlebt werden.

Aus verkörperungstheoretischer Sicht ist dieser Ansatz der kognitiv-affektiven Neurowissenschaften mit Schwierigkeiten verbunden. Wie bereits am phänomenologisch orientierten Beispiel der existentiellen Angst deutlich wurde, existiert die Angst nicht nur als gegenstandsorienter Bezug, wie die Furcht, die intentional auf ein bestimmtes Objekt oder eine Situation gerichtet ist, also einen konkreten Fokus besitzt. Vielmehr fungiert sie aufgrund ihrer existentiellen Ausrichtung auch als ein Rahmen bzw. Möglichkeitsraum der zumindest bis zu einem bestimmten Grad erst festlegt, welche Wahrnehmungen oder auch gedankliche Sinnformen überhaupt gebildet werden können.

[16] Thomas Goschke/Gesine Dreisbach, Kognitiv-affektive Neurowissenschaft: Emotionale Modulation des Erinnerns, Entscheidens und Handelns, in: Klinische Psychologie & Psychotherapie, hg. v. Hans Ulrich Wittchen/Jürgen Hoyer, Berlin/Heidelberg 2011, 129–168, hier 146.

Wie stark dies tatsächlich nicht nur die Wahrnehmung sondern auch die gedanklich-volitionale Ebene mit betrifft, wird deutlich, wenn man sich die Wirksamkeit von mit Ängsten besetzten Zwangsstörungen (Zwangsneurosen) vergegenwärtigt. Letztere sind nicht nur mit den bekannten Symptomen, wie dem zwanghaften Händewaschens oder ähnlichen Zwangshandlungen verbunden, die mit erheblicher Angst oder Anspannungen einhergehen können. Vielmehr können Symptome derartiger Zwangssituationen auch direkt die volitionale Ebene der Entscheidungsfindung selber betreffen.[17] An solchen und ähnlichen Beispielen wird deshalb deutlich, dass es nicht sinnvoll ist, die emotionale Bewertung von Wahrnehmungsszenarien oder deliberativen Prozessen als einen erst *nachträglichen* Vorgang in Entscheidungsprozessen bestimmen zu wollen.

Wie der Enaktivismus betont, treten Wahrnehmungen und gedanklichen Prozesse weder zeitlich noch strukturell zunächst völlig unabhängig von Gefühlen und Affektionen auf, sondern sind mit ihnen untrennbar verbunden. Bereits das basale Verhältnis von Organismus und Umwelt ist im Rahmen verkörperungstheoretischer Ansätze wie dem Enaktivismus immer schon durch eine Form der Sinngebung oder Sinnerschließung (»sense making«) charakterisiert.[18] Dieser aktive Prozess der Sinnerschließung ist dabei nicht als ein Vorgang zu verstehen, bei dem Eigenschaften und Relationen der Außenwelt zunächst *re*-präsentiert und dann einer *internen* emotionalen Bewertung (»appraisal«) unterzogen werden. Die *Bedrohlichkeit*, *Unheimlichkeit* oder das *Furchterregende* eines Wahrnehmungsszenarios sind nicht einfach intrinsisch bestehende Eigenschaften, die aufgrund eines internen »Detektormechnsimus« an Perzepten festgestellt oder verworfen werden. Im Gegensatz dazu betont der Enaktivismus gerade auch im emotionstheoretischen Kontext den relationalen Charakter dieser Eigenschaften:

> Objects or events need not be consciously appraised as dangers or losses to count as such; they are such, however, relative to their effects on the organism and its goals and needs. The organism, striving to maintain itself meets then world »on its own terms« and the world acquires various meanings in relation to the organism's purpose.[19]

[17] Garrit Glas, Anxiety – animal reactions and the embodiment of meaning, in: Nature and narrative: An introduction to the new philosophy of psychiatry, hg v. Bill Fulford u.a., Oxford 2003, 231–249, hier 238–239.

[18] Evan Thompson, Mind in life: biology, phenomenology, and the sciences of mind, Cambridge, MA 2007.

[19] Colombetti, The feeling body, hier 111.

Im Hinblick auf diese Ausführungen stellt sich jedoch die Frage, welche Rolle eigentlich die Enkulturation für die Konstitution von Gefühlen wie der Angst hat. Sowohl Damasios Ausführungen zu den Hintergrundgefühlen als auch die verkörperungstheoretischen Ausführungen im Zitat scheinen nahe zu legen, dass es sich letztendlich um biophilosophische Ansätze zur Erklärung von Angst handelt, wenn das Verhältnis von Organismus und Umwelt zur Explikation der relationalen Konstitution von Gefühlen in den Vordergrund gestellt wird. Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, welche Rolle die kulturelle Einbettung für die Entstehung existentieller Ängste im Zuge ihrer Enkulturation hat und wie dies im Rahmen einer Theorie der verkörperten Kognition weitergehend untersucht werden kann.

III Enkulturation als Bedingung existentieller Ängste

So bedeutsam die organismischen und hirnphysiologischen Mechanismen zur Emergenz der (existentiellen) Angst auch sind, legt bereits das oben näher beleuchtete, paradigmatische Beispiel des »unheimlichen Waldes« als ein bedeutender Topos für existentielle Ängste in der Literatur und Filmen nahe, dass zumindest bedeutende Dimensionen der existentiellen Angst gar nicht von ihrer kulturellen Prägung, ihrer Einbettung und ihrem Aufbau getrennt werden können. Ronald de Sousa hat dafür den Begriff der »paradigmatischen Szenarios« (»paradigmatic scenarios«) geprägt. Damit ist gemeint, dass aufgrund von Assoziationen Objekte oder Wahrnehmungsformationen mit bestimmten Typen von Gefühlen und Handlungsreaktionen habitualisiert werden und sich durch Geschichten, Literatur, Kunst und Filme immer stärker ausdifferenzieren.[20]

Wie stark die konkrete Ausdifferenzierung der Gefühle von Prozessen der Enkulturation und humanen Lebensformen insgesamt abhängt, verdeutlichen einige von Garrit Glas unterschiedenen Arten der Angst. »Enkulturation« bezieht sich in diesem Zusammenhang nicht nur auf die besondere Bedeutung, welche soziale Interaktionen und Institutionen grundsätzlich für kulturelle Lernprozesse haben. Vielmehr beinhaltet sie gerade auch die Transformation und Entwicklung der gesamten humanen Kognition (kognitiven Architektur) durch die Inkorporierung wie z.B. von symbolischen

[20] Ronald de Sousa, The Rationality of the Emotions, Cambridge 1987, hier 182.

Kompetenzen.[21] Neben der erwähnten Zwangsstörungen bei der Entscheidungsfindung, die bereits grundlegende enkulturierte Fähigkeiten wie das Vermögen zur Deliberation voraussetzt, ist es insbesondere die auf der Vulnerabilität des Menschen beruhende existentielle Angst, die in unserem Kontext aufschlussreich ist. Wie Glas ausführt, ist dieser Typus dadurch charakterisiert, dass Personen, die zum Beispiel aufgrund von Gewalterfahrungen einen starken Vertrauensverlust gegenüber ihrer Mitwelt erlitten haben, ihre Lebenswelt vielfach als unsicher, feindlich und bedrohlich wahrnehmen. Dabei sieht er diese Form der Angst in der *physischen Verwundbarkeit* des Menschen begründet.[22]

Dieser Erklärungsansatz ist sicherlich nicht unplausibel, doch geht er nicht weit genug, um das Phänomen der existentiellen Verwundbarkeit des Menschen und die daraus entspringenden existentiellen Ängste tiefergehend aufzuklären, wie auch die Anfälligkeit des Menschen für psychische Erkrankungen insgesamt. Dies leistet demgegenüber der von Thomas Fuchs geprägte Begriff der »anthropologischen Vulnerabilität«. Ausgangspunkt ist in diesem Zusammenhang die Frage, inwiefern die besondere Existenzform des Menschen ihn anfällig macht für Widersprüche und Grenzerfahrungen, die zu besonderen Bewältigungsstrategien oder eben auch psychischen Erkrankungen führen können. Dazu ist die von Helmut Plessner in der philosophischen Anthropologie geprägte Konzeption der »exzentrischen Positionalität« von besonderer Bedeutung. Ist das Tier in seiner konkreten sensomotorischen zentrischen Einbettung in die entsprechenden Umwelten eingepasst und gebunden, erfährt dieses fluide Tier-Umwelt Verhältnis beim Menschen eine besondere Transformation. Aufgrund seiner Fähigkeit, aus sich heraus zu treten, zu reflektieren, sich selbst aus der möglichen Perspektive anderer zu betrachten, kommt es zu einer Brechung seiner spontanen Handlungsvollzüge.[23] Dies führt nicht nur aufgrund der Fähigkeit der Perspektivenübernahme dazu, dass der eigene Leib auch als beobachtbarer *Körper* bestimmbar wird (Plessners berühmte Formel: *Körper-Haben und Leib-Sein*), sondern es entstehen auch enkulturierte selbstreflexive-soziale Gefühle wie Schuld, Scham Stolz oder das Ehrgefühl.[24] Zudem sind damit auch neue mögliche psychopatho-

[21] Merlin Donald, A mind so rare: the evolution of human consciousness, New York 2001, hier 212.

[22] Glas, Anxiety – animal reactions and the embodiment of meaning, hier 237.

[23] Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1975.

[24] Thomas Fuchs, Anthropologische und phänomenologische Aspekte psychischer Erkrankungen, in: Psychiatrie, Psychosomatik Psychotherapie, hg. v. Hans-Jürgen Möller/Gerd Laux/Hans-Peter Kampfhammer, Berlin 2016, 417–431, hier 418.

logische Erkrankungen wie Depressionen, Narzissmus oder auch die bereits erwähnten sozialen Phobien verbunden.

Was bedeuten diese skizzenhaften Ausführungen zur anthropologischen Vulnerabilität für das Verständnis der existentiellen Angst? Nicht nur fühlt sich der Mensch in seiner physischen Integrität besonders verletzlich, sondern das Gefühl der Bedrohung bezieht sich auf seine *gesamte* psychisch-soziale Existenz. Genau auf diese umfassende Art der verkörperten Lebensform des Menschen heben auch die weiteren von Glas unterschiedenen Typen der existentiellen Angst ab. So nennt er beispielsweise die Angst vor Isolation als eine weitere Variante. Sie tritt z.B. als Gefühl auf, sich wie in einem Vakuum zu befinden bzw. in einem Traum oder Nebel, ein Erlebnis, das sich bis hin zur Derealisationserfahrung steigern kann.[25] Letzteres bedeutet, dass die gesamte Umgebung in solchen Zuständen als fremdartig und unvertraut erlebt wird; es besteht in solchen Situationen gegenüber der Umgebung häufig nur eine mangelnde affektive Verbundenheit. Insbesondere die existentielle Angst des Menschen vor dem eigenen Tod – als eine weitere Spielart existentieller Ängste – verdeutlicht, dass das Auftreten dieser Gefühle ein (implizites) Wissen um die eigene Endlichkeit voraussetzt. Wie schon erläutert, ist dies nur auf der Grundlage exzentrischer Positionalität überhaupt möglich.

Welchen weitergehenden Beitrag kann eine enaktive Theorie der verkörperten Kognition zur Aufklärung enkulturierter Gefühle wie der existentiellen Angst in ihren unterschiedlichen Spielarten leisten? Aufgrund der bisherigen Ausführungen ist deutlich, dass eine umfassende Erklärung darauf abzielen muss, die allgemeinen *phylo- und ontogenetischen Bedingungen* für die Emergenz sozialer Affektionen und Emotionen insgesamt zu erforschen. Die ist ein umfassendes Zukunftsprojekt für das erste Arbeiten vorliegen. Das Potential des Ansatzes für die konkrete Fragestellung nach der Enkulturation verkörperter existentieller Ängste soll abschließend kurz skizziert werden.

[25] Glas, Anxiety – animal reactions and the embodiment of meaning, hier 238.

IV Fazit und Ausblick zur weiteren Erforschung der existentiellen Angst

Mit der Bezugnahme auf de Sousas Konzeption des »paradigmatischen Szenarios« wurde bereits deutlich, dass es vielfältige kulturelle Faktoren gibt, die dazu beitragen, Gefühle zu evozieren, zu stützen und weiter ausdifferenzieren. Zum Beispiel tragen vielfältige kulturelle Ressourcen dazu bei, wie die Inkorporation von Musik, die Gestaltung von Räumlichkeiten oder der Aufbau von verlässlichen Institutionen und Ritualen, ein existentielles Gefühl wie *Vertrauen* kulturell aufzubauen und zu verstetigen. Dieser Vorgang wird auch als »Scaffolding« bezeichnet. Das bedeutet in unserem Kontext, dass Akteure die Umwelt so modifizieren und neu einrichten, dass kognitive Fähigkeiten erzeugt, gestützt, vergrößert und an die gegenwärtigen und nachfolgenden Generationen vermittelt werden.[26] Eine Untersuchung entsprechender Mechanismen bedeutet genau aufzuzeigen, wie z.B. kulturelle Artefakte in der Lage sind, Atmosphären und Stimmungen mit zu erzeugen, die ein Vertrauen oder eine Stimmung der Ehrfurcht wie in Kirchen erzeugen. Für die existentiellen Ängste bedeutet dies ganz analog aufzuzeigen, welche Veränderungen der Lebenswelt besonders relevant sein können, existentielles Vertrauen zu zerstören und Ängste verschiedenster Arten zu evozieren. Christoph Wulf hat beispielsweise herausgearbeitet, wie mimetische Prozesse Formen der Gewaltanwendung befördern und subjektive Erfahrung des angstbesetzten Chaos und Kontrollverlustes auslösen.[27] Es ist direkt einsehbar, wie stark existentielle Erlebnisse der Angst mit solchen Prozessen verbunden sind.

Diese Ansätze zur Erforschung der Angst bedeuten nicht, existentielle Ängste lediglich auf externe kulturelle erzeugte Umweltfaktoren zurück zu führen. Die kognitiv-affektiven Neurowissenschaften tragen wichtige Erkenntnisse zum Auftreten existentieller Ängste bei. Doch handelt es sich um ein Gesamtphänomen, bei dem leibliche, psychische und kulturelle Faktoren in ihrem Zusammenspiel untersucht werden müssen. Auch für die eingangs gestellte Frage nach der Ausrichtung von Gefühlen enthält dieser Befund einen wichtigen Hinweis: Gefühle beziehen sich immer auf das wechsel-

[26] Giovanna Colombetti/Joel Krueger, Scaffoldings of the affective mind, in: Philosophical Psychology 28(8) (2015), 1157–1176, hier 1157.

[27] Christoph Wulf, The Creation of Body Knowledge in Mimetic Processes, in: Embodiment in Evolution and Culture, hg. v. Gregor Etzelmüller/Christian Tewes, Tübingen 2016, 249–264, hier 252.

seitige Zusammenspiel von Selbst- und Welterfahrungen in ihren unterschiedlichen Formen der Verkörperung.

– PD Dr. Christian Tewes ist Privatdozent für Philosophie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Zu seinen Forschungsgebieten zählen die Philosophie des Geistes, Anthropologie, Phänomenologie und die Theorie der Verkörperten Kognition (besonders der Enaktivismus).

Authentische Angst

Eine Skizze zum Zusammenhang von Angst, ›Eigentlichkeit‹ und Religion bei Martin Heidegger

Markus Höfner

1. Authentische Angst?

›Angst‹ bezeichnet ein Phänomen, das sich in verschiedenen Perspektiven verstehen, erklären und mit anderen Phänomenen menschlichen Lebens in Beziehung setzen lässt. Und für viele solcher Zugänge ist es sinnvoll, Angst als Ausdruck einer abgrenzbaren Eigenschaft menschlichen (und nicht-menschlichen) Lebens zu thematisieren. Philosophisch (und theologisch) interessant wird das Phänomen Angst aber vor allem dann, wenn bei seiner Thematisierung unser (menschliches) Leben selbst zur Debatte steht, die Frage also *wer* wir sind, sein können und sein wollen. Diesem Zusammenhang zwischen dem Phänomen der Angst und der Frage nach dem ›Wer‹ menschlichen Lebens kann man im Blick auf das Leben (individueller) menschlicher Personen nachgehen oder aber ins Soziale wenden, also mit der Frage verknüpfen, wer *wir* sind und sein können.

Die Analyse der Angst, die Martin Heidegger in *Sein und Zeit* entwickelt, ist dadurch ausgezeichnet, das Phänomen der Angst und die Frage nach dem ›Wer‹ unseres Lebens aufs Engste zusammenzurücken. In seinen Überlegungen stellt Heidegger daher nicht nur heraus, dass die Stimmung der Angst – und die affektive ›Befindlichkeit‹ menschlichen Lebens überhaupt – weit mehr sind als die zufällige Eigenschaft des ›Vernunftwesens‹ Mensch. In der Angst, so Heideggers These, geht es um uns selbst, um die Frage, wie wir überhaupt ein ›Selbst‹ sein und *als* wir selbst und damit ›eigentlich‹, authentisch leben können. Für die Einsichten, die Heidegger in der Ausarbeitung dieser Frage gewinnt, scheint er freilich den Preis zu bezahlen, ein authentisches Leben nur als Leben eines *solitären* ›Daseins‹ vorstellen zu können. Dass dies so ist, aber nicht so sein

müsste, werde ich im Folgenden[1] zunächst im Blick auf *Sein und Zeit* erläutern, indem ich den dort explizierten Zusammenhang von Angst und ›Eigentlichkeit‹ erläutere (2.). Der anschließende Rückblick auf Heideggers frühe Auseinandersetzung mit der Theologie des Paulus soll nicht nur die (›säkularisierende‹) Genese tragender Grundbegriffe von *Sein und Zeit* (wie ›Angst‹ und ›Eigentlichkeit‹) aufklären, sondern auch unterstreichen, dass die in *Sein und Zeit* beobachtbare Verdrängung der sozialen und politische Dimension authentischen Lebens von Heideggers eigenen Prämissen her nicht notwendig ist (3.). Schließen werde ich mit einigen Bemerkungen zu den Potentialen der Heidegger'schen Überlegungen für gegenwärtige philosophische und theologische Reflexion (4.).

2. Authentische Angst nach *Sein und Zeit*

2.1. Die Stimmung der Angst und das menschliche In-der-Welt-sein

Die Stimmung der *Angst*, so schreibt Heidegger in § 40 von *Sein und Zeit*, »bringt das Dasein vor […] die Eigentlichkeit seines Seins«[2], vor die Möglichkeit eines *authentischen* Lebens.[3] Es liegt auf der Hand, dass sich diese These nicht mit *jedem* Verständnis von Angst verträgt. Plausibel wird sie, wenn man Angst mit Heidegger als Modus menschlicher *Befindlichkeit* versteht und zugleich von der Emotion der *Furcht* abgrenzt. ›Befindlichkeit‹ ist Heideggers Titel für die affektive Dimension menschlichen Daseins, die für menschliches Leben (›Dasein‹) als In-der-Welt-sein konstitutiv ist.[4] Befindlichkeit ist daher für Heidegger nicht etwas, was wir *haben*, sondern beschreibt, was wir *sind*. Und wir sind, wie der erste Abschnitt von *Sein und Zeit* in anti-cartesianischer Absicht unterstreicht, keine unseren Umwelten in ontologischer Selbstgenügsamkeit und reflexiver Selbsttranstransparenz gegenüberstehende ›Subjekte‹, sondern exis-

[1] Ich greife dabei auch auf frühere Überlegungen zurück und führe sie weiter (vgl. Markus Höfner, Sinn, Symbol, Religion. Theorie des Zeichens und Phänomenologie der Religion bei Ernst Cassirer und Martin Heidegger, Tübingen 2008).

[2] Martin Heidegger, Sein und Zeit [1927], Tübingen [17]1993, 188.

[3] Heideggers Begriff der ›Eigentlichkeit‹ lässt sich durchaus mit ›Authentizität‹ übersetzen, wie dies in den maßgeblichen englisch- (authenticity) und französischsprachigen (authenticité) Übersetzungen von *Sein und Zeit* ohnehin der Fall ist. Vgl. für notwendige Qualifizierungen unten 2.2.

[4] Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, § 29.

tieren immer schon *in* solchen Umwelten. Wir müssen und können *so*, als ›In-der-Welt-sein‹, existieren, weil wir in der Praxis unseres Lebens auf diese Umwelten angewiesen und uns diese als Horizont einer für unseren Lebensvollzug relevanten (›bedeutsamen‹) ›Welt‹ *erschlossen* sind. Und nur in der Erschlossenheit dieses Relevanzhorizonts können – und müssen – wir uns in unserem Lebensvollzug zu anderem (›innerweltlichen Seienden‹) und anderen (›Mit-Dasein‹) verhalten. An dieser Erschlossenheit lassen sich nach Heidegger nun zwei Dimensionen unterscheiden, das Verstehen[5] als kognitive und eben die Befindlichkeit als affektive Zugänglichkeit einer ›bedeutsamen‹ Welt.[6]

Indem Heidegger die Befindlichkeit als Dimension der Erschlossenheit fasst, unterstreicht er nicht nur, dass Affektivität eine integrale Auszeichnung menschlichen Lebens darstellt (und nicht die zufällige Eigenschaft des ›Vernunftwesens‹ Mensch) und sich als Modus unseres ›Da-seins‹ in einer ›Welt‹ nicht auf ›innere‹ psychische Zustände reduzieren lässt. Weil sich Befindlichkeit und Verstehen als Dimensionen der Erschlossenheit nicht trennen lassen, gilt aus seiner Sicht auch, dass menschliches Leben immer durch ein *Zugleich* von Affektivität und Kognition bestimmt ist. Ein ›reines‹, affektloses Verstehen ist daher für Heidegger ebenso eine Fehlabstraktion wie eine ›reine‹, kognitionslose Befindlichkeit.[7]

Wenn Heidegger nun die *Angst* vor diesem Hintergrund als einen Modus der Befindlichkeit beschreibt, so nimmt er dabei eine Differenz zwischen (gegenstandslosen) *Stimmungen* und (gegenstandsbezogenen) Emotionen oder *Affekten* in Anspruch. Affekte sind, wie Heidegger am Beispiel der *Furcht* erläutert,[8] intrinsisch mit einem intentionalen ›Gegenstand‹ verbunden: ›Furcht‹ gibt es nur, insofern uns im Relevanzhorizont unserer ›Welt‹ *etwas* (oder *jemand*) als bedrohlich begegnet und wir uns im Fürchten darauf beziehen.[9] Und

---

[5] Vgl. ebd., §§ 31–33.

[6] Die in *Sein und Zeit* § 34 verhandelte ›Rede‹ (λόγος) bezeichnet keine dritte Dimension der Erschlossenheit, sondern die gliedernde *Artikulation* der in Verstehen und Befindlichkeit erschlossenen ›Bedeutsamkeit‹ der Welt, die in der Vielfalt konkreter Bedeutungen die Einheit des menschlicher Erfahrung zugänglichen Sinns (von ›Sein‹) gewährleistet.

[7] Was für Heidegger freilich – anders als für manche aktuellen Emotionstheorien – nicht heißt, Affektivität und Affekte *als* Kognitionen zu denken.

[8] Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, §§ 30+68b.

[9] Ausschließen will Heidegger dabei die Vorstellung, der ›Gegenstand‹ der Furcht oder anderer Affekte würde zunächst ›emotionslos‹ konstatiert, um ihm dann in einem (Wert)Urteil den Charakter des Bedrohlichen (oder andere affektive Qualitäten) zuzulegen.

dieses Sich-Fürchten impliziert für Heidegger, dass der ›Gegenstand‹ der Furcht *für uns* bedrohlich ist: Worum es in der Furcht (und anderen Affekten) geht, ist der menschliche Lebensvollzug selbst, für dessen Möglichkeiten etwas oder jemand als abträglich (zuträglich etc.) erfahren wird. Es ist dieses ›Worum‹, das für Heidegger die Affekte mit den *Stimmungen* verbindet und beide als Ausdruck derjenigen Befindlichkeit ausweist, die wir in unserem In-der-Welt-sein sind. Im Unterschied zu den Affekten sind Stimmungen jedoch aus Heideggers Sicht nicht auf etwas oder jemand *im* Relevanzhorizont unserer Welt bezogen, sondern auf das menschliche In-der-Welt-sein selbst. Exemplarisch zeigt sich dies nach Heidegger in der Stimmung der Angst.

Denn die *Angst*, so hebt Heidegger hervor,[10] unterscheidet sich vom Affekt der Furcht durch ihre Unbestimmtheit. Weil in der Angst alle in ihrer Wirklichkeit bestimmten ›Gegenstände‹ menschlichen Verhaltens irrelevant werden – weshalb wir nach Heidegger vor ›nichts‹ Angst haben[11] –, rückt der Horizont einer für uns ›bedeutsamen‹ Welt selbst in den Fokus. Dieser aber liegt als unbestimmter Horizont des Möglichen nicht nur allem (intentionalen) Verhalten zu etwas oder jemand voraus, sondern ist integrales Moment menschlichen Lebensvollzugs als In-der-Welt-sein und seine Unbestimmtheit daher Ausdruck für dessen Möglichkeitscharakter als ›Sein*können*‹. Unser Leben als ›Seinkönnen‹ ist deshalb für Heidegger nicht nur – wie im Affekt der Furcht – das, *›worum‹* wir, sondern zugleich das, *›wovor‹* wir Angst haben. Gerade in ihrer Unbestimmtheit ist die Angst daher nach Heideggers Analyse selbstbezüglich und konfrontiert uns mit der ›Unheimlichkeit‹ unseres eigenen Lebens, dessen kontingenter Vollzug als ›Seinkönnen‹ uns als denen, die wir faktisch sind, unausweichlich bevorsteht.

Als vorphilosophisches (›ontisches‹) Phänomen bietet die Stimmung der Angst daher aus Heideggers Sicht einen ausgezeichneten Zugang zum menschlichen In-der-Welt-sein, der sich philosophisch im Sinne einer phänomenologischen Ontologie explizieren lässt.[12] Nachdem die einzelnen Aspekte menschlichen In-der-Welt-seins

[10] Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, §§ 40+68b.

[11] Wenn auch nicht vor *dem* Nichts, wie es wenig später bei Heidegger heißt (vgl. Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? [1929], in: Ders., Wegmarken, Frankfurt a.M. 1967, [3]1996, 103–123).

[12] Heideggers Fokussierung auf Angst (und Furcht) hat daher *methodischen* Sinn und ist nicht Ausweis eines ›pessimistischen‹ Menschenbildes. Das bei Heidegger prominenteste andere Beispiel einer solchen das In-der-Welt-sein erschließenden Stimmung ist die Langeweile (vgl. Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit [Gesamtausgabe 29/30], Frankfurt a.M. 1983, 89–249).

bereits Thema der vorhergehenden Paragraphen von *Sein und Zeit* waren, lässt sich dieses nach Heidegger im Ausgang vom Phänomen der Angst als eine einheitliche Struktur verstehen und mit dem Ausdruck der *Sorge* auf den Begriff bringen: Als Selbstzweck (›Sorge‹ um sich) ist menschliches Leben dasjenige, worauf alle Mittel-Zweck-Relationen in der Praxis menschlichen Verhaltens (›Besorgen‹) letztlich zurückgehen. Und weil ›Sorge‹ für Heidegger den *Vollzug* menschlichen Lebens beschreibt, muss diese Struktur des In-der-Welt-seins aus seiner Sicht *zeitlich*, als Ausdruck der Zeitlichkeit menschlichen Lebens, verstanden werden.[13] In dieser Zeitlichkeit ist menschliches In-der-Welt-sein daher für Heidegger als eine »Strukturganzheit«[14] zu beschreiben, die drei ›gleichursprüngliche‹ Momente umfasst: Als ›Seinkönnen‹ bezieht sich menschliches Leben auf bevorstehende Möglichkeiten seines Vollzugs (*Existenzialität* oder *Entwurf*; Zeitmodus der *Zukunft*), befindet sich dabei immer schon als das, was es ist, in spezifischen Kontexten (*Faktizität* oder *Geworfenheit*; Zeitmodus der *Vergangenheit*) und verhält sich so zu anderen und anderem (*Verfallen*; Zeitmodus der *Gegenwart*).[15]

So sehr nun die (vorphilosophische) Stimmung der Angst einen philosophischen Zugang zu dieser Strukturganzheit der Sorge ermöglicht, wird in ihr Heidegger zufolge doch in besondere Weise das Moment der Faktizität oder Geworfenheit akzentuiert.[16] Das ›Wovor‹ der Angst ist daher nach Heidegger präzise zu bestimmen als das »pure Daß«[17] unseres Lebens, die Tatsache also, dass wir im Vollzug unseres Lebens immer vom *faktischen*, nicht selbst-gewählten ›hier und jetzt‹ unserer eigenen Existenz ausgehen müssen. In der Angst erfahren wir uns als die, die wir immer schon *gewesen* sind (Zeitmodus der Vergangenheit), weshalb sich ihre Pointe auch in Gestalt eines Seufzers ausdrücken lässt: »*Well*, I guess we'll just have

[13] Heideggers Angst-Analyse und die an sie anschließende Explikation der Sorge-Struktur bilden daher das Scharnier zwischen der ›vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins‹ im ersten und der Interpretation des Zusammenhangs von ›Dasein und Zeitlichkeit‹ im zweiten (veröffentlichten) Teil von *Sein und Zeit*.

[14] Heidegger, Sein und Zeit, 193.

[15] In Heideggers Worten: Die Sorge als »formal existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturganzen des Daseins« ist zu beschreiben als »Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnenden Seienden).« (Ebd., 192).

[16] Diese Akzentuierung gilt nach Heidegger für alle Modi der Befindlichkeit: In unserer Affektivität ist uns erschlossen, dass und wie wir uns immer schon als die, die wir sind, in spezifischen Kontexten ›be-finden‹.

[17] Heidegger, Sein und Zeit, 343.

to go on from *here*.«[18] Dieses ›pure Daß‹ unseres Lebens ist dabei für Heidegger allerdings kein mit anderen geteiltes, sondern muss individuell gedacht werden: Angst haben wir nach Heideggers Analyse um und vor unserem je *eigenen* Leben in seiner Singularität. Als selbstbezügliche Stimmung ist die Angst daher asozial, sie ›vereinzelt‹ und konfrontiert uns so mit der *Unvertretbarkeit* unseres Lebens in seiner kontingenten Faktizität. Und gerade darin bringt die Stimmung der Angst nach Heideggers Analyse menschliches Dasein vor »die *Eigentlichkeit* seines Seins«.[19]

2.2. Authentisch leben: Angst und ›Eigentlichkeit‹

›Eigentlichkeit‹ bezeichnet für Heidegger eine *Art und Weise* des Lebensvollzugs, in der wir uns selbst ›zu eigen‹ sind. ›Eigentlich‹ oder authentisch zu leben heißt daher Heidegger zufolge nicht, unser (irgendwie schon ›gegebenes‹) ›eigentliches Selbst‹ im Vollzug unseres Lebens zum Ausdruck zu bringen.[20] Vielmehr ist für Heidegger dann von einem authentischen ›Wie‹ menschlichen Lebens zu reden, wenn wir dieses selbstständig und selbstbestimmt vollziehen. Selbständig und selbstbestimmt aber ist unser Lebensvollzug, wenn wir uns die Möglichkeiten unseres Lebens nicht von anderen und anderem vorgeben lassen, sondern sie von dem singulären ›Sein*können*‹ her bestimmen, das wir faktisch sind. Ein authentisches Leben, in dem wir uns selbst ›zu eigen‹ sind, ist daher für Heidegger ein Leben aus eigener *Freiheit*, die als Freiheit menschlichen In-der-Welt-seins nicht souverän ist, sondern situativ, als selbstbestimmter Umgang mit faktischen Lebensmöglichkeiten gedacht werden muss.[21]

Heideggers These, dass die Möglichkeit eines solchen authentischen Lebensvollzugs durch die Stimmung der Angst allererst eröffnet wird, macht natürlich nur Sinn, wenn ›Eigentlichkeit‹ nicht die *default*-Position menschlichen Lebens ist, von der man selbstverständlich ausgehen könnte. Und in der Tat vollzieht sich menschliches Leben nach Heideggers Diagnose ›zunächst und zu-

[18] John Haugeland, Dasein Disclosed. John Haugeland's Heidegger, Cambridge, MA 2013, 234.

[19] Heidegger, Sein und Zeit, 188; meine Herv.

[20] Dies unterscheidet Heideggers Konzept der ›Eigentlichkeit‹ von einem expressivistischen Verständnis von Authentizität, wie es etwa Charles Taylor ausgearbeitet hat (vgl. Charles Taylor, The Ethics of Authenitictiy, Cambridge, MA 1991).

[21] Heideggers ›Phänomenologie der Freiheit‹ verbindet somit die Dimension der Willens- oder Entscheidungsfreiheit (Selbstbestimmung) mit der der auf faktische Möglichkeiten bezogenen Handlungsfreiheit. Vgl. Günter Figal, Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Frankfurt a.M. 1988, v.a. 98–133.

meist‹ nicht authentisch, sondern im Modus der ›Uneigentlichkeit‹: Wir leben Heidegger zufolge immer schon so, dass wir uns nicht ›zu eigen‹ sind.[22] Vielmehr lassen wir uns die Möglichkeiten unseres eigenen Lebens von anderem und anderen vorgeben, indem wir uns in unserem Verhalten zu ›Dingen‹ in ein verdinglichtes Selbstmissverständnis verstricken (statt unser ›Selbst‹ als zeitlichen Vollzug zu begreifen) und in unserem Zusammensein mit anderen Menschen den Vollzug unseres Lebens einem anonymen ›Man‹ und einem nivellierenden und normalisierenden ›Gerede‹ unterstellen. In der ›Uneigentlichkeit‹ wird die Erschlossenheit menschlichen In-der-Welt-seins somit durch nicht-selbstgewählte Bestimmungen ›verschlossen‹, was die Rede und das Verstehen ebenso betrifft wie die Befindlichkeit: Das anonyme ›Man‹ »braucht Stimmung und ›macht‹ sie für sich«[23], wie Heidegger unter Verweis auf die Rhetorik des Aristoteles hervorhebt. Nach Heideggers Analyse ist menschliches In-der-Welt-sein ein unhintergehbar *soziales* Phänomen – das (kooperative) ›Mit-Sein‹ mit anderen gilt Heidegger ebenso als ›Existenzial‹ wie das (gesellschaftliche) ›Man‹ einer immer schon durch soziale Normen artikulierten, öffentlichen ›Welt‹.[24] Zugleich jedoch steht diese ›neutrale‹ Sozialität nach seiner Darstellung immer schon unter der Herrschaft der ›Uneigentlichkeit‹, die uns an andere und anderes ›verfallen‹ lässt und so den Selbstverlust zum Normalzustand menschlichen Lebens macht.[25]

Vor dem Hintergrund dieser ›normalen‹ Uneigentlichkeit menschlichen Lebens nun lässt sich die Möglichkeit authentischen Lebensvollzugs Heidegger zufolge nicht als Leistung bewusster Selbst*reflexion* verständlich machen. Denn dies würde ein selbstbewusstes ›Subjekt‹ schon voraussetzen, dessen Möglichkeit es nach Heidegger gerade aufzuklären gilt. Ein ›eigentlicher‹ Lebensvollzug muss daher aus Heideggers Sicht als Ergebnis einer Befreiung aus dem Selbstmissverständnis uneigentlichen Lebens gedacht werden, die sich als ›Umkehr‹ oder *Konversion* beschreiben lässt und eines unverfügbaren,

[22] Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, §§ 25–27.

[23] Ebd., 138.

[24] Zur Dimension dieser ›neutralen‹ Sozialität in §§ 25–27 von *Sein und Zeit* vgl. Hubert L. Dreyfus, Being-in-the-world. A Commentary on Heidegger's ›Being and Time‹, Division I, Cambridge, MA 1991.

[25] Vgl. zu dieser Ambivalenz der Sozialität in *Sein und Zeit* Hans Bernard Schmid, Gemeinsames Dasein und die Uneigentlichkeit von Individualität. Elemente einer nicht-individualistischen Interpretation des Daseins, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49 (2001), 665–684.

gleichsam ›von außen‹ kommenden Anstoßes bedarf.[26] Eben einen solchen Anstoß aber bietet nach Heidegger die Stimmung der Angst, die menschliches Leben unwillkürlich ›überfällt‹, auf seine kontingente Faktizität vereinzelt und sich darin als ›eigentlicher‹ Modus menschlicher Befindlichkeit erweist. Sie verbindet sich dabei, wie die anschließenden Analysen in *Sein und Zeit* zu zeigen versuchen,[27] mit dem ›Vorlaufen in den eigenen Tod‹ als dem ›eigentlichen‹ Modus des Verstehens, in dem sich menschliches Leben als *endliches* und gerade darin unvermeidliches ›Seinkönnen‹ zeigt, und mit dem ›schweigenden Ruf‹ des Gewissens, der als ›eigentlicher‹ Modus der Rede das nivellierende ›Gerede‹ unterbricht und dadurch von der Herrschaft des ›Man‹ befreit, dass er zur ›entschlossenen‹ *Wahl* des eigenen Selbst aufruft.[28] Und wenn wir dieser (alternativlosen) Wahl nicht ausweichen, leben wir ›entschlossen‹, und das heißt: aufgeschlossen für die Unbestimmtheit unseres ›Seinkönnens‹, die es in eigener Freiheit zu bestimmen gilt. Vor diesem Hintergrund lässt sich ein ›eigentlicher‹ Lebensvollzug nach Heidegger als spezifische Art und Weise beschreiben, das eigene In-der-Welt-sein in der Strukturganzheit der Sorge zeitlich zu vollziehen. Als singuläres ›Seinkönnen‹ leben wir ›eigentlich‹, insofern wir aus dem (selbstbestimmten) Entwurf eines *für uns* guten Lebens ›Zukunft‹ auf unsere faktischen Möglichkeiten ›Vergangenheit‹ zurückkommen und diese in unserem Verhalten zu anderen und anderem vollziehen ›Gegenwart‹.[29]

Wie nun die Angst nach Heideggers Analyse eine *unbestimmte* und gerade darin selbstbezügliche Stimmung ist, so bleibt auch sein Konzept authentischen Lebensvollzugs gänzlich formal. Liest man Heideggers Konzeption der ›Eigentlichkeit‹ als Version einer Ethik des Guten, so lässt sich dieser formale Charakter als Ausdruck ihrer Modernität verstehen.[30] Zugleich jedoch liegt in dieser Formalität ›eigentlichen‹ Lebens ein Hinweis auf die Probleme der Heidegger'schen Konzeption. Diese bestehen freilich *nicht* darin, dass Heidegger zu einem authentischen Leben als *Alternative* zur normalen ›Uneigentlichkeit‹ aufrufen würde – die Alternative einer

[26] Vgl. Barbara Merker, Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls, Frankfurt a.M. 1988, 153–193.
[27] Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, v.a. §§ 50–53, 56–60.
[28] Zum Motiv der Selbstwahl vgl. Ernst Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt a.M. 1979, 225–244.
[29] Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, §§ 64f.
[30] Vgl. Martin Seel, Heidegger und die Ethik des Spiels, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), Martin Heidegger. Innen- und Außenansichten, Frankfurt 1989, 244–272.

individuellen Sonderexistenz, die sich von jeder Bindung an andere und anderes lösen würde und in der die Stimmung der Angst auf Dauer gestellt wäre. Dies wäre vielmehr ein existenzialistisches Missverständnis der Heidegger'schen Überlegungen, mit dem die für *Sein und Zeit* tragende Differenz von existenziellen Beispielphänomenen und existenzialer, philosophischer Explikation menschlichen In-der-Welt-seins ebenso unterlaufen wird wie die Einbettung auch noch dieser existenzialen Analyse in die bedeutungstheoretische Frage nach dem Sinn von Sein.[31] Einem solchen Missverständnis gegenüber ist es für Heidegger klar, dass zwar die Möglichkeit der ›Eigentlichkeit‹ durch existenzielle Phänomene wie die ›vereinzelnde‹ Stimmung der Angst eröffnet werden muss, dass jedoch der zeitliche Vollzug eines authentischen Lebens nur als »modifiziertes Ergreifen«[32] der normalen ›Uneigentlichkeit‹ vorstellbar ist.[33] Denn als In-der-Welt-sein befinden wir uns immer schon in Bezügen zu anderen und anderem und damit zugleich in einer durch soziale Normen artikulierten, öffentlichen ›Welt‹, mit der uns faktische Lebensmöglichkeiten vorgegeben sind. Ein authentischer Lebensvollzug kann daher nicht in einer solitären Existenz, sondern nur darin bestehen, dass wir uns solche faktischen Lebensmöglichkeiten aus eigener Freiheit *aneignen* – was eine kritische Auswahl nicht aus-, sondern einschließt.[34] So sehr jedoch ein solches Verständnis authentischen Lebens auf der Linie von Heideggers Artikulation der vorgängigen Einbettung menschlichen In-der-Welt-seins in natürliche und soziale Kontexte liegt, so wenig gelingt es ihm, authentisches Leben *als* ›modifiziertes Ergreifen‹ der faktischen Lebensmöglichkeiten einer gemeinsamen Welt verständlich zu machen. Denn dazu müssten *soziale* Formen authentischen Lebens in den Blick genommen werden, wie sie als Resultat solcher ›eigentlicher‹ Modifikation faktischer Lebensmöglichkeiten einer gemeinsamen Welt erwartbar sind.[35] Im Blick auf kooperative Beziehungen bietet Heidegger dazu

---

[31] Ein solches existenzialistisches Missverständnis von *Sein und Zeit* lässt den affirmativen Anschluss an Heidegger (Satre) ebenso zu wie die kritische Abgrenzung (Adorno).

[32] Heidegger, Sein und Zeit, 179.

[33] Und nicht als ein »vom Man abgelöste[r] Ausnahmezustand des Subjekts« (Ebd., 130).

[34] Diese kritische Pointe der des Konzepts der ›Eigentlichkeit‹ gibt man preis, wenn man *allein* auf Heideggers soziale Kontextualisierung des menschlichen In-der-Welt-seins abstellt, wie dies in ›pragmatistischen‹ Heidegger-Lektüren oft der Fall ist.

[35] Vgl. etwa die – mit und gegen Heideggers Analyse des ›Man‹ entwickelte – Konzeption authentischer (politischer) Öffentlichkeit bei Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1967, § 24 (213–222).

in *Sein und Zeit* jedoch nur wenige Hinweise zur ›Fürsorge‹ als authentischer Form des Verhaltens zu anderen,[36] während er im Blick auf gesellschaftliche, durch soziale Normen koordinierte Sozialität auf die kollektivistische Figur des *Volkes* ausweicht[37]. Spätestens an diesem Punkt jedoch zeigt sich, dass Heidegger Authentizität in *Sein und Zeit* nicht nur formal, sondern *monologisch*, als einen exklusiven Selbstbezug denkt, der sich zwar vom einzelnen Individuum auf ein Kollektiv übertragen lässt, der aber den Weg zu koordinierten Formen von Sozialität und zu einem aus eigener Freiheit ›modifizierten Ergreifen‹ faktischer Lebensmöglichkeiten einer gemeinsamen Welt versperrt. Und dieses Problem einer monologisch gedachten ›Eigentlichkeit‹ wird in *Sein und Zeit* durch Heideggers Tendenz verfestigt, dem solitären Dasein seiner vorgängigen Kontextualisierung zum Trotz einen souveränen Welt-Entwurf zuzuschreiben und das Projekt einer Fundamentalontologie damit an einen »Hyper-Cartesianismus«[38] zurückzubinden.[39] Die unbestimmte und selbstbezügliche Stimmung der Angst, die nach Heideggers Analyse doch die Faktizität (und damit Kontextualität) des ›vereinzelten‹ Selbst erschließen soll, verweist daher letztlich auf dieses als den einen *Ursprung*, der der *Struktur* des In-der-Welt-seins noch vorausliegt.[40]

---

[36] Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, § 26. Solche ›Fürsorge‹ ist bei Heidegger allerdings nicht auf Gegenseitigkeit angelegt, sondern wird vom Verhalten je individuellen authentischen Lebens her gedacht.

[37] Vgl. Ebd., § 74 und Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität [1933], in: Ders., Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (Gesamtausgabe 16), Frankfurt 2000, 107–117.

[38] Thomas Rentsch, Negativität und praktische Vernunft, Frankfurt 2000, 39.

[39] Dies hat auch für das *fundamentalontologische* Projekt von *Sein und Zeit* desaströse Folgen, weil Heidegger auf dieser Grundlage den Sinn von Sein an die ›Horizonte‹ der Zeitlichkeit zurückbindet, in denen sich das welt-konstitutive Dasein Sein *repräsentiert* – was auf eine repräsentationalistische Bedeutungstheorie zurückführt, wie sie Heidegger eigentlich überwinden wollte.

[40] Die Spuren dieser (neukantianischen) ›Logik des Ursprungs‹ zeigen sich noch beim späten Heidegger, indem nun das Sein statt des Daseins als ›Ursprung‹ ausgezeichnet wird.

3. Die ›Bedrängnis‹ der Parusie und das authentische Leben im Glauben: Zu Heideggers früher Paulus-Lektüre

Heideggers Analyse der Angst und ihrer Bedeutung für ein authentisches Leben in *Sein und Zeit* schöpft aus vielen Quellen. In einer Fußnote verweist Heidegger selbst auf die »christliche Theologie« und nennt Augustins Konzept des *timor castus*, Luthers Kommentar zum Buch Genesis und Kierkegaards *Der Begriff Angst*.[41] Eine Quelle, die Heidegger nicht nennt, ist seine Auseinandersetzung mit der Theologie des Paulus in der frühen Freiburger Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (1920/21).[42] Diese Paulus-Lektüren sind jedoch für das Verständnis der späteren Überlegungen in *Sein und Zeit* – und im Blick auf gegenwärtige Möglichkeiten ihrer philosophischen und theologischen Rezeption – besonders instruktiv. Als ›religionsphilosophisch‹ können diese frühen Überlegungen dabei nur mit Einschränkungen gelten – jedenfalls dann, wenn man Religionsphilosophie als kritische Hermeneutik religiöser Lebensformen versteht, die deren interne Rationalität in philosophischem Horizont erkundet. Denn Heideggers Paulus-Lektüre dokumentiert nicht nur sein Ringen mit der eigenen theologischen Herkunft, das ihn mitunter als Theologen sprechen lässt.[43] Vor allem aber geht es ihm als Philosoph darum, das urchristliche Leben, wie es in den paulinischen Texten zugänglich wird, gerade nicht als spezifisch religiöse Lebensform zu analysieren, sondern als *Paradigma* menschlichen Lebens überhaupt auszuweisen. Dabei kommt es aus Heideggers Sicht darauf an, das Leben der ersten Christen nicht als historische ›Gegebenheit‹ zu verstehen, die sich als *Objekt* historischer Erkenntnis fassen ließe.[44] Ziel einer *Phänomenologie* der Religion muss es nach Heideggers Überzeugung vielmehr sein, das urchristliche Leben in seinem *Vollzug* zu explizieren. Und eben dazu bieten Briefe des Paulus nach Heidegger einen ausgezeichneten Zugang, weil diese

[41] Heidegger, Sein und Zeit, 190, Anm. 1.

[42] Martin Heidegger, Einleitung in die Phänomenologie der Religion [1920/21], in: Ders., Phänomenologie des religiösen Lebens (Gesamtausgabe 60), Frankfurt a.M. 1995, 1–156. Vgl. zur Interpretation auch Dominic Kaegi, Die Religion in den Grenzen der bloßen Existenz. Heideggers religionsphilosophische Vorlesungen von 1920/21, Internationale Zeitschrift für Philosophie 1 (1996), 133–149.

[43] Unter dem Einfluss von Luther, Kierkegaard und Overbeck zielen Heideggers Überlegungen auch auf eine Überwindung der seine theologischen Studienjahre prägenden neu-scholastischen Metaphysik.

[44] Wie dies nach Heidegger etwa in Ernst Troeltschs Religionsphilosophie geschieht.

einen genuinen Ausdruck »urchristliche[r] Lebens*erfahrung*«[45] darstellen, der noch nicht durch die objektivierenden und platonisierenden Tendenzen späterer Theologie- und Philosophiegeschichte verfälscht ist.[46] Um sicherzustellen, dass sich die philosophische Explikation dieser Briefe nicht an isolierten Inhalten urchristlicher Lebenserfahrung festmacht, sondern auf deren Vollzug fokussiert bleibt, nimmt Heidegger das wesentliche Ergebnis seiner Analysen im Sinne einer ›formalen Anzeige‹ vorweg: »Die christliche Religiosität lebt die *Zeitlichkeit* als solche.«[47] Wie ist dies zu verstehen?

(Ur)christliches Leben, so hebt Heidegger in seiner Exegese des 1. Thessalonicherbriefs hervor[48], vollzieht sich in Erwartung der *Parusie*, der eschatologischen Wiederkunft Christi, und darin in einer »absoluten Bedrängnis (θλίπσις), die zum Leben der Christen selbst gehört.«[49] ›Bedrängend‹ ist die Parusie Christi nach Heideggers Analyse allerdings *nicht* als das kommende Ereignis einer ›objektiven‹ Zukunft. Ein Leben im Glauben würde sich in dieser Perspektive durch den Glauben *an* das zukünftige Ereignis der Parusie (und andere spezifisch christliche Inhalte) auszeichnen, und die zum christlichen Leben gehörende ›Bedrängnis‹ wäre dann als Folge dieses Glaubens zu beschreiben. Nach Heideggers Interpretation jedoch ist christlicher Glaube (allein) als eine bestimmte *Art und Weise* des Lebensvollzugs zu verstehen und die urchristliche Erwartung der Parusie daher als Ausdruck der Einsicht, dass dieser Lebensvollzug eine ›Bedrängnis‹ *ist*. Und eine ›Bedrängnis‹ ist das Leben im Glauben, weil man es nur ›haben‹ kann, indem man es unausweichlich immer neu *vollzieht*. Aus diesem Grund, so Heidegger, weist Paulus die Frage der Thessalonicher nach dem ›Wann‹, dem kommenden Zeitpunkt der Parusie entschieden ab und verweist sie stattdessen zurück auf den gegenwärtigen Vollzug ihres Lebens im »*Wie* der christlichen Lebenshaltung«.[50] Und genau dieses ›Wie‹ christlichen Lebens ist nach Heideggers Interpretation das, was die Christen in

[45] Heidegger, Einleitung, 80; meine Herv.

[46] Die Paulus-Briefe bilden daher für Heidegger den geeigneten Ausgangspunkt für die »*Destruktion* der christlichen Theologie und der abendländischen Philosophie« (Ebd., 135), deren Ontologie der Vorhandenheit es aus seiner Sicht phänomenologisch zu überwinden gilt.

[47] Heidegger, Einleitung, 80; meine Herv.

[48] Neben diesem werden der Galaterbrief und der (pseudo-paulinische) 2. Thessalonicherbrief Gegenstand der Heidegger'schen Analyse.

[49] Heidegger, Einleitung, 97.

[50] Ebd., 95; meine Herv. »Das Wann ist bestimmt durch das Wie des Sich-Verhaltens, dies ist bestimmt durch den Vollzug der faktischen Lebenserfahrung in jedem ihrer Momente« (Ebd., 106).

Thessaloniki mit der Verkündigung des Paulus angenommen haben – weshalb sie Paulus in seinem Brief nicht nur auf die Erwartung der Parusie, sondern zugleich auf ihr ›Gewordensein‹ verweist. Auch dieses ›Gewordensein‹ ist dabei Heidegger zufolge kein Ereignis einer ›objektiven‹ Vergangenheit, sondern bestimmt als Annahme der Art und Weise christlichen Lebens dessen gegenwärtigen Vollzug. Dass die urchristliche Lebenserfahrung ›die Zeitlichkeit als solche‹ lebt heißt daher für Heidegger, dass im Horizont der Parusie (›Zukunft‹) die durch die paulinische Verkündigung eröffnete Möglichkeit der christlichen Lebensweise (›Vergangenheit‹) je aktuell ergriffen und gelebt wird (›Gegenwart‹). Dass sich christliches Leben nicht (nur) *in* der Zeit, sondern *als* Zeitlichkeit vollzieht und nur in diesem unausweichlichen Vollzug ›gehabt‹ werden kann, macht seine Ungesichertheit aus, wie sie in der (Befindlichkeit der) ›Bedrängnis‹ erschlossen ist. Zugleich jedoch ist dieses zeitliche ›Wie‹ christlichen Lebensvollzugs nach Heideggers Interpretation durch ein »glaubendes Wissen«[51] ausgezeichnet,[52] in dem die Christen in Thessaloniki sich in ihrem zeitlichen Lebensvollzug *verstehen* – und in diesem (angemessenen) Verständnis ›haben‹ sie sich *selbst*. Die urchristliche Lebenserfahrung ist daher nach Heideggers Darstellung ein authentisches Leben im Glauben.

Als authentischer Lebensvollzug steht die urchristliche Lebenserfahrung nach Heideggers Paulus-Analyse im Kontrast zu jeder Tendenz, das eigene Leben im Rekurs ›objektive‹ Gegebenheiten zu sichern, die dem ›bedrängenden‹ Vollzug der eigenen Zeitlichkeit scheinbar enthoben sind. Im 1. Thessalonicherbrief wird diese Tendenz aus Heideggers Sicht durch diejenigen repräsentiert, die nach »›Frieden und Sicherheit‹ im faktischen Leben«[53] streben, indem sie ›weltliche‹ *Inhalte* ihrer Erfahrung zu einem von ihrem zeitlichen Lebensvollzug unabhängigen ›Halt‹ verabsolutieren. Und diese Sicherungsstrategie des Unglaubens betrifft auch die Erwartung der Parusie, die nun als noch ausstehendes Datum einer ›objektiven‹ Zukunft missverstanden und daher in ihrer Bedeutung für den eigenen Lebensvollzug in seiner Zeitlichkeit verkannt wird. Gerade darin erweist sich der Unglaube Heidegger zufolge als Gestalt der Selbstentfremdung. Die ihr Leben im Unglauben leben, können

[51] Ebd., 101.

[52] Mit diesem Ansatz beim ›glaubenden Wissen‹ erweisen sich Heideggers Paulus-Analysen als Ausdruck des von Heidegger verfolgten phänomenologischen Programms, das er in seinen frühen Vorlesungen als ›Hermeneutik der Faktizität‹ (*genitivus objectivus* und *subjektivus*) annonciert: Als Verstehen desjenigen Verstehens, in dem sich das faktische menschliche Leben selbst versteht.

[53] Heidegger, Einleitung, 103 (als Auslegung von 1 Thess 5, 3).

sich angesichts der Parusie »nicht retten, weil sie sich selbst nicht haben, weil sie das eigene Selbst vergessen haben«[54]. Diese Tendenz zur ungläubigen Selbstsicherung lässt sich nach Heideggers Analyse allerdings nicht auf die distinkte Gruppe der ›Ungläubigen‹ eingrenzen, sondern gehört zum Normalzustand menschlichen Lebens. Für die Christen in Thessaloniki bildet sie daher nicht nur eine ständige Versuchung, vielmehr gehört es zu ihrem ›glaubenden Wissen‹, dass sie ihren authentischen Lebensvollzug nicht aus sich selbst heraus gewinnen können. Denn im Kontext der »abfallende[n] Lebenstendenz«[55] des Unglaubens ist ein authentisches Leben im Glauben nur möglich als *Umkehr* von den ›götzenhaften‹ Sicherungsinstanzen zum (wahren) Gott[56], und eine solche Umkehr wird erst möglich durch die paulinische *Verkündigung* der Parusie Christi: Der Glaube kommt aus dem Hören.[57]

An diese Skizze von Heideggers früher Paulus-Auslegung lassen sich drei Beobachtungen anschließen. *Zum einen* fällt auf, dass Heidegger die in den paulinischen Briefen artikulierte urchristliche Lebenserfahrung in der Tat als *Paradigma* faktischen menschlichen Lebens liest – wozu die *spezifisch* religiösen Inhalte durch Formalisierung ›säkularisiert‹ werden müssen. Daher beginnt Heidegger seine religionsphänomenologische Vorlesung zwar mit der – richtigen – Einsicht, dass sich die inhaltlichen Bestimmungen einer Lebensform (ihr ›Gehaltssinn‹ und ›Bezugssinn‹) nur im pragmatischen Kontext ihres Vollzugs angemessen explizieren lassen (›Vollzugsssinn‹).[58] Indem er das Leben im Glauben dann aber als Paradigma (authentischen) menschlichen Lebens überhaupt liest, werden ›Gehalts-‹ und ›Bezugssinn‹ christlichen Lebens zu Chiffren, die allein den formalen ›Vollzugssinn‹ menschlicher Zeitlichkeit artikulieren. *Deshalb* besteht die Auszeichnung authentischen Lebens im Glauben in Erwartung der Parusie Christi in der ›Bedrängnis‹ seines Vollzugs, nicht aber in der *Hoffnung* auf die Gabe eschatologischer Erlösung. Die philosophische Pointe von Heideggers Paulus-Lektüre ist eine »eschatology withouth eschaton«[59].

Zum anderen dürfte deutlich sein, dass in Heideggers Auseinandersetzung mit Paulus zentrale Motive der Daseinsanalytik von *Sein und Zeit* präfiguriert werden: Die ›Bedrängnis‹ christlichen Lebens weist

[54] Ebd.
[55] Ebd., 113.
[56] Ebd., 97 (als Auslegung von 1 Thess 1, 9f.).
[57] Vgl. ebd., 71 (in Bezug zu Gal 3, 2; Röm 10, 11ff.).
[58] Vgl. ebd., 62–64.
[59] Judith Wolfe, Heidegger's Eschatology. Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work, Oxford 2013, 3.

voraus auf die *Angst*, die Zeitlichkeit urchristlicher Lebenserfahrung auf die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins, die Unterscheidung von Glauben und Unglauben auf die Differenz von ›Eigentlichkeit‹ und ›Uneigentlichkeit‹, die Umkehr zum Glauben auf das Konversionsgeschehen als Anfang authentischen Lebens in *Sein und Zeit*, die Verkündigung des Paulus als äußerer Anlass dieser Umkehr auf den ›schweigenden Ruf‹ des Gewissens. Vor diesem Hintergrund betrachtet ist die Daseinsanalytik von *Sein und Zeit* nicht nur, aber eben auch eine säkularisierte Version paulinischer Theologie.

Und schließlich ist auffällig, dass die Gestalt authentischen Lebens, die Heidegger in seinem philosophischen Zugriff auf Paulus gewinnt, *nicht* durch die monologische Zuspitzung der ›Eigentlichkeit‹ geprägt ist, die seine Analysen in *Sein und Zeit* belastet. Die paulinische Verkündigung, wie sie in seinen Briefen sprachlich artikuliert ist, analysiert Heidegger als eine Form ›eigentlicher‹ Kommunikation jenseits des *Sein und Zeit* prägenden Totalverdachts des ›Geredes‹ gegenüber *jeder* sprachlichen Vermittlung. Und der christliche Lebensvollzug der Gemeinde in Thessaloniki erscheint in Heideggers Darstellung als eine Form authentischer Sozialität, deren ›Bedrängnis‹ gerade nicht ›vereinzelt‹.

4. Angst und ›Eigentlichkeit‹: Philosophische und theologische Perspektiven *nach* Heidegger

Heideggers Überlegungen zum Zusammenhang von Angst und ›Eigentlichkeit‹ lassen sich philosophisch gerade dann produktiv rezipieren, wenn man sie nicht ›existenzialistisch‹, als ›Aufruf zur Eigentlichkeit‹ missversteht. Und ein Blick auf Heideggers frühe Paulus-Lektüren (und andere Vorlesungen aus der Vorgeschichte von *Sein und Zeit*) ist für eine solche Rezeption durchaus instruktiv. Denn zwar können Heideggers frühere Überlegungen in ihrem oft tentativen Charakter die systematisierten Analysen in *Sein und Zeit* nicht ersetzen. Wohl aber können sie deutlich machen, dass die monologische Zuspitzung der ›Eigentlichkeit‹ in *Sein und Zeit* kein notwendiges Implikat der Heidegger'schen ›Hermeneutik der Faktizität‹ darstellt, sondern eine problematische Verkürzung, die den überzeugenderen Aspekten Heidegger'schen Denkens zuwiderläuft. Gerade indem sie authentische Formen von (sprachlicher) *Kommunikation* und *Sozialität* in Blick nehmen, die in *Sein und Zeit* aus dem Blick geraten, bieten die frühen Paulus-Lektüren (und andere frühe

Vorlesungen[60]) (zusätzlichen) Anlass, Heideggers Verständnis von Authentizität in diese – im weiteren Sinne *politische* – Richtung weiterzudenken. So lässt sich etwa Heideggers Verständnis menschlicher Freiheit als kontextualisiertes und daher nicht-souveränes ›Seinkönnen‹ zu einem Konzept sozialer Freiheit vertiefen, demzufolge die Freiheit des menschlichen Selbst nur im *Miteinander* mit anderen zu haben ist – und gerade deshalb als Grundlage einer ›eigentlichen‹, in dieser Freiheit gründenden Politik zu gelten hat.[61] Und erst aus der in Heideggers Angst-Analyse herausgestellten Kontingenz dieses ›Seinkönnens‹ in seiner radikalen Unbestimmtheit ergibt sich aus einer solchen Perspektive die Möglichkeit und Notwendigkeit der Gestaltung des politischen Raums, in der zwischen authentischen und nicht-authentischen Formen zu unterscheiden ist.[62]

Eine *theologische* Rezeption der Heidegger'schen Überlegungen sollte die Einsicht, dass Heidegger tragende Motive von *Sein und Zeit* durch die Formalisierung und Säkularisierung paulinischer Theologie gewinnt,[63] als Warnung vor einer allzu direkten Adaption verstehen. Der Versuch zumal, Heideggers Daseinsanalytik aus *Sein und Zeit* als ›neutrale‹ – und dabei überraschend ›passende‹ – philosophische Grundlage theologischer Reflexion in Anspruch zu nehmen,[64] erweist sich im Licht dieser Einsicht als Selbsttäuschung, die darauf hinausläuft, Heideggers Formalisierung christlicher

[60] Vgl. zu solchen ›proto-politischen‹ Dimensionen der frühen Vorlesungen Heideggers insgesamt Ferdinando G. Menga, Ausdruck, Mitwelt, Ordnung. Zur Ursprünglichkeit einer Dimension des Politischen im Anschluss an die Philosophie des frühen Heidegger, Paderborn 2018.

[61] Vgl. Hannah Arendt, Freiheit und Politik, in: Dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, München 1994, 201–226. Zu einer solchen ›Sozialisierung‹ des Heidegger'schen Ansatz würde es dann auch gehören, das Konzept der Authentizität von Heideggers Entscheidungsrhetorik zu befreien und in ein graduelles ›Mehr oder weniger‹ zu überführen.

[62] Vgl. zu einer solchen sozialtheoretischen und politischen Lektüre der Heidegger'schen Daseinsanalytik die instruktiven Überlegungen bei Jan Slaby und Gerhard Thonhauser, Heidegger and the Affective (Un)Grounding of Politics, in: Christos Hadjioannou (Hg.), Heidegger on Affect, Cham 2019, 265–289 und Meike Siegried, Subjektivität ohne Souveränität? Politisches Denken im Ausgang von Heideggers Freiheitsbegriff(en), in: Paul Sörensen/Nikolai Münch (Hg.), Politische Theorie und das Denken Heideggers, Bielefeld 2013, 43–60.

[63] Schon vor der Publikation der frühen Paulus-Analysen 1995 ist dies wachen Leserinnen und Lesern natürlich nicht entgangen. Erst anhand dieser Texte lässt sich dieser Vorgang der Säkularisierung jedoch konkret nachvollziehen.

[64] Wie dies Heidegger jedenfalls zeitweise selbst empfehlen konnte (vgl. Martin Heidegger, Phänomenologie und Theologie [1927], in: Ders., Wegmarken, Frankfurt a.M. 1967, ^{3}1996, 45–78).

Motive theologisch wieder zu ent-formalisieren.[65] Heideggers Daseinsanalytik eignet sich nicht zur philosophischen Grundlegung christlicher Theologie, die in ihrer Explikation der *libertas Christiana* ohnehin keine philosophische Fundierung braucht und gegen Heidegger darauf bestehen wird, dass das Selbst des Glaubens seine Freiheit *extra se* findet und ein Leben im Glauben daher theologisch als Gabe Gottes gedacht werden muss. In der Einsicht aber, dass solcher Glaube auch im ›Mut zum (eigenen) Sein‹ seinen Ausdruck finden kann und sollte,[66] kann sich Theologie auch von Heideggers Konzept authentischen Lebens bestärken lassen. Vor allem jedoch ist Heideggers kritische Diagnose theologisch ernst zu nehmen, dass ›uneigentliche‹ Formen menschlichen Lebens nicht zuletzt auf Strategien der Selbstsicherung beruhen, in denen menschliches ›Seinkönnen‹ in seiner Kontingenz verdeckt wird. Denn bereits in seiner frühen Paulus-Lektüre hebt Heidegger hervor, dass eine solche ›uneigentliche‹ Selbstsicherung auch *religiöse* Formen annehmen kann. Im Versuch, der ›Bedrängnis‹ des eigenen Lebensvollzugs zu entfliehen, kann *Gott* zu einem höchsten Seienden vergegenständlicht und dadurch zu einem menschlich verfügbaren ›Halt‹ werden, der von der Kontingenz eigener Freiheit entlastet.[67] Von dieser kritischen Einsicht, in der sich Heideggers spätere Diagnose einer ›onto-theo-logischen Verfassung der Metaphysik‹ bereits ankündigt,[68] kann sich christliche Theologie daran erinnern lassen, die Gewissheit des Glaubens nicht als Sicherstellung menschlichen Lebens zu denken – und Gott nicht als höchstes Seiendes, sondern als Wirklichkeit, die menschlichem ›Seinkönnen‹ neue Möglichkeiten eröffnet, die es ohne sie nicht gäbe. Zu diesen Möglichkeiten würde dann nicht eine pauschale Überwindung der Angst gehören – die den Verdacht

[65] Vgl. John D. Caputo, Demythologizing Heidegger, Bloomington, IN 1993, 169–185.

[66] Vgl. Paul Tillich, The Courage to Be [1952], in: Ders., Writings on Religion / Religiöse Schriften (Main Works / Hauptwerke 5), Berlin 1988, 141–230, v.a. 221–224.

[67] Vgl. Heidegger, Einleitung, 122f. Geradezu konfessorisch kommentiert Heidegger: »Das ist Blasphemie! Gott ist nie ein ›Halt‹.« (Ebd., 122). Diese Kritik bildet dann ein Hauptmotiv von Heideggers früher Auseinandersetzung mit Augustin (vgl. Martin Heidegger, Augustinus und der Neuplatonismus [1921], in: Ders., Phänomenologie des religiösen Lebens (Gesamtausgabe 60), Frankfurt a.M. 1995, 157–299 und zur Interpretation Markus Höfner, Ist ›ewiges Leben‹ inhuman? Philosophische Augustin-Lektüren bei Martin Heidegger und Paul Ricoeur, in: Günter Thomas/Markus Höfner (Hg.), Ewiges Leben. Ende oder Umbau einer Erlösungsreligion?, Tübingen 2018, 195–219, hier 196–208).

[68] Vgl. Martin Heidegger, Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik [1956/57], in: Ders., Identität und Differenz (Gesamtausgabe 11), Frankfurt a.M. 2006, 51–79.

einer Flucht vor der Kontingenz der Freiheit nicht zu Unrecht auf sich zöge –, wohl aber ein in Orientierung an Gott qualifizierter Umgang mit Angst und Ängsten.

– Dr. Markus Höfner ist geschäftsführender Oberassistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Theologische Fakultät, Universität Zürich. Zu seinen Arbeitsgebieten gehören Religionsphilosophie und Dogmatik, insbesondere Theologie der Kirche und Theologie des Gebets.

»Du wirst essen und nicht satt werden…« Die Angst vor dem Hunger[1]

Sara Kipfer

Hunger ist vermutlich das kontinuierlichste Problem, mit dem sich Menschen durch alle Zeiten hindurch auseinandersetzen mussten. Entsprechend zählt »Hungersnot« zu den mächtigsten, durchdringendsten und (wohl) emotionalsten Wörtern des historischen Vokabulars.[2] Auch in der Hebräischen Bibel ist das Thema stark emotional aufgeladen. Dies macht es schwierig, wenn nicht sogar unmöglich, überhaupt zu definieren, was in den Texten mit »Hunger« beziehungsweise »Hungersnot« gemeint ist. Wie lange muss eine Trockenheit andauern, bis sie als Bedrohung wahrgenommen wird? Welche Rolle spielen nicht nur die Niederschlagsmenge (sog. meteorologische Dürre), sondern auch der Zeitpunkt des Niederschlags (sog. landwirtschaftliche Dürre), eine kriegerische Zerstörung, soziale Ungerechtigkeit, Probleme in Zusammenhang mit der Vorratsbildung, Heuschreckenschwärme, Überschwemmungen oder Getreidekrankheiten? Wie – wenn überhaupt – schlägt sich die Erfahrung des Hungers in den biblischen Texten nieder?[3]

Es ist nicht nur diese Multikausalität, die zu unterschiedlichen Katastrophenwahrnehmungen führt und die Thematisierung von historischen Hungersnöten in den biblischen Texten erschwert, sondern entscheidend ist auch, dass Hungersnöte – anders als Erdbeben

[1] Diese Publikation ist Teil meines Habilitationsprojektes und wird gefördert durch den Europäischen Sozialfonds sowie durch das Ministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst Baden-Württemberg. Vgl. die wesentlich ausführlichere englische Publikation: Sara Kipfer, »You ate, but you never have enough…«: Fear of Famine and Food Shortage in the Hebrew Bible and the Ancient Near East, in: Welt des Orients (im Druck).

[2] See David Arnold, Famine. Social Crisis and Historical Change, Oxford 1988, 5: »Famine is one of the most powerful, pervasive, and arguably one of the most emotive words in our historical vocabulary and that in itself makes it all more difficult to isolate its meaning and wider significance.«

[3] Luzia Sutter-Rehmann, Wut im Bauch. Hunger im Neuen Testament, Gütersloh 2014, betont die Schwierigkeit aus den neutestamentlichen Texten etwas über Hungersnöte zu erfahren und entwirft eine Hermeneutik, »die Hinweise auf Hunger aufspürt und Verbindungen sichtbar macht, auch wenn im Text nicht explizit von Hunger geredet wird« (ebd., 15). Trotz der vier von ihr definierten *text marker* – Reden über das Essen, Schweigen über den Hunger, emotionale Unruhe (dazu zählt insbesondere die Wut) und Verweise auf die Tora (ebd., 109) – bleibt dieser Textzugang spekulativ.

oder Überschwemmungen – auch schleichend auftreten können und nicht selten in Kombination mit anderen Katastrophen – etwa kriegerischer Zerstörung – erfahren werden. Aus diesem Grund sind die Risikoeinschätzungen sehr vielfältig. Mit der diffusen Gefährdungswahrnehmung geht die Angst vor einer unkontrollierbaren Bedrohung einher.

Für die meisten Menschen in Europa ist Hunger eine weit entfernte Katastrophe, die in ihren Bildern und Resonanzen einer vergangenen Welt angehört.[4] Erst in den vergangenen Jahren hat sich dieses Bewusstsein wieder geändert. Mit den sich anbahnenden oder tatsächlich eingetretenen Handelskriegen zwischen den USA und anderen Ländern der Welt und mit der durch die Dürren (2003, 2010, 2013, 2015 und insbesondere 2018) in Europa »wahrnehmbar« gewordene Klimaveränderung, wurde deutlich, dass Ernährungssicherheit auch in Europa keine Selbstverständlichkeit ist. Der anthropogen verursachte Klimawandel prägt – spätestens seit dem Hitzesommer 2018 in Europa und der Gründung der *#FridaysForFuture* im August des gleichen Jahres – den gesellschaftlichen und politischen Diskurs. Geäussert werden nicht nur politische Forderungen und konkrete Massnahmen, sondern es macht sich auch eine diffuse Angst in der Bevölkerung breit.[5] In zahlreichen Ländern wird mittlerweile der Klimawandel als grösste Gefahr angesehen – gefolgt von islamistischen Terrorgruppen und Cyber-Attacken.[6] Die Angst vor extremen Klimaereignissen und einer globalen Klimaveränderung ist in der breiten Bevölkerung angekommen, so dass gelegentlich sogar von »Klimatrauma« mit den Symptomen einer *prä*traumatischen Belastungsstörung die Rede ist.[7] Angst war und ist ein wichtiger

[4] Vgl. ausführlich dazu Brian Murton, Art. VI.4 Famine, in: The Cambridge World History of Food, Vol. 2, hg. v. Kenneth F. Kiple/Kriemhild Coneè Ornelas, Cambridge/New York et al. 2000, 1411–1427; Evan D. G. Fraser/Andrew Rimas, Empires of Food. Feast, Famine, and the Rise and Fall of Civilizations, Berkeley 2010.

[5] Arnold, Famine, 1: »Although for most people in the present-day western world famine is a distant hunger, more Old Testament than contemporary in its images and resonances, the prospect of famine on a massive, possibly global, scale still haunts our collective fears and imagination.«

[6] Pew Research Center, Jacob Poushter/Christine Huang, Climate Change Still Seen as the Top Global Threat, but Cyberattacks a Rising Concern, https://www.pewresearch.org/global/2019/02/10/climate-change-still-seen-as-the-top-global-threat-but-cyberattacks-a-rising-concern/ (16.12.2019).

[7] Vgl. ausführlich zum Begriff »Klimatrauma« und seinen unterschiedlichen Anwendungen: Sara Kipfer, Klimakatastrophen wahrnehmen, deuten und bewältigen. Jer 14* und Joel 1-2* als Klage anlässlich einer Dürre, in: Alttestamentliche Exegese im Lichte der Traumaforschung, hg. v. Dorothea Erbele-Küster/Nikolett Móricz/Manfred Oeming, (im peer review).

politischer, sozialer, religiöser und gesellschaftlicher Motor[8] und es lohnt sich daher die Muster mit denen in der Hebräischen Bibel, die Angst vor dem Hunger geschürt, beziehungsweise bewältigt wurde, zu analysieren und nach Ähnlichkeiten und Unterschieden im gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskurs zu fragen.[9]

In den Prophetenbüchern ist die Angst vor extremen Klimaereignissen, insbesondere dem ausbleibendem Niederschlag und damit zusammenhängenden Hungersnöten, allgegenwärtig – wenn auch lediglich selten explizit.[10] Zwar werden Hungersnöte in den Prophetenbüchern gelegentlich als aktuelle Krisen und alltägliche Erfahrung beschrieben, viel häufiger findet jedoch die Hungersnot als künftige drohende Katastrophe Erwähnung.[11] Aber auch die Gefährdungswahrnehmung sagt etwas aus über die tatsächlichen historischen Ereignisse – allerdings ist sie stark kontextuell geprägt und nicht so einfach zu verstehen und einzuordnen. Unter dieser Prämisse sollen die Texte im Folgenden – bei aller Vorsicht – auf besondere Bedingungen und Erfahrungskonstellationen hin analysiert und als Gestaltwerdung von Lebensvorgängen und sprachlicher Bewältigung gelebten Lebens betrachtet werden.[12]

Die Kommunikationsstruktur in den Texten ist dabei von entscheidender Bedeutung: Mit dem Hunger wird in den Prophetenbüchern immer wieder gedroht. Umgekehrt wird aber auf die

---

[8] Vgl. Martha C. Nussbaum, The Monarchy of Fear. A Philosopher Looks at Our Political Crisis, New York 2018.

[9] Selbstverständlich kann dies in dem beschränkten Rahmen lediglich sehr skizzenhaft geschehen.

[10] Ausnahmen sind etwa Ez 4,16 und 12,18f., wo gesagt wird, dass Menschen in Sorge (דְּאָגָה) essen und trinken.

[11] Ähnlich hat Seth Richardson, Obedient Bellies: Hunger and Food Security in Ancient Mesopotamia, in: Journal of the Economic and Social History of the Orient 59 (2016), 750–792, hier 770, dies auch für mesopotamische Texte festgehalten: »In sum, expressions describing food shortages in omens, curses, literary-historical, and administrative texts in particular contexts cannot be depended on as descriptive of actual crises and everyday realities.« Und er führt aus: »Even as one concedes that many euphemic and idiomatic references to hunger are not documentary, the infusion of the topic into poetic and administrative language shows that the motif of hunger gave conceptual shape to social hopes and fears, continuously animating the contingent disasters which were the *raison d'être* for administration itself.«

[12] So die Forderung des früheren Zürcher Alttestamentlers Odil Hannes Steck, Welt und Umwelt, Stuttgart u.a. 1978, 45: »Sie [die biblisch-historische Exegese] darf sich nicht auf Analyse und Deskription erklärungsbedürftiger Sätze beschränken, sondern muß biblische Texte historisch in ihr dynamisches Lebensumfeld mit besonderen Bedingungen und Erfahrungskonstellationen betten und sie als Gestaltwerdung von Lebensvorgängen und als sprachliche Bewältigung gelebten Lebens sehen.«

kollektive Angst[13] und den existierenden Hunger reagiert und eine wunderbare Zukunft jenseits der harten Realität versprochen. Im Folgenden stehen Texte im Vordergrund, die eine Hungersnot als ein mögliches künftiges Ereignis im Blick haben und daher auch als mögliche Bedrohung und Auslöser von Angst verstanden werden können, beziehungsweise die die Vermittlung von Trost und Hoffnung zum Gegenstand haben. Es geht dabei in erster Linie um die Frage, was für Ängste und Befürchtungen konkret geschürt werden und welche Bewältigungsstrategien umgekehrt die Texte im Umgang mit Angst aufzeigen. In einem ersten Schritt werden einerseits Gerichtsworte und Anklagen als Teil der Unheilsprophetie (auch als *Schelt- und Drohwort* bekannt), zum anderen sogenannte »Vertragsflüche«, die sich sowohl in der Hebräischen Bibel als auch in aramäischen Texten (9./8. Jh. v.Chr.) finden, näher beleuchtet. In einem zweiten Schritt werden anschließend Beispiele aus der Heilsprophetie präsentiert, die genau diese Formulierungen aufnehmen und aus den Drohungen, Heilszusagen machen. Abschließend sollen das Verhältnis von Dystopie und Utopie[14] und der entsprechende Umgang mit der Angst vor dem Hunger näher beleuchtet werden.

[13] Vgl. zur kollektiven Angst Elisabeth Wagner-Durand, Beyond texts? Potentials and Limitations of a Holistic Approach to Collective Fear in Mesopotamia/ANE, in: WdO (im Druck). Vgl. zur Emotion »Angst« in der Hebräischen Bibel generell Sara Kipfer, Angst, Furcht und Schrecken. Eine kognitiv-linguistische Untersuchung einer Emotion im Biblischen Hebräisch, in: JNSL 42 (2016), 15–79 und Sara Kipfer, Art. »Furcht (Erschrecken, Ehrfurcht, Gottesfurcht / Gottesfürchtige)«, in: Wibilex, hg. v. Michaela Bauks/ Klaus Koenen/Stefan Alkier, 2017, http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/18774/ (10.5.2020).

[14] Vgl. Ágnes Heller, Von der Utopie zur Dystopie. Was können wir uns wünschen?, Wien/Hamburg 2016, 17: »Utopien sind Schöpfungen der Einbildungskraft verbunden mit bestimmten Ansichten einer Zeit und der Leidenschaft der Hoffnung. Dystopien sind Schöpfungen der Einbildungskraft in Verbindung mit bestimmten Ansichten der Zeit und der Leidenschaft der Furcht. Da alle gesunden Menschen überall und immer Hoffnung und Furcht empfinden, hängt der Unterschied zwischen Utopien und Dystopien von den herrschenden Ansichten ab.«

1. Die Angst vor dem Hunger in der Unheilsprophetie und in Vertragstexten

In der Unheilsprophetie und in Vertragstexten werden ähnliche Formulierungen verwendet. Beide greifen sie auf sogenannte »Nichtigkeitsflüche« (englisch: »*futility curses*«) zurück.[15] Diese »Nichtigkeitsflüche« zielen darauf ab, menschliche Handlungen als vergeblich zu charakterisieren. Sie bestehen jeweils aus einem ersten Satz (Protasis), der eine Handlung beschreibt, und werden gefolgt von einem zweiten Satz (Apodosis), in der die Handlung verneint beziehungsweise deren Unwirksamkeit betont wird (durchgängig mit »aber nicht« ולא eingeleitet). Ferner kann die Vergeblichkeit auch durch die Struktur maximalen Aufwand für minimalen Gewinn (ebenfalls mit »aber nicht« ולא eingeleitet) thematisiert werden.[16] Während im Fall der Unheilsprophetie der Hunger als unweigerliche Konsequenz vorhergesagt wird, wird in den Vertragstexten eine Hungersnot lediglich im Falle eines Vertragsbruchs als mögliches künftiges Ereignis angedroht und es fehlt das anklagende Element.[17] Einer der charakteristischen Texte, der auf so einen »Nichtigkeitsfluch« zurückgreift, ist Micha 6,9-15.[18]

Micha 6,9-15

V. 9 Jhwhs Stimme ruft der Stadt:	קוֹל יְהוָה לָעִיר יִקְרָא
Klugheit ist es, deinen Namen zu fürchten [MT »sehen«]	וְתוּשִׁיָּה יִרְאֶה שְׁמֶךָ
Hört, Stamm und »Stadtversammlung«.	שִׁמְעוּ מַטֶּה וּמִי יְעָדָהּ׃

[15] Der Terminus geht auf Delbert R. Hillers, Treaty-curses and the Old Testament Prophets, Rome 1964, 28, zurück. Die Charakterisierung als »Fluch« trifft nur auf einen Bruchteil der Texte formal tatsächlich zu, weshalb der Fachterminus nicht unproblematisch ist.

[16] Vgl. William S. Morrow, Famine as the Curse of Kings: Royal Ideology in Old Aramaic Futility Curse Series, in: Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit, hg. v. Christoph Levin/Reinhard Müller, Tübingen 2017, 111–124.

[17] Jörg Jeremias, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels, Neukirchen-Vluyn 1970, 165, unterscheidet zwischen »prophetischer Gerichtsankündigung gegen Israel« und »kultischer Fluchverkündigung«. Diese Unterscheidung ist in der jüngsten Forschung aufgegeben worden. Vgl. beispielsweise Laura Quick, Deuteronomy 28 and the Aramaic Curse Tradition, Oxford/New York 2018.

[18] Vgl. Hans Walter Wolff, Micha, Neukirchen-Vluyn 1982, 161; Jörg Jeremias, Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha, Göttingen 2007, 206f.; Rainer Kessler, Micha, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1999, 275f.

V. 10 Kann ich auf Dauer vergessen das unrechte Bat (Flüssigmass),
עוֹד הַאִשׁ בֵּית רֶשַׁע
die Schätze des Unrechts אֹצְרוֹת רֶשַׁע
und das geschrumpfte, verwünschte Epha (Trockenmass)
וְאֵיפַת רָזוֹן זְעוּמָה׃
V. 11 Stehe ich rein da bei unrechter Waage הַאֶזְכֶּה בְמֹאזְנֵי רָשַׁע
und bei einem Beutel mit falschen Gewichtssteinen?
וּבְכִיס אַבְנֵי מִרְמָה׃
V. 12 Weil ihre [Jerusalems oder Samarias] Reichen voll sind von Gewalttat
אֲשֶׁר עֲשִׁירֶיהָ מָלְאוּ חָמָס
und ihre Bewohner Lügen reden וְיֹשְׁבֶיהָ דִּבְּרוּ־שֶׁקֶר
und ihre Zunge Betrug ist in ihrem Mund, וּלְשׁוֹנָם רְמִיָּה בְּפִיהֶם׃
V. 13 doch ich, ich mache wund, indem ich dich schlage,
וְגַם־אֲנִי הֶחֱלֵיתִי הַכּוֹתֶךָ
indem ich veröden lasse wegen deiner Sünden. הַשֵּׁמֵם עַל־חַטאתֶךָ׃
V. 14 Du wirst essen, אַתָּה תֹאכַל
aber nicht satt werden. וְלֹא תִשְׂבָּע
Dein Hungergefühl in deiner Mitte. וְיֶשְׁחֲךָ בְּקִרְבֶּךָ
Und du wirst einholen, וְתַסֵּג
aber nicht in Sicherheit bringen. וְלֹא תַפְלִיט
Und was du in Sicherheit bringst, übergebe ich dem Schwert.
וַאֲשֶׁר תְּפַלֵּט לַחֶרֶב אֶתֵּן׃
V. 15 Du wirst säen, אַתָּה תִזְרַע
aber nicht ernten. וְלֹא תִקְצֹר
Du wirst Oliven keltern, אַתָּה תִדְרֹךְ־זַיִת
aber dich nicht mit Öl salben. וְלֹא־תָסוּךְ שֶׁמֶן
Und Trauben (wörtl. »Most«) [keltern], וְתִירוֹשׁ
aber keinen Wein trinken. וְלֹא תִשְׁתֶּה־יָיִן׃

Im Fall von Micha 6,14-15 ist eindeutig, dass die Strafe erst künftig eintreten wird. Gott lässt die Menschen der Stadt »wegen ihrer Sünden« (עַל־חַטאתֶךָ V. 13) veröden. Eröffnet wird die Reihe durch die Drohung »du wirst essen, aber nicht satt werden…« sowie dem noch verstärkenden und ergänzenden Zusatz, dass das Hungergefühl[19] »in deiner Mitte« bleiben wird. Es geht also um nicht mehr und nicht weniger als um die Ankündigung einer bevorstehenden Hungersnot. Wodurch diese verursacht wird, wird jedoch nicht näher erläutert. Im zweiten »Nichtigkeitsfluch« wird gesagt, dass die Menschen zwar einholen, aber nicht in Sicherheit bringen, weshalb vermutet wurde,

[19] So übersetzt Jeremias, Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha, 206. Textkritisch (LXX liest καὶ σκοτάσει ἐν σοὶ »und es wird dunkel sein bei dir«) und sprachlich ist der Ausdruck יְשַׁח (Hapaxlegomenon) unsicher. Kessler, Micha, 275, übersetzt mit »Kot«.

dass hier auf die Vergeblichkeit Nahrungsmittelvorräte anzulegen, angespielt werde.[20] Es folgen drei »Nichtigkeitsflüche«, bei denen der agrarische Kontext im Mittelpunkt steht: säen und nicht ernten, Oliven keltern und sich nicht salben, Trauben (wörtl. »Most«) pressen und keinen Wein trinken. Die konkrete Ursache bleibt jedoch merkwürdig offen. Während »säen und nicht ernten« an eine Dürre denken lassen könnte, legt sich für die beiden abschliessenden »Nichtigkeitsflüche« eher ein kriegerischer Kontext nahe, denn offenbar werden die Felderträge (Oliven und Trauben) ja geerntet und weiter verarbeitet, verhindert wird lediglich deren Konsum. Der ganz konkreten Kritik – nämlich dem wirtschaftlichen Betrug, dem ungerechten Handel (gefälschte Hohlmasse und Gewichte) – steht also eine sehr diffuse Gerichtsankündigung gegenüber, deren Ursachen alles andere als eindeutig sind.

In Am 5,7.10-12 wird der Zusammenhang zwischen der Kritik an der gegenwärtigen Situation und dem zukünftig eintretenden Gericht explizit begründet: Weil die Gerichtsbarkeit missachtet wird (V. 10), Pachtzins und Steuern eingetrieben werden (V. 11), deshalb (לָכֵן) wird die Ordnung aufgehoben und der Zusammenhang von Häuser bauen und darin wohnen, Weingärten pflanzen und Wein trinken, zerbrochen. Auch hier bleibt die Drohung höchst unkonkret; es ist kein Feind, der hier im Blick ist, es wird kein konkretes Zukunftsszenario ausgemalt, sondern lediglich festgehalten, dass das, was einmal war, was gebaut und gepflanzt wurde, keine Selbstverständlichkeit für alle Zeiten hat.

Am 5,7.11

V. 7 Ihr, die ihr Recht in Wermut verkehrt	הַהֹפְכִים לְלַעֲנָה מִשְׁפָּט
und die Gerechtigkeit zu Boden stosst:	וּצְדָקָה לָאָרֶץ הִנִּיחוּ׃
V. 11 Darum:	וָכֵל
Weil ihr Pachtzins vom Hilflosen erhebt	יַעַן בּוֹשַׁסְכֶם עַל־דָּל
und Getreideabgaben von ihm nehmt:	וּמַשְׂאַת־בַּר תִּקְחוּ מִמֶּנּוּ
Quadersteinhäuser habt ihr gebaut,	חֲתִיבֻ֤ת תִּיזָ֙גוּ֙ יִתָּ֔ב
aber ihr werdet nicht darin wohnen.	וְלֹא־תֵשְׁבוּ בָּם
Prächtige Weingärten habt ihr gepflanzt,	כַּרְמֵי־חֶמֶד נְטַעְתֶּם
aber ihr werdet nicht ihren Wein trinken.	וְלֹא תִשְׁתּוּ אֶת־יֵינָם׃

Die Strafe trifft nicht alle, sondern in erster Linie die Oberschicht, die das Recht und die Gerechtigkeit missachtet und Pachtzins und

[20] Vgl. beispielsweise Quick, Deuteronomy 28, 123. Diese Interpretation ist möglich, jedoch auf Grund der unsicheren Bedeutung der Wörter סוג (Hifil) und פלט (Hifil) nicht sicher belegt.

Getreideabgaben erhebt. Dass die Strafe offensichtlich wirklich nur jene trifft, die falsch gehandelt haben und nicht das ganze Volk, wird noch deutlicher in Hos 4,4-12. Hier stehen die Priester im Fokus der Anklage. Weil sie Gott verlassen und an Hurerei und Wein festgehalten haben, soll auch ihre künftige Handlung der Vergeblichkeit preisgegeben werden (das Subjekt in V. 10 ist allerdings unsicher).

Hos 4,9-11

V. 9 Und wie das Volk, so der Priester:	וְהָיָה כָעָם כַּכֹּהֵן
Seiner Wege wegen werde ich ihn heimsuchen,	וּפָקַדְתִּי עָלָיו דְּרָכָיו
und seine Taten werde ich ihm vergelten.	וּמַעֲלָלָיו אָשִׁיב לו:
V. 10 Und sie werden essen,	וְאָכְלוּ
und nicht satt werden;	וְלֹא יִשְׂבָּעוּ
Hurerei treiben,	הָזְנוּ
und sich nicht ausbreiten;	וְלֹא יִפְרָצוּ
Denn sie haben Jhwh verlassen um festzuhalten	כִּי־אֶת־יְהוָה עָזְבוּ לִשְׁמֹר:
V. 11 an Hurerei und Wein und Most	זְנוּת וְיַיִן וְתִירוֹשׁ
Sie rauben das Herz!	יִקַּח־לֵב:

Auffallend wird hier nicht jemand in der 2. Person angesprochen (weder im Sg. wie in Micha 7,14f. noch im Pl. wie in Am 5,11), sondern es wird über das Volk beziehungsweise die Priester gesprochen. Eine ähnliche Situation findet sich auch in Zef 1,12-13. Diese Unheilsprophetie richtet sich gegen Männer, »die auf ihren Weinhefen eindicken« und Gottes Handeln in Frage stellen. Diese Reichen sollen enteignet werden, ihr Besitz geplündert und ihre Häuser der Verwüstung anheimfallen. Obwohl sie Häuser bauen, werden sie nicht mehr darin wohnen und obwohl sie Weinberge pflanzen, keinen Wein mehr trinken. Auch ihre Handlungen werden vergeblich.

Zef 1,12-13

V. 12 Und geschehen wird es in jener Zeit:	וְהָיָה בָּעֵת הַהִוא
Ich durchsuche Jerusalem mit Leuchten	אֲחַפֵּשׂ אֶת־יְרוּשָׁלַם בַּנֵּרוֹת
und werde einschreiten gegen die Männer,	וּפָקַדְתִּי עַל־הָאֲנָשִׁים
die auf ihren Weinhefen eindicken,	הַקֹּפְאִים עַל־שְׁמָרֵיהֶם
die in ihrem Herzen sagen:	הָאֹמְרִים בִּלְבָבָם
»Weder Gutes wirkt Jhwh	לֹא־יֵיטִיב יְהוָה
noch Böses.«	וְלֹא יָרֵעַ:
V. 13 Dann verfällt ihr Besitz der Plünderung	וְהָיָה חֵילָם לְמִשֹּׁסָה
und ihre Häuser der Verwüstung.	וּבָתֵּיהֶם לְשִׁמָּמָה
Und sie bauen Häuser	וּבָנוּ בָתִּים
und werden nicht darin wohnen,	וְלֹא יֵשְׁבוּ

und sie pflanzen Weinberge,	וְנָטְעוּ כְרָמִים
aber werden nicht deren Wein trinken.	וְלֹא יִשְׁתּוּ אֶת־יֵינָם׃

Sprecher und Angesprochene sind nicht stereotyp, sondern können ausgetauscht werden (direkte Jhwh-Rede z.B. Mi 6,9-16; Zef 1,12-13, beziehungsweise prophetisches Gerichtswort Hos 4,10b-11); dennoch scheinen sämtliche Texte auf einen ähnlichen soziologischen, politischen und historischen Kontext zurück zu führen: Kritisiert wird eine Oberschicht – Händler (so Mi 6,10f.), Grossgrundbesitzer (so lässt sich aus Am 5,11 schliessen), Priester (Hos 4,9), beziehungsweise die »Wohllebenden« (Zef 1,12). Ihr Vergehen ist sehr konkret und beinhaltet Bosheit (רֶשַׁע Mi 6,11), Gewalt (חָמָס Mi 6,12), oder die Tatsache, dass Recht (מִשְׁפָּט) in Wermut (לְעָנָה Am 5,7) verkehrt und Gerechtigkeit (צְדָקָה) zu Boden gebracht wird (Am 5,7). Konkreter werden Hurerei (זְנוּת Hos 4,11), der exzessive Weingenuss (Hos 4,11; Zef 1,12), die Anhäufung von Wohlstand und Landbesitz (Am 5,11) und Betrug (gefälschte Waage und betrügerische Gewichtssteine Mi 6,11) kritisiert. Religiöse Kritik wie das Verlassen Gottes (Hos 4,10), die fehlende Gotteserkenntnis (דַּעַת Hos 4,6) und Sünde gegen Gott generell (חטא Hos 4,7) beziehungsweise die Unterstellung, dass Gott »unwirksam« sei (Zeph 1,12; vgl. Jes 5,12), spielen ebenfalls eine wichtige Rolle.

Das Gericht wird eintreten »in jener Zeit« (בָּעֵת הַהִיא Zef 1,12). Wodurch es genau verursacht wird, das bleibt jedoch meist offen. Entscheidend ist, dass sich Schuld und Strafe in jedem Fall entsprechen: Wer masslos konsumiert hat, wird nicht mehr satt werden; wer sich unrechtmässig genommen hat, wird dafür bestraft werden. Was als Gericht für die einen erscheint, mag als Hoffnung für die anderen aufleuchten. Die Botschaft der Propheten ist eindeutig: Das gegenwärtige Handeln bleibt nicht folgenlos, sondern hat Konsequenzen für die Zukunft.

Was ist jedoch mit »essen und nicht satt werden« genau gemeint? Bedeutet es, dass tatsächlich auf Grund von Dürre oder Krieg nicht genug Nahrungsmittel vorhanden sind, oder soll damit zum Ausdruck gebracht werden, dass eine Handlung – also beispielsweise »essen« – vergeblich ist und nicht zu einem Sättigungsgefühl führen wird?[21]

[21] Vgl. Thomas Podella, Notzeit-Mythologien und Nichtigkeitsfluch, in: Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament, hg. v. Bernd Janowski/Klaus Koch/Genot Wilhelm, Freiburg, Schweiz/Göttingen, 1993, 427–454, hier 444.

Für die Annahme, dass hier eine tatsächliche Hungersnot angekündigt wird, spricht, dass die Menschen in der Antike tatsächlich an die Wirksamkeit dieser Flüche geglaubt haben. Es ist sogar ein konkreter Fall von Hungersnot bekannt, bei der ein sog. Nichtigkeitsfluch als »Deutungsmuster« diente. Ein Bericht des assyrischen Königs Assurbanipals (669–629 v.Chr.) beschreibt, was einem arabischen Stamm widerfahren ist und erklärt dies mit einem Vertragsbruch.[22]

Rassam Zylinder Col IX 58–74 (BM 91026)[23]

> Mangel brach unter ihnen aus. […] Die Kameljungen, die jungen Esel (?), die Wildkälber saugten siebenmal an säugenden (Tieren) und konnten ihren Bauch mit Milch nicht sättigen. Die Einwohner von Aribi frugen einer den anderen, gegenseitig: »Warum ist dem Lande Arubu (Aribi) eine derartig schlimme Sache widerfahren?« (und antworteten sich darauf selbst) also: »Weil wir die großen Verträge Aššurs nicht beobachtet, (weil) wir uns versündigt haben gegen die Wohltat Assurbanipals, des Königs, den Ellil liebt. […].«

In den assyrischen Verträgen treten verschiedene Flüche auf (z.B. einfache Flüche mit oder ohne Anrufung einer Gottheit und Analogieflüche). Es sind daneben auch aramäische Verträge bekannt, die »Nichtigkeitsflüche« enthalten. So findet sich etwa folgende Drohung auf der Statue von Tell Feḫerīye aus dem 9. Jahrhundert:[24]

Statue von Tell Feḫerīye, Z. 18–22 (KAI[5] 309)[25]

Und er möge (19) säen,	[…] ול (19) זרע
aber nicht ernten!	ואל יחצד
Und möge er tausend [Maß] Gerste säen,	ואלף שערין לזרע

[22] William S. Morrow, Famine as the Curse of Kings: Royal Ideology in Old Aramaic Futility Curse Series, in: Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit, hg. v. Christoph Levin/Reinhard Müller, Tübingen 2017, 111–124, hier 114, meint, dass es kaum Zweifel daran geben kann »that Assurbanipal's annals recall the wording of a specific treaty made between Assyria and its Arab subjects«.

[23] Die Übersetzung stammt von Maximilian Streck, Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Niniveh's, Teil II: Texte, Leipzig 1916.

[24] Ganz ähnliche Formulierungen finden sich auch auf der Sfīre Stele 1, A 20*–24* (KAI[5] 222) und Sfīre Stele 2, A 1–3 (KAI[5] 223) sowie auf der Bukān Stele, Zeile 5–10 (KAI[5] 320) (8. Jh.).

[25] Der Text ist Dirk Schwiderski, Die alt- und reichsaramäischen Inschriften, Bd. 1: Konkordanz, Berlin/New York 2008, 194 entnommen. Die deutsche Übersetzung ist in Anlehnung an Wilhelmus C. Delsman, Aramäische historische Inschriften, TUAT, Bd. 1, 637, verfasst.

aber nur ein *parîs* davon einnehmen! ופריס לאחז מנה
(20) Und mögen hundert Mutterschafe ein Lamm säugen,
(20) ומאה סאון להינקן אמר
aber es wird nicht gesättigt! ואל יהור/י
Und mögen hundert Kühe (21) ein Kalb säugen,
ומאה סור להינקן (21) עגל
aber es wird nicht gesättigt! ואל ירוי

Die Flüche haben unterschiedliche Funktionen, je nach dem, ob sie eine Inschrift oder einen Vertrag als solchen schützen wollen.[26] Sie nennen allesamt Gottheiten als Garanten, die in Aktion treten, wenn gegen die Inschrift verstossen oder der Vertrag gebrochen wird. Die Flüche in diesen Verträgen haben die Funktion, den staatlichen, sakralen, justiziellen und sozialen Bereich zu schützen.[27] In Lev 26,14-15 erfolgt eine Bestrafung durch die Flüche dann, wenn das Volk Gott nicht gehorcht und die Gebote nicht hält und dadurch den Bund bricht. Auch in diesem Fall wird neben zahlreichen weiteren Strafen mit »Nichtigkeitsflüchen« gedroht. In Dtn 28,15-44* ist der Einzelne für seine Taten verantwortlich: er wird bestraft, wenn er nicht alle Gebote und Verordnungen Gottes beachtet. Auf die Verheißung von Segen in Dtn 28,7-14 folgen unterschiedliche Fluchankündigungen. Während die Flüche in Dtn 28,30-33 eine kriegerische Situation voraussetzen und beispielsweise die Situation in den Blick rückt, dass ein Mann zwar mit einer Frau verheiratet ist, aber ein anderer Mann mit ihr schlafen wird und dass er seines Viehbesitzes enteignet wird, setzen jene in Dtn 28,38-40 erneut eine agrarische Notsituation voraus: Die Heuschrecke frisst die Saat ab, die Weinberge werden von Würmern heimgesucht, und die Oliven fallen vor der Erntezeit ab.

In einigen Texten scheint allerdings nicht der tatsächliche Mangel an Nahrung im Vordergrund zu stehen; vielmehr lässt sich der Hunger auf Grund der Vergeblichkeit der Nahrungseinnahme nicht stillen. Die Vergeblichkeit einer Handlung betrifft auch andere Bereiche und findet sich etwa in der Opposition von »suchen und nicht fin-

[26] Vgl. Krzysztof J. Baranowski, The Old Aramaic and Biblical Curses, in: Liber Annuus 62 (2012), 173–201, hier 198. Melissa Ramos, A Northwest Semitic Curse Formula: The Sefire Treaty and Deuteronomy 28, in: ZAW 128 (2016), 205–220, hier 219, kommt zum Schluss, dass »the spread of imprecations, in particular, suggests a purposeful use of ritual oath practice intended to instill fear and promote the stability of the Empire at its distant borders.«

[27] Vgl. Walter Sommerfeld, Umweltzerstörung und ökologische Krisen im Alten Orient, in: State Formation and State Decline in the Near and Middle East, hg. v. Rainer Kessler/Walter Sommerfeld/Leslie Tramontini, Wiesbaden 2016, 15–49.

den« in Jes 31,12; Hos 2,9a; 5,6; Am 8,12b und Spr 1,28b, die sämtlich der Syntax der »Nichtigkeitsflüche« folgen (durchgehend mit ולא).[28] Auch im Bereich der Sexualität ist davon die Rede, dass man zwar Hurerei treiben, aber dabei nicht »befriedigt« (wörtlich »satt« שבע) wird (Ez 16,28-29). Diese Beispiele lassen vermuten, dass in einigen Fällen möglicherweise nicht der Konsum von Nahrungsmitteln allein ein Problem darstellt, sondern vielmehr die Möglichkeit, von dem was man isst, satt zu werden. In diesen Fällen geht die Erwartung an die Zukunft über die Erfahrung der Vergangenheit hinaus. Stattdessen produzieren die Texte dystopische Vorstellungen von der Unmöglichkeit einer Bedürfnisbefriedigung. Es geht nicht um Nahrungsmittelknappheit oder um Nahrungsmittelverteilung an sich, sondern um die grundsätzliche Unmöglichkeit, »satt zu werden«, ja um die Nutz- und Sinnlosigkeit menschlicher Handlung insgesamt (vgl. Jer 12,13a »sie haben sich abgemüht und hatten keinen Nutzen« נָחֲלוּ לֹא יוֹעִלוּ; vgl. zudem Hos 8,7). Mit dieser düsteren Zukunftsprognose, die schlimmer ist als das, was je erlebt wurde, wird also eindeutig »Angst« gemacht. Diese Angst vor der Zukunft spielt eine zentrale Rolle in der Textpragmatik dieser Beispiele.

2. Die Hoffnung auf eine Zukunft ohne Hunger in der Heilsprophetie

Die Unheilsprophetie hatte also zum Ziel, eine gerechte Strafe für das ungerechte Verhalten einzelner Bevölkerungsgruppen anzudrohen. Sie verwendete dabei Formulierungen, wie sie aus aramäischen und neuassyrischen Verträgen bekannt sind, und spitzte diese im Laufe der Zeit immer mehr zu. Sie machte schließlich Angst vor etwas, das über die menschliche Erfahrung hinaus geht. Wie lange diese Unheilsankündigung dauerte, wie viele Generationen von ihr erfuhren, ist schwer zu sagen. Fest steht, dass sie nicht das Werk eines einzelnen Redaktors war, denn zu unterschiedlich sind die Formulierungen, und zu konkret ist, was jeweils kritisiert wird. Sie dokumentieren sehr explizit, wie einzelnen Bevölkerungsgruppen für ihr Verhalten Unheil angedroht und Angst gemacht wurde.

In späterer Zeit wurden diese Dystopien jedoch in Utopien umgewandelt, aus der Unheilsprophetie wurde Heilsprophetie. Jer

[28] In einigen Stellen ist auch davon die Rede, dass das Volk Jhwh anruft, er ihnen aber nicht antwortet (vgl. Mi 3,4a; Sach 7,13; Jer 11,11b). Diese Stellen sollten nicht zu den »Nichtigkeitsflüchen« gerechnet werden, da das Subjekt wechselt (vgl. auch Mal 1,4b).

31,4f.; Ez 28,26 und Am 9,13-15 beinhalten alle unterschiedliche Verheissungen, dass die Menschen nach dem Krieg ihre Städte wieder aufbauen, vor allem aber, dass sie wieder Gärten und Weinberge bepflanzen werden.[29] In Aussicht gestellt wird eine wunderbare Zukunft, in der die Flüche mehr oder weniger explizit ihre Kraft verlieren (Jes 62,8-9) und das Gericht aufhört (Am 9,14).

Ein frühes Beispiel für so eine Verheißung findet sich vermutlich in Dtn 6,10–12 (vgl. auch Dtn 8,11-18*). Hier wird an das Versprechen, dass Gott Israel ein Land zugesagt, in dem sie leben können, ohne dafür gearbeitet zu haben, erinnert. Es handelt sich also um eine Umkehrung dessen, was zuvor in der Unheilsprophetie angedroht wurde. Gelegentlich wurde diese Umkehrung deshalb auch als »Sättigungsformel«[30] bezeichnet.

Deut 6,10–12

V. 10 Und wenn es geschieht, dass dich Jhwh, dein Gott, in das Land führt, das dir zu geben er deinen Vorfahren, Abraham, Isaak und Jakob, geschworen hat:

וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֶת לָךְ

grosse und schöne Städte, die du nicht gebaut hast,

עָרִים גְּדֹלֹת וְטֹבֹת אֲשֶׁר לֹא־בָנִיתָ׃

V. 11 Häuser, voll von jeglichem Gut, die nicht du gefüllt hast,

וּבָתִּים מְלֵאִים כָּל־טוּב אֲשֶׁר לֹא־מִלֵאתָ

und ausgehauene Zisternen, die nicht du ausgehauen hast,

וּבֹרֹת חֲצוּבִים אֲשֶׁר לֹא־חָצַבְתָּ

Weinberge und Olivengärten, die nicht du gepflanzt hast.

כְּרָמִים וְזֵיתִים אֲשֶׁר לֹא־נָטָעְתָּ

Und wenn du davon isst und satt wirst, וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ׃

V. 12 dann hüte dich, dass du nicht Jhwh vergisst,

הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן־תִּשְׁכַּח אֶת־יְהוָה

der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus. אֲשֶׁר הוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים׃

In Jes 65,21-23 findet sich eine Abwandlung dieses Versprechens. Der Text fokussiert auf der Stabilität der Ordnung, dass diejenigen,

[29] Die Wiederaufnahme des Weinbaus als Signal für den Anbruch der Heilszeit findet sich auch in 2 Kön 19,29; Hos 2,17; Jes 24,7-11. Vgl. ausführlich Hermann-Josef Stipp, Jeremia 25–52, Tübingen 2019, 240.

[30] So Podella, Notzeit-Mythologien und Nichtigkeitsfluch, 442–444.

die etwas tun, auch davon profitieren werden.[31] Die Handlung ist also nicht mehr vergeblich, sondern Tun und Ergehen entsprechen sich.

Jes 65,20-23

V. 20 Dort wird es keinen Säugling mehr geben, der nur wenige Tage lebt,
לֹא־יִהְיֶה מִשָּׁם עוֹד עוֹלֵל יְמִים

und keinen Greis, der seine Tage nicht vollendet,
וְזָקֵן אֲשֶׁר לֹא־יְמַלֵּא אֶת־יָמָיו

denn ein junger Mann wird sein, wer mit hundert Jahren stirbt,
כִּי הַנַּעַר בֶּן־מֵאָה שָׁנָה יָמוּת

und wer hundert Jahre nicht erreicht, gilt als verflucht.
וְהַחוֹטֶא בֶּן־מֵאָה שָׁנָה יְקֻלָּל׃

V. 21 Und sie werden Häuser bauen und darin wohnen
וּבָנוּ בָתִּים וְיָשָׁבוּ

und Weinberge pflanzen und deren Früchte essen.
וְנָטְעוּ כְרָמִים וְאָכְלוּ פִרְיָם׃

V. 22 Sie werden nicht bauen, damit ein anderer wohnt,
לֹא יִבְנוּ וְאַחֵר יֵשֵׁב

sie werden nicht pflanzen, damit ein anderer isst,
לֹא יִטְּעוּ וְאַחֵר יֹאכֵל

denn das Alter meines Volks wird sein wie das Alter des Baums,
כִּי־כִימֵי הָעֵץ יְמֵי עַמִּי

und was ihre Hände erarbeitet haben, werden meine Auserwählten geniessen.
וּמַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם יְבַלּוּ בְחִירָי׃

Dabei wird auch in der Heilprophetie, die Grenze des bereits Erfahrenen überschritten und die Zukunft utopisch: Kein Säugling wird mehr nur wenige Tage leben; alle Menschen werden mindestens hundert Jahre alt. Alle menschlichen Bedürfnisse werden befriedigt und eine gerechte Gesellschaftsordnung garantiert.

3. Zwischen Unheil und Heil, Angst und Hoffnung…

Angst und Hoffnung werden in der Hebräischen Bibel mit sehr ähnlichen Bildern und unter Verwendung einer ähnlichen Terminologie ausgedrückt. Im Vordergrund stehen die natürlichen menschlichen Bedürfnisse, insbesondere Hunger beziehungsweise Sättigung, die jedoch sowohl in den Unheils- als auch in den Heilszusagen über

[31] Vgl. Konrad Schmid, Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament, Tübingen 2016, 187–188, hier 198, »Jes 65,17-25 möchte mit seiner Verheißung betonen, dass […] in keiner Weise mehr die Möglichkeit bestehen wird, dass deren gute Ordnung pervertiert werden wird.«

jegliche konkrete Erfahrung hinausgehen können und eine bislang nie dagewesene negative beziehungsweise positive Zukunft schildern.

Vermutlich – dies ist zumindest die gängige Annahme – reagiert dabei die Heilsprophetie auf die ihr vorangehende Unheilsprophetie aus dem 8./7. Jahrhundert, die ihrerseits im Kontext aramäischer und neuassyrischer Vertragstexte steht.[32] Im Vordergrund geht es um die Androhung des Nahrungsmittelmangels: Wer übermäßig konsumiert, wird Mangel erleiden. Dieser konkrete Tun-Ergehen-Zusammenhang wird später noch verschärft und durch eine grundsätzliche Vergeblichkeit ausgedrückt: Obwohl die Menschen essen, werden sie nicht satt werden. Es ist nicht anzunehmen, dass das hier angekündigte Unheil – sei es eine Dürre oder die Eroberung durch die Assyrer oder Babylonier – direkt im Blick ist. Während die Kritik sehr konkret formuliert wird und sich auf einen spezifischen historischen Kontext bezieht, bleibt die Strafandrohung merkwürdig offen und schillernd, was eine authentische Prophetie und nicht ein *vaticinium ex eventu* wahrscheinlich macht.[33] Sicherlich wird hier jedoch nicht nachträglich eine Katastrophe erklärt und nach Ursachen gesucht. Genauso offen und unkonkret ist schließlich auch die Heilsprophetie formuliert, die zum Zeitpunkt ihrer Entstehung nicht eingetroffen ist (teilweise auf Grund ihres utopischen Charakters auch gar nicht eintreffen kann), sondern Menschen in äußerster Not verheißen wurde. Sie wird – anders als die Unheilsprophetie – nicht mit dem Handeln der Menschen verknüpft, sondern schöpft ihre Kraft aus dem Versprechen Gottes an sein Volk.

Vielleicht ist es gerade in der aktuellen Zeit besonders nötig, Dystopie und Utopie enger zusammenzudenken als dies je zuvor geschehen ist um auch die entgegengesetzten Emotionen besser zu vereinen. Dass Emotionen eine sehr wichtige Rolle spielen in der Kommunikation über den Klimawandel ist längst offensichtlich.[34]

---

[32] Vgl. ausführlich Ehud Ben Zvi, Utopias, Multiple Utopias, and Why Utopias at All? The Social Roles of Utopian Visions in Prophetic Books within Their Historical Context, in: Utopia and Dystopia in Prophetic Literature, hg. v. Ehud Ben Zvi, Helsinki/Göttingen 2006, 55–85.

[33] Vgl. Jeremy D. Smoak, Building Houses and Planting Vineyards: The Early Inner-Biblical Discourse on an Ancient Israelite Wartime Curse, in: JBL 127 (2008), 19–35, hier 35, hält fest, dass »the relatively imprecise and vague nature of the curses imagery allowed it to be customized and reformulated for various historical and social circumstances.«

[34] Sefat Salama/Khalil Aboukoura, The Role of Emotions in Climate Change Communication, in: Handbook of Climate Change Communication, Vol. 1, hg. v. Walter Leal Filho et. al., Cham 2018, 137–150, hier 145: »There is an urgent need to consider

Auf der einen Seite steht (exemplarisch) die Stimme der sechzehnjährigen Greta Thunberg. In nur einem einzigen Jahr hat sie

- am World Economic Forum in Davos (22. Januar 2019) den Mächtigsten der Welt ihre Tatenlosigkeit vorgeworfen,
- den SchauspielerInnen und Prominenten in ihrer Dankesrede bei der Auszeichnung mit dem »Special Prize Climate Protection« (Goldene Kamera, 5. April 2019) in Berlin vergehalten, dass sie sich gegen alle Ungerechtigkeiten auflehnen, aber die Klimagerechtigkeit missachten würden, weil es sie einschränken würde um die Welt zu fliegen in ihre Lieblingsrestaurants, an ihre Lieblingsstrände und Lieblingsyogaseminare
- und alle, die nach wie vor behaupten, alles würde gut werden, getadelt, dass sie nicht auf die Wissenschaft hörten (beispielsweise in ihrer Rede am 5. Dezember 2019 im House of Representatives, Washington, DC).

Ihre Botschaft richtet sich sehr gezielt an die jeweilige HörerInnenschaft, aber ihre Grundbotschaft ist überall die Gleiche. Sie droht und will aufrütteln: »I want you to panic!«[35] Auf der anderen Seite steht (erneut exemplarisch) der Sozialpsychologe Harald Welzer, der mit einer neuen Gesellschaftsutopie beschwichtigt und verheißt, dass alles auch ganz anders sein (oder werden?) könnte, wenn das Utopische erst realisiert wird.[36] Beide Perspektiven, Angst und Hoffnung, müssten sich vielleicht auch heute an ähnlichen Vorstellungen und Bildern orientieren, wenn daraus eine wirkliche Vision für die Zukunft werden soll.

– Dr. Sara Kipfer ist Margarete von Wrangell Fellow an der Universität Heidelberg. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören neben der Rezeptionsgeschichte, die alttestamentliche Anthropologie (speziell Körperkonzepte und Emotionen) sowie Deutungs- und Bewältigungsmuster von Katastrophen in der Hebräischen Bibel.

---

emotional aspects when we discuss the implications of climate change and how to communicate adaption and mitigation to climate change. To overcome the challenges and barriers to engagement with climate change, communicators must be critically aware of the role emotions have in prompting behavior, and should continue to develop an understanding of the ways in which people emotionally engage with climate change.«

[35] Vgl. https://www.fridaysforfuture.org/greta-speeches (04.01.2020) sowie Greta Thunberg, Ich will, dass ihr in Panik geratet! Meine Reden zum Klimaschutz, aus dem Englischen von Ulrike Bischoff, Frankfurt a.M. 2019.

[36] Vgl. Harald Welzer, Alles könnte anders sein. Eine Gesellschaftsutopie für freie Menschen, Frankfurt a.M. ^{6}2019.

Angst bei Augustin

Volker Henning Drecoll

Kaum ein theologischer Denker hat sich so intensiv mit Emotionen beschäftigt wie Augustin. Die innere Zerrissenheit des Menschen, aber auch die Angst vor dem Tod und vor Gebrechen, aber auch vor dem eigenen Scheitern sind für ihn zentrale Gegenstände theologischer Reflexion. Zugleich ist für ihn Glaube nicht nur ein Für-Wahr-Halten oder eine Lebens- und Verhaltensweise, sondern vor allem affektiv geprägt. Dies beschreibt Augustin als Liebe und als Freude. Er findet hierin den Schlüssel, um einerseits die Passivität des Menschen gegenüber Gottes Gnade, andererseits seine innere, voluntative Beteiligung auszudrücken.[1] Gefühle kann man nicht machen, und man hat sie auch nur sehr begrenzt in seiner Hand. Diese Einsicht führt Augustin nicht nur zu einer Modifikation des Apathieideals, sondern auch zu einer Beschreibung des Glaubens als Überwindung von Angst. Angst und Furcht liegen dabei im Lateinischen eng beieinander, ohne dass die im Deutschen geläufige Differenz von Angst (eher allgemein und diffus) und Furcht (eher auf ein konkretes Ereignis bezogen) in den lateinischen Substantiven metus und timor so wiederfindbar wäre, wie gerade die transitiven Verben metuere und timere zeigen.

1. Angstlosigkeit als höchstes Ziel?

Den grundlegenden Zusammenhang von Liebe und Angst entwickelt Augustin bereits in der Frühschrift De diuersis quaestionibus 83 (geschrieben zwischen 388 und 391)[2]. Augustin geht davon aus, dass Angst daraus besteht, entweder zu befürchten, dass man etwas verliert, was man liebt und schon hat, oder zu befürchten, dass man etwas verliert, was man liebt, aber noch nicht hat, sondern hofft zu haben.[3] Angst hängt also grundlegend mit dem zusammen, was man liebt – und haben oder behalten möchte. Augustin fragt sich,

[1] Vgl. Isabelle Bochet, Saint Augustin et le désir de Dieu, Paris 1982, 322–342.

[2] Eine lateinisch-deutsche Ausgabe hat vorgelegt: Carl Johann Perl, Aurelius Augustinus, Dreiundachtzig verschiedene Fragen/De diversis quaestionibus octoginta tribus, Deutsche Augustinus Ausgabe [Nr. 6], Paderborn 1972.

[3] Augustin, De diversis quaestionibus LXXXIII 33 (CCSL 44A, 47,2-4 Mutzenbecher).

wie Angstlosigkeit aussehen könnte. Für den ersteren Fall, dass sich die Angst auf das richtet, was man liebt und hat, ist klar, dass man Abwesenheit von Angst nicht so haben kann, dass man sie zugleich ängstlich bewahrt. Normalerweise bewahrt man ja ängstlich, was man hat und liebt, aber für die Angstlosigkeit ist das nicht denkbar.[4] In ähnlicher Weise kann man auch nicht befürchten, dass man die Angstlosigkeit nicht erreicht, denn dadurch würde man ja gerade eine angstbesetzte Haltung einnehmen, also gerade verhindern, dass das, was man liebt und haben möchte, eintreten kann.[5] Angstlosigkeit als Ziel des eigenen Strebens, als das, was man liebt und hat oder erhofft, ist also nur möglich, wenn sie bereits da ist. Weder kann man Angstlosigkeit ängstlich bewahren noch ängstlich erhoffen.

Angstslosigkeit, so Augustin, wirkt sich auch auf andere Gefühle aus. Einer stoischen Affektenlehre folgend, die er aus Ciceros Tusculanae Disputationes entnehmen konnte,[6] nennt Augustin insbesondere drei negative Gefühle: Begierde, Niedergeschlagenheit und leere Fröhlichkeit. Angstlosigkeit bringt auch diese Gefühle zum Erliegen. Denn Begierde ist die Liebe zu vergänglichen Dingen, so dass sie von der Angst, sie zu verlieren, geprägt ist – und ohne die entsprechende Angst gar nicht zu denken ist. Die Niedergeschlagenheit (oder Traurigkeit) realisiert den entsprechenden Verlust nur schon, den die Angst für die Zukunft befürchtet. Und die leere Fröhlichkeit zeichnet sich ja dadurch aus, dass sie sich über Dinge freut, die man eben auch verlieren kann. Angstlosigkeit wirkt sich also umfassend aus, sie erfasst auch andere negative Gefühle und drängt sie zurück.[7] Um so wichtiger ist die Frage, wie man Angstlosigkeit erreicht und ob sie das eigentliche Ziel menschlichen Strebens sein soll.

Dem geht Augustin nach, indem er die Frage stellt, ob die Abwesenheit von Angst als solche erstrebenswert ist – oder ob man nicht doch noch weitere Zusatzbedingungen formulieren muss. Das ist sehr wohl der Fall, wie Augustin an zwei Beispielen zeigt, bei denen deutlich ist, dass keine Angst vorhanden ist, die jedoch keineswegs erstrebenswert sind. Das ist zum einen das Beispiel des Wagemutigen oder dreist Handelnden, der sich voreilig in seine Handlungen stürzt, dem es also an Vorsicht und Umsicht fehlt, zum anderen das

[4] Augustin, De diversis quaestionibus LXXXIII 33 (CCSL 44A, 47,5-8 Mutzenbecher).

[5] Augustin, De diversis quaestionibus LXXXIII 33 (CCSL 44A, 47,8-11 Mutzenbecher).

[6] Cicero, Tusculanae disputationes 4,6,11-14 (Bibliotheca Teubneriana M. Tullius Cicero Fasc. 44, 366,21-368,8 Pohlenz).

[7] Augustin, De diversis quaestionibus LXXXIII 33 (CCSL 44A, 48,25-36 Mutzenbecher).

Beispiel des toten Kadavers, der sicherlich keine Angst hat, weil er ja überhaupt gar keine Sinneswahrnehmungen hat.[8] Beide Beispiele zeigen: Vermeidung von Angst als solche kann nicht höchstes Ziel des menschlichen Bemühens sein, vielmehr muss man zwei Zusatzbedingungen formulieren, nämlich a) dass es sich um die Gestaltung des Lebens handelt (und nicht um die Beendigung desselben) und b) dass sich dieses Leben mit Einsicht und Verstehen verbindet, selbst durchdacht ist. Ziel menschlichen Strebens ist es also: ohne Furcht, aber mit Einsicht zu leben (sine metu cum intellectu uiuere).[9]

Was hier als Ziel menschlichen Strebens umschrieben wird, beschreibt Augustin als Liebe. Ohne Angst, aber mit Einsicht zu leben ist Gegenstand des Liebens, es ist zu lieben (amandum est). Augustin fragt sich, ob dies bedeutet, dass zu dieser Liebe auch die Liebe zu dieser Liebe gehört, ob diese Liebe also eine Selbstbezüglichkeit beinhalten muss, die dann also zu dem Ziel angstlos, aber mit Verstand zu leben hinzuzunehmen wäre.[10] Das wäre ja dann zu bejahen, wenn ohne eine solche Liebe das Ziel (also: sine metu cum intellectu vivere) nicht geliebt werden könnte. Allerdings setzt das dann voraus, dass die Liebe nicht verzweckt wird, denn Liebe ist eigentlich nur dann gegeben, wenn etwas um seiner selbst willen geliebt wird. Daher scheidet einerseits eine Instrumentalisierung der Liebe aus, denn eine solche würde den Charakter der Liebe beeinträchtigen, sie ist dann eben ein planvolles Streben, aber nicht wirklich Liebe. Andererseits würde aber auch eine bloße Selbstbezüglichkeit der Liebe nicht ausreichen, denn bei ihr wäre nicht gesichert, dass der Gegenstand der Liebe immer gegeben wäre.[11] Das führt zu dem Ergebnis: Angstlosigkeit ist nur möglich, wenn a) ein Leben geschieht, das b) mit Einsicht geführt wird und sich c) liebend auf etwas bezieht, das nicht verloren werden kann. Dieses ist nur möglich, wenn der Bezugspunkt des menschlichen Strebens nicht im Menschen selbst verankert ist, sondern außerhalb des Menschen gegeben ist.

---

[8] Augustin, De diversis quaestionibus LXXXIII 34 (CCSL 44A, 49,2-12 Mutzenbecher).

[9] Augustin, De diversis quaestionibus LXXXIII 35,1 (CCSL 44A, 50,2-6 Mutzenbecher).

[10] Diese Überlegung ist ein Korrelat zu der Überlegung, ob man auch vor der Angst selbst Angst haben kann – was Augustin zufolge nicht der Fall ist, weil sich Angst immer auf die Zukunft bezieht, also man vielleicht vor einem zukünftigen Angstzustand Angst haben kann, aber in dem Moment der Angst die Angst als solche da ist, ohne selbstbezüglich Gegenstand der Angst zu sein, vgl. Augustin, De diversis quaestionibus LXXXIII 33 (CCSL 44A, 47,12-22 Mutzenbecher).

[11] Augustin, De diversis quaestionibus LXXXIII 35,1 (CCSL 44A, 50,6-19 Mutzenbecher).

Damit legt Augustin eine ontologische Grundstruktur frei, die auf eine grundlegende Abhängigkeit des Menschen verweist. Das Ziel des menschlichen Strebens kann letztlich nicht im Menschen selbst gegeben sein, sondern liegt in etwas Ewigem außerhalb des Menschen, auf das sich der Mensch in richtiger Weise beziehen muss.[12] Hierfür macht Augustin zwei Bedingungen geltend:

a) Der liebende Bezug auf das Ewige beschränkt sich nicht auf die Erkenntnis durch die höchste Instanz im Menschen, die mens oder ratio, mit der der Mensch ewige Sachverhalte erkennen kann. Denn der Verstand hat nur dann die Möglichkeit, das Ewige zu betrachten, wenn die anderen Seelenteile mit ihm übereinstimmen und ihm so in einer gewissen Ruhe und Friedlichkeit den Raum für die Betrachtung geben; Liebe ist also umfassender als das Erkennen: Während nur der Verstand das Ewige bedenken kann, muss der liebende Bezug auf das Ewige die gesamte Seele umfassen und hier Ruhe und Frieden (pax) erreichen.[13] Richtiges Erkennen ist nur mit Liebe möglich, was eben nicht nur den Verstand betrifft, sondern den Menschen insgesamt einbezieht, also gerade auch eine affektive Seite umfasst.

b) Das, was geliebt wird, muss selbst den Liebenden affizieren. Im Falle eines Bezugs auf etwas Ewiges muss dieses Affizieren selbst in Ewigkeit geschehen. Ein seliges Leben ist also strikt nur als ewiges Leben denkbar. Damit ist aber deutlich, dass derjenige, der den Verstand ewig affiziert, selbst ewig sein und ewig handeln muss, also Gott ist.[14] Damit wird deutlich, dass Gott nicht einfach nur Gegenstand der Erkenntnis und Liebe ist, sondern seinerseits aktiv auf diese beiden miteinander verbundenen Prozesse einwirken muss, damit das Ziel des menschlichen Strebens erreicht werden kann. Das bedeutet auch: Der Mensch kann das Ziel nicht von sich aus erreichen, sondern nur dann, wenn Gott auf ihn entsprechend einwirkt. Zugleich wird deutlich, dass dieses Handeln Gottes erst in einem ewigen Leben zu seinem Ziel kommt.

---

[12] Dieses externe Ziel kann nicht durch den Bezug auf äußerliche, etwa körperliche Gegenstände, aber auch nicht durch bloßes Wissen (etwa eine Zahlenartistik oder andere Kenntnisse zum Geld- oder Ansehenserwerb) erreicht werden, denn ein vollkommenes Haben ist nicht ohne Liebe möglich, sonst würde es sich nicht um ein höchstes Ziel handeln, sondern nur um einen Mittel zum Zweck, vgl. Augustin, De diversis quaestionibus LXXXIII 35,1 (CCSL 44A, 51,21-39 Mutzenbecher).

[13] Augustin, De diversis quaestionibus LXXXIII 35,2 (CCSL 44A, 52,50-56 Mutzenbecher).

[14] Augustin, De diversis quaestionibus LXXXIII 35,2 (CCSL 44A, 52,56-60 Mutzenbecher).

Die Reflexion, ob Angstlosigkeit als solche anzustreben, d.h. zu lieben ist, führt Augustin zu einer grundlegenden Reflexion über den Charakter und den Gegenstand einer Liebe, die ohne Verlust geschieht. Etwas vereinfacht könnte man sagen: Angst ist nur durch Liebe ablösbar, und zwar eine Liebe, die sich auf etwas bezieht, das nicht verloren werden kann, also Gott. Diese Liebe ist nur möglich, wenn Gott selbst nicht nur den Verstand, sondern die Seele des Menschen insgesamt berührt. Gnade ist daher nicht nur Erkenntnis, sondern notwendigerweise affektiv. Und sie kann sich nicht auf das diesseitige, vergängliche Leben beschränken, sondern findet erst in einem eschatologischen Zustand des ewigen Lebens seine Vollendung. Damit ist eine Anthropologie entworfen, die den Menschen von seinem Gottesbezug her versteht und diesen Gottesbezug als von Gott verursachte Bewegung auf Gott hin beschreibt. Augustins Gnadenlehre lässt sich als Versuch verstehen, diese Grundbestimmungen konsequent zu durchdenken.

2. Die Liebe löst die Angst ab

Dementsprechend kann Augustin im Zusammenhang des pelagianischen Streits[15] seine Gnadenlehre in der Schrift *De spiritu et littera* (Vom Geist und Buchstaben)[16] insbesondere auch durch die Abfolge von Angst und Liebe beschreiben. Exegetische Grundlage ist ihm dafür insbesondere Röm 8,15: »Ihr habt nicht empfangen den Geist der Knechtschaft, der zurück in die Angst führt, sondern den Geist der Adoption zu Söhnen, in dem wir rufen: Abbas, Vater«. Dies wendet Augustin auf die Unterscheidung zwischen Altem und Neuen Bund an. Alter und Neuer Bund lassen sich nicht schematisch auf Altes und Neues Testament verteilen, gemeint ist vielmehr eine unterschiedliche Wirkweise.

Dabei geht Augustin in drei Schritten vor. Zuerst stellt er die Gesetzesbefolgung, die aus Angst vor Strafe geschieht, derjenigen, die aus Liebe zur Gerechtigkeit geschieht, gegenüber: Gerade mit

[15] Vgl. Volker Henning Drecoll, Art. Gratia, in: Cornelius Petrus Mayer (Hg.), Augustinuslexikon, Bd. 3, Basel 2004–2010, 182-242, hier 202-209; Art. Pelagius, Pelagiani, in: Cornelius Petrus Mayer/Robert Dodaro/Christof Müller (Hg.), Augustinuslexikon, Bd. 4, Basel/Berlin 2012–2018, 624–666, hier 631–632.

[16] Es existieren zwei lateinisch-deutsche Ausgaben, einerseits Anselm Förster, Geist und Buchstabe. De spiritu et littera liber unus, Deutsche Augustinus Ausgabe, Paderborn 1968; andererseits Sebastian Kopp, Der Geist und der Buchstabe, in: Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Pelagianer, Bd. 1: Lateinisch-deutsch (Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade, Bd. 1), Würzburg 1971, 303–435. 653–682.

einer Gesetzesbefolgung aus Angst erfüllen die Menschen das Gesetz eigentlich nicht, weil Gott weiß, dass sie eigentlich, wenn es ungestraft geschehen könnte, anders handeln würden.[17] Das kann erst durch den hinzutretenden Geist, der hilft und heilt, verändert werden, weil dann eine »Beschneidung des Herzens« (Röm 2,29) erfolgt, also eine innere Ausrichtung des Menschen, die frei ist von jeglichem Begehren nach Verbotenem.[18] Zweitens stellt Augustin fest, dass durch diesen Wechsel, wenn die Liebe die Angst ablöst (cum timori successerit caritas[19]), nicht das Gesetz als solches aufgelöst wird (auch wenn die irdisch-fleischlichen Verheißungen durch geistige ersetzt und die Ritualgesetze nicht mehr bindend sind), sondern dass aus dem Gesetz der Werke ein Gesetz des Glaubens wird. Mit dieser aus Röm 3,27 stammenden Unterscheidung sei, so Augustin, eine unterschiedliche Wirkweise gemeint: Quod operum lex minando imperat, hoc fidei lex credendo impetrat (Was das Gesetz der Werke durch Drohungen befiehlt, das erbittet das Gesetz des Glaubens durch den Glauben).[20] Das Drohen führt zu einer sklavischen Einhaltung des Gesetzes, und eben nicht einer freien, freiwilligen Beachtung der Gebote, damit aber wird das Gesetz eben eigentlich gar nicht erfüllt (seruiliter fit, non liberaliter et ideo nec fit).[21] Das ändert sich nur, wenn der Glaube, der durch Liebe tätig ist (Gal 5,6), beginnt, innerlich mit dem Gesetz übereinzustimmen (Röm 7,22). An die Stelle der Bemühung um den (toten) Buchstaben tritt dann der lebendigmachende und mit Freiheit verbundene Geist, auch wenn der Glaubende in seinem Leben noch nach wie vor belastet ist von innerer Zerrissenheit (dem anderen Gesetz, das noch in ihm wirkt, aus Röm 7,23). Augustin nimmt hier eine von Tag zu Tag zunehmende Erneuerung im Inneren des Menschen an, die endzeitlich erst zu ihrem Ziel finden wird, und verbindet dies mit dem corpus mortis (dem Leib, der dem Tod unterworfen bzw. ausgesetzt ist).[22] In der Schrift *De peccatorum meritis et remissione* hatte Augustin insbesondere auch die Angst vor dem Tode als Gegenstand des Glaubenskampfes bezeichnet, in dem sich die Gläubigen bewäh-

[17] Augustin, De spiritu et littera 13 (CSEL 60, 165,18-25 Urba/Zycha).
[18] Augustin, De spiritu et littera 13 (CSEL 60, 165,25-166,3 Urba/Zycha). Vgl. Colten Cheuk-Yin Yam, Trinity and Grace in Augustine. An analysis of De trinitate 8-10 in Light of De spiritu et littera, Bd. 10, Paderborn 2019, 447.
[19] Augustin, De spiritu et littera 31 (CSEL 60, 184,15 Urba/Zycha).
[20] Augustin, De spiritu et littera 22 (CSEL 60, 175,13-14 Urba/Zycha).
[21] Augustin, De spiritu et littera 26 (CSEL 60, 180,22-24 Urba/Zycha).
[22] Augustin, De spiritu et littera 26 (CSEL 60, 180,25-181,4 Urba/Zycha). Vgl. Yam, Trinity and Grace, 477–480.

ren.[23] Damit ist deutlich, dass auch der Glaubende immer noch angefochten und der Sünde unterworfen bleibt, sei es, dass er wirklich sündhaft handelt, weil das Begehren sich über die »Riegel der Angst« (repagula timoris) hinwegsetzt, sei es, dass er es nur will, aber nicht umsetzt, weil sich die Angst vor Strafe (timor poenae) doch über die verlockende Begierde hinweggesetzt hat.[24] Sündlosigkeit ist damit im diesseitigen Leben nicht möglich, erst in einer eschatologischen Vollendung wird daher auch die Angst wirklich vollständig durch Liebe ersetzt sein.

In einem dritten Schritt räumt Augustin ein, dass natürlich auch die, die aus Angst das Gesetz beachten und so ihre eigene Gerechtigkeit aufrichten wollen (nach Röm 10,3), eine gewisse Gerechtigkeit haben. Sie erreichen natürlich nicht die Gerechtigkeit Gottes, denn diese kann nur die Liebe, nicht die Angst erreichen. Die Liebe will nur das, was erlaubt ist und angemessen ist, während die Angst dazu führt, dass jemand sich zu Handlungen zwingt, während er eigentlich etwas anderes im Sinn hat, das er lieber tun würde, wenn es nicht verboten wäre.[25] Auch die, in denen Angst da ist, haben also einen gewissen Glauben, denn sonst würden sie sich ja um das Gesetz gar nicht scheren. Doch ist dies eben die sklavische Haltung, die Paulus in Röm 8,15 gemeint hat, eine sklavenhafte Angst (timor seruilis), mit der die Strafe gefürchtet wird und der die Liebe zur Gerechtigkeit gegenübergestellt wird.[26] Beinhaltet also einerseits die Angst, wenn sie sich auf die vom Gesetz angedrohte Strafe richtet, schon ein gewisses Maß an Glauben, so ist dann umgekehrt auch in dem Glauben weiterhin das Dienen enthalten, und zwar werden aus den Sklaven Kinder, die freiwillig dem Vater dienen. Besonderes Kennzeichen dieses neuen Dienens ist das Gebet, das Paulus schon in Röm 8,15 genannt hatte. Die zu Kindern Adoptierten rufen Abba, Vater, und zeigen damit, von wem sie die Kraft und Fähigkeit, den Willen und die Möglichkeit, dem Willen entsprechend zu leben, erwarten, nicht von sich aus, sondern eben vom Vater.[27] Augustin führt dazu das Beispiel der Enthaltsamkeit ein: Wenn das Gesetz der Sünde aufflammt und so bei sich bietender Gelegenheit die Sünde

[23] Augustin, De peccatorum meritis et remissione 2,51; 2,54 (CSEL 60, 122,11, 124,17-18 Urba/Zycha). Vgl. hierzu insbesondere Robert Dodaro, »Christus Iustus« and Fear of Death in Augustine's Dispute with Pelagius, in: Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer, Würzburg 1989, 341–361.

[24] Augustin, De spiritu et littera 34 (CSEL 60, 187,12-16 Urba/Zycha).

[25] Augustin, De spiritu et littera 56 (CSEL 60, 213,1-6 Urba/Zycha).

[26] Augustin, De spiritu et littera 56 (CSEL 60, 213,6-13 Urba/Zycha). Vgl. Yam, Trinity and Grace, 552.

[27] Augustin, De spiritu et littera 56 (CSEL 60, 213,13-27 Urba/Zycha).

das Begehren befeuert, von wem ist dann die Enthaltsamkeit zu erbitten? Diese kann letztlich nur Gott geben.[28] Dieses Beispiel soll zeigen, dass nicht die Angst vor Strafe oder das Bemühen, von sich selbst aus ein gerechtes Handeln erreichen zu können, wirklich zu einer Gerechtigkeit führen, die aus innerer Motivation geschieht und somit auch das ganze Wollen des Menschen umfasst. Das ist vielmehr nur möglich, wenn der Glaube durch Liebe (nicht durch Angst) tätig wird, diese Liebe aber wiederum entsteht nicht von allein, sondern nur als Gabe Gottes durch den Heiligen Geist. Diese von Gott geschenkte Liebe ist nicht einfach die Liebe Gottes zu den Menschen, sondern affiziert den inneren Menschen und löst in ihm Liebe zu Gott aus – ebenso wie die Gerechtigkeit Gottes die ist, mit der er uns zu Gerechten macht, das Heil Gottes uns heil macht, die fides Christi (die Treue Christi zu bzw. der Glaube Christi an uns) uns zu Gläubigen macht.[29]

3. Die liebevolle Angst um andere

In seinem umfangreichen Werk über die Gottesstadt[30] geht Augustin im Zusammenhang der Auslegung der Paradiesesgeschichte auch auf die Emotionen ein, die Adam und Eva vor dem Fall gehabt haben. Er setzt dabei voraus, dass die grundlegenden Affekte des Menschen sich als jeweilige Färbung einer Willensrichtung (voluntas) verstehen lassen: Begierde und Fröhlichkeit sind Willensregungen, die mit Zustimmung verbunden sind. Die Begierde bezieht sich dabei auf etwas, was noch angestrebt wird, die Fröhlichkeit auf das, was bereits besessen und genossen wird. Demgegenüber sind Angst und Traurigkeit Willensregungen, die mit Abneigung (dissensio) verbunden

[28] Augustin, De spiritu et littera 56 (CSEL 60, 213,27-214,6 Urba/Zycha).

[29] Augustin, De spiritu et littera 56 (CSEL 60, 215,3-15 Urba/Zycha).

[30] Wegen des besonders von Johannes von Oort herausgearbeiteten Bezugs der ciuitas dei auf Jerusalem (und die biblische Zionstheologie) ist der im Deutschen geläufige Titel Gottesstaat durch Gottesstadt abzulösen (in anderen europäischen Sprachen ist dies ohnehin üblich: City of God, Cité de Dieu, Città di Dio etc.); die deutsche Übersetzung von Wilhelm Thimme, Vom Gottesstaate (De civitate dei), 2 Bände, eingeleitet von Carl Andresen, München [2]1985, ist nach wie vor unersetzt. Vgl. zum Konzept von ciuitas die kurze Zusammenfassung von Johannes van Oort, Civitas dei-civitas terrena. The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources, in: Augustinus. De civitate dei, hg. v. Christoph Horn, Berlin 1997, 157–169. Zur Datierung von Buch 14 auf 419 und den Zusammenhang mit der Juliandebatte vgl. Volker Henning Drecoll, Kommentar zu ep. 184A, in: Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques 62 (2016), 67–93, hier 86–87.

sind: Hier bezieht sich Angst auf das, was noch nicht eingetreten ist, Traurigkeit auf das, was bereits eingetreten ist. Angst wird demnach eingeordnet in vier grundlegende Willensrichtungen, und als Abneigung, als Befürchtung beschrieben.[31] Diese Zuordnung der vier Grundaffekte, die Augustin schon in seiner Frühschrift *De diversis quaestionibus* aus Cicero's Auseinandersetzung mit der stoischen Affektenlehre übernommen hatte, zur einen voluntas dient Augustin dazu, Affekte und ihre moralische Qualität zu unterscheiden. Denn inhaltlich werden diese Affekte von dem geprägt, worauf sich die voluntas richtet (sei es in Zustimmung oder Abneigung). Derjenige, der gottgemäß lebt, liebt das Gute, d.h. bei ihm richten sich Zustimmung und Abneigung nach der Liebe zu Gott und dem Guten. Bei dem Menschen, der nicht gottgemäß lebt, sondern nach eigenen Maßstäben (secundum hominem), ist das genau anders.[32] Das Vorhandensein von Affekten selbst ist also wertneutral. Ein guter Wille führt zu einer guten Liebe, ein verkehrter Wille zu einer verkehrten Liebe. Die vier Affekte können demnach jeweils gut oder schlecht sein, je nachdem, wie die innere voluntas, die ihnen zugrundeliegt, geartet ist.[33]

Augustin fügt dem einen Schriftbeweis hinzu, mit dem er zeigen möchte, dass die Affekte auch jeweils positiv konnotiert werden können. Für die Begierde (cupiditas) führt er dazu den Begriff der concupiscentia (Begehrlichkeit) ein und illustriert an mehreren Bibelstellen, dass biblisch auch die Begehrlichkeit positiv gemeint sein kann (obwohl im alltäglichen Sprachgebrauch die Begierde, wenn sie ohne weitere Erläuterung, etwa ein Genitivattribut, auftaucht, in der Regel sich auf einen negativ zu bewertenden Affekt bezieht). Die Freude ist ohne Weiteres als positives Gefühl biblisch belegbar. Für die Angst verweist Augustin auf verschiedene Bibelstellen, nämlich Phil 2,12, Röm 11,20 und 2. Kor 11.3. Phil 2,12 (cum timore et tremore) verweist auf die Ehrfurcht und den Ernst, mit dem die Gläubigen sich um ihr Heil sorgen.[34] Röm 11,20 verweist auf den Gegensatz einer äußerlichen Weisheit und der ehrfürchtigen Zustimmung zu Gottes Heilsplan. 2. Kor 11,3 kennzeichnet schließlich die anteilnehmende und fürsorgliche Angst des Apostels Paulus, dass womöglich auch die Korinther wieder von ihrer Reinheit (castitas)

[31] Augustin, De ciuitate dei 14,6 (CCSL 48, 421,5-13 Dombart/Kalb).
[32] Augustin, De ciuitate dei 14,6 (CCSL 48, 421,13-21 Dombart/Kalb).
[33] Augustin, De ciuitate dei 14,7 (CCSL 48, 422,40-45 Dombart/Kalb). Vgl. John C. Cavadini, Feeling Right. Augustine on the Passions and Sexual Desire, in: Augustinian Studies 36 (2005), 195–217, hier 201.
[34] Augustin, De ciuitate dei 14,7 (CCSL 48, 422,45-423,58 Dombart/Kalb).

abgebracht werden – so wie Eva von der Schlange verführt wurde. Damit ist nicht nur der Bezug zur Paradiesesgeschichte hergestellt, sondern auch besonders verdeutlicht, dass neben der positiven Deutung der Angst als Ehrfurcht Gott gegenüber auch die anteilnehmende Angst um die Mitchristen als positive Form von Angst zu deuten ist.[35]

Für den vierten Affekt, die Traurigkeit, ist die Lage komplizierter. Augustin rekurriert hier zunächst auf die Vorstellung von den geordneten guten Affekten, die auch die stoische Affektenlehre kannte. Wiederum greift Augustin hierfür auf Cicero zurück. Die stoische Affektenlehre hatte die vier negativen Affekte, also Begierde, Fröhlichkeit, Angst und Traurigkeit, mit dem griechischen Begriff πάθη (pathē. lat. perturbationes) bezeichnet, was besonders das Erleiden dieser Affekte bezeichnet. Davon hatte sie drei gute Affektionen unterschieden (griech. εὐπάθειαι/eupatheiai, lat. constantiae), nämlich Wollen, Freude und Vorsicht. Das Wollen ist danach die ins Positive gewendete Form von Begierde, die Freude das positive Pendant zur Fröhlichkeit, die Vorsicht das positive Pendant zu Angst. Diese positiven Affekte (Wollen, Freude und Vorsicht) nahmen die Stoiker – dem Referat bei Cicero zufolge – auch für den Weisen an, also das Ideal des gelingenden Lebens.[36] Für die Traurigkeit nahm die stoische Affektenlehre jedoch an, dass es hierfür kein positives Pendant gibt.[37] Augustin stellt die Übereinstimmung seiner Affektenlehre mit der stoischen Affektenlehre heraus, wobei er allerdings deutlich macht, dass seiner Auffassung nach auch die Traurigkeit eine positive Seite haben kann.[38] Dazu zitiert er 2. Kor 7,8-11, wo Paulus davon

[35] Wichtige Parallelstellen sind De gratia novi testamenti 45-53 (CSEL 44, 193,3-200,10 Goldbacher), vgl. dazu Pierre Descotes, Les deux craintes, in: Œuvres de saint Augustin. 3e série. Premières réactions antipélagiennes II. La grâce de la nouvelle alliance/De gratia novi testamenti, texte établi, traduit et commenté, Bibliothèque Augustinienne vol. 20B, Paris 2016, 481–488; und Iohannis evangelii tractatus 41 (CCSL 36, 357,1-365,24 Willems), vgl. dazu Marie-François Berrouard, La dialectique de la crainte et de la joie chez le chrétien, in: Homélies sur l'Évangile de saint Jean. Homélies XXXIV-XLIII, in: Œuvres de saint Augustin. 9e série. Traités sur saint Jean, Bibliothèque Augustinienne 73A, Paris 1988, 492–497.

[36] Cicero, Tusculanae disputationes 4,6,11-13 (Bibliotheca Teubneriana M. Tullius Cicero Fasc. 44, 366,21-368,8 Pohlenz), gebraucht folgende Begriffe: perturbatio (= πάθος): libido, laetitia, metus, aegritudo und für die positiven Affekte beim Weisen (sapiens) voluntas (βούλησις), gaudium, cautio, vgl. Johannes Brachtendorf, Cicero and Augustine on the Passions, in: Revue d'Études Augustiniennes 43 (1997), 289–308, hier 290–292; Adam Trettel, Desires in Paradise. An Interpretative Study of Augustine's City of God 14, Bd. 8, Paderborn 2019, 66–67.

[37] Augustin, De ciuitate dei 14,8 (CCSL 48, 423,1-18 Dombart/Kalb).

[38] Vgl. Brachtendorf, Cicero and Augustine, 301–302.

spricht, dass sein Brief die Adressaten vielleicht betrübt (contristare) hat, was ihn jedoch nicht reut, da ein gottgemäßes Betrübtsein zur Bußfertigkeit Gott gegenüber führt.[39] Das führt Augustin zu seinem Ergebnis, dass er seine Beschäftigung mit der stoischen Affektenlehre aus dem neunten Buch von *De ciuitate dei* bestätigt sieht.[40] Für ihn steht fest, dass die Menschen alle vier Affekte erleben, positiv oder negativ. Diejenigen, die zur Gottesstadt gehören, haben sie als positive Affekte. Konkret bedeutet das: Sie fürchten die ewige Strafe, sie erwünschen das ewige Leben, sie sind traurig über die noch ausstehende Erlösung auch des Körpers, sie freuen sich aber in der Hoffnung, dass der Tod bereits besiegt ist. Sie haben Angst zu sündigen, sie wünschen sich, beharrlich in ihrem Glauben zu bleiben. Sie sind betrübt über die Sünden und freuen sich über gute Werke.[41] Ein Sonderfall besteht im Hinblick auf die Versuchungen, denn der biblische Beter hat einerseits Angst davor, bittet andererseits Gott doch darum, versucht und geprüft zu werden, ist in den Versuchungen betrübt wie Petrus (Mt 26,75) und froh wie Jakobus, der zur Freude angesichts von Versuchungen aufruft (Jak 1,2).[42]

Für das Thema Angst ist die soziale Funktion der Angst wichtig. Die Christen haben die Affekte nicht nur um ihrer selbst willen, sondern auch um derer willen, von denen sie sich wünschen, dass sie befreit werden, und um die sie Angst haben, dass sie zugrundegehen. Paulus wird dafür zum Exempel par excellence. Er hat diese Affekte für die Adressaten seiner Briefe. Er freut sich mit den Fröhlichen und weint mit den Weinenden, er hat nach außen hin Kämpfe, nach innen hin Angstzustände (timores) und er streitet sich mit den Korinthern aus Angst, dass sie verführt werden. Er hat sogar Trauer und Herzschmerz (dolor cordis) um die, die ihre eigene Gerechtigkeit aufrichten wollen.[43]

Allerdings ändern auch diese positiven Affekte nichts daran, dass sie in dem gegenwärtigen Leben in einer gewissen Weise unbeherrschbar bleiben. Sie kommen über einen, auch wenn man es nicht will. So kommt es, dass man auch weint, obwohl man es nicht will. Das wird sich erst im eschatologischen Leben ändern. Das führt zu einer ambivalenten Haltung gegenüber dem Apathieideal. Auf der einen Seite kann das Apathieideal insofern geteilt werden, als

[39] Augustin, De ciuitate dei 14,8 (CCSL 48, 425,80-97 Dombart/Kalb).
[40] Augustins Rückverweis bezieht sich auf De ciuitate dei 9,4-5 (CCSL 47, 251,1-255,44 Dombart/Kalb).
[41] Augustin, De ciuitate dei 14,9 (CCSL 48, 426,4-12 Dombart/Kalb).
[42] Augustin, De ciuitate dei 14,9 (CCSL 48, 426,21-32 Dombart/Kalb).
[43] Augustin, De ciuitate dei 14,9 (CCSL 48, 427,47-55 Dombart/Kalb).

dass damit ausgedrückt wird, dass einen nicht länger Affekte oder Emotionen übermannen, die sich gegen die Vernunft des Menschen stellen (so dass er innerlich zerrissen ist und gerade nicht das tut, was er für richtig hält). Das wird aber im eigentlichen Sinne erst im Eschaton erreichbar sein.[44] Auf der anderen Seite kann man aber das Apathieideal nicht in dem Sinn verstehen, dass – etwa im ewigen Leben – überhaupt keine Affekte und Emotionen mehr stattfinden. Man kann zwar sich gut vorstellen, dass es da nicht mehr die Angst und die Traurigkeit geben wird, weil sonst die Glückseligkeit beeinträchtigt wäre – aber ohne Liebe und Freude kann man sich die vollkommene Glückseligkeit eben auch nicht vorstellen.[45]

Genau besehen, muss man auch bei der Angst zwischen der Angst unterscheiden, die von der Liebe verdrängt wird (wie es ja auch 1. Joh 1,8 beschreibt: Die vollkommene Liebe vertreibt die Angst), und der Angst, mit der Paulus sich um die Korinther sorgt. Es gibt diese reine Angst (timor castus), womit Augustin wiederum auf Ps 18,10 rekurriert. Ps 18,10 ist dabei auch deswegen besonders passend, weil der Bibelvers davon spricht, dass diese reine Angst ewig bleibt (in saeculum saeculi). Diese Angst ist gerade nicht die Angst, die Böses zu vermeiden sucht, sondern eine Angst, die einen im Guten festhält (in bono tenens), und zwar – im Falle der eschatologischen Glückseligkeit – einem Guten, das nicht verloren werden kann.[46] Diese reine Angst der eschatologischen Vollendung ist zugleich eine Abneigung gegen das Sündigen, aber nicht eine Angst, die dadurch entsteht, dass man um die eigene Schwäche weiß und das Sündigen als solches eine mögliche Bedrohung ist, sondern in dem Sinne, dass in einer Ruhe, die durch Liebe entsteht (tranquillitas caritatis) die Sünde nicht gewollt und vermieden wird (wobei das dabei benutzte Verb cavere mit dem lateinischen Substantiv cautio zusammenhängt, das bei den Stoikern die ins positiv gewendete Angst bezeichnete).[47]

Hat Augustin damit einerseits auf die eschatologische Erlösung der Menschen vorausgeschaut, fragt er sich anschließend, ob die Menschen vor dem Fall Affekte hatten oder nicht. Er fragt dies in besonderer Weise deswegen, weil Affekte die Glückseligkeit von Adam und Eva vor dem Fall beeinträchtigen könnten. Eigentlich glückselig kann man jemanden nicht nennen, der widerwillig an Trauer und Angst leidet. Es fragt sich auch, was eigentlich Anlass zu Trauer und Angst gegeben haben könnte. Im Paradies gab es ja

[44] Augustin, De ciuitate dei 14,9 (CCSL 48, 428,92-104 Dombart/Kalb).
[45] Augustin, De ciuitate dei 14,9 (CCSL 48, 428,104-114 Dombart/Kalb).
[46] Augustin, De ciuitate dei 14,9 (CCSL 48, 428,115-42,9,127 Dombart/Kalb).
[47] Augustin, De ciuitate dei 14,9 (CCSL 48, 429,127-132 Dombart/Kalb).

weder den Tod noch irgendeine Krankheit, es gab alles, was der gute Wille haben wollte, und es gab nichts, was den Menschen körperlich oder seelisch beunruhigen könnte. Es gab Liebe zu Gott und der Menschen untereinander, damit auch Freude.[48] Das bedeutet für Augustin auch, dass Adam und Eva in Ruhe lebten, also nicht bedroht von der Gefahr zu sündigen, oder davon, dass irgendein Übel geschehen würde. Man kann also gerade nicht annehmen, dass sie Angst hatten, dass sie sterben würden, wenn sie von der verbotenen Frucht essen würden, so dass es hier schon Begierde und Angst gegeben hätte. Denn eine solche Gesetzesbefolgung aus Angst würde selbst schon in sich sündhaft sein. Insofern muss man davon ausgehen, dass Adam und Eva wirklich glücklich waren, weder bedroht durch seelisch beunruhigende Affekte (perturbationes) noch durch körperliche Unannehmlichkeiten.[49] Sie hatten gleichwohl Affekte, jedenfalls in dem positiven Sinne (also Liebe und Freude). Hierzu zählt Augustin auch die Sexualität, für die er nicht ausdrücklich sagt, dass Adam und Eva sie im Paradies von dem Fall schon gelebt haben, aber er sagt so viel, dass sie auch zu diesem Zustand der Glückseligkeit gehört hätte, in dem durch Fortpflanzung die Zahl der Menschen auf das vorherbestimmte Maß angewachsen wäre.[50] Allerdings erweist sich diese Glückseligkeit insofern nicht als die höchst vorstellbare, weil sie nicht von der Gewissheit geprägt ist, dass der Mensch niemals sündigen und entsprechend sterben wird. Eine solche größere Glückseligkeit hätten die Menschen nur ohne Fall erreicht, dann hätten sie diese größere, höhere Glückseligkeit geschenkt bekommen, die auch die Engel bekommen haben, und die die Menschen jetzt eben nur nach der Auferstehung von den Toten erlangen können.[51]

Augustin klärt nicht, inwiefern Adam und Eva einen timor castus nach Ps 18,10 gehabt haben, und schließt timor (im engeren Sinne

---

[48] Augustin, De ciuitate dei 14,10 (CCSL 48, 430,1-15 Dombart/Kalb).

[49] Augustin, De ciuitate dei 14,10 (CCSL 48, 430,15-29 Dombart/Kalb).

[50] Augustin, De ciuitate dei 14,10 (CCSL 48, 430,29-431,34 Dombart/Kalb). Vgl. Trettel, Desires in Paradise, 96–98.

[51] Augustin, De ciuitate dei 14,10 (CCSL 48, 431,34-39 Dombart/Kalb). In Buch 11 hatte Augustin zwischen den Engeln unterschieden, die von Anfang an die Gewissheit erhalten haben, dass sie niemals fallen würden, und denen, die diese Gewissheit nicht erhalten haben. Letztere sind gleichsam naiv in ihrem gegenwärtigen Zustand ihrer guten Gottesbeziehung und ahnen nicht voraus (oder befürchten es), dass sie eines Tages fallen werden. In vergleichbarer Weise ist Adam vor dem Fall Augustin zufolge noch nicht von einer Ahnung einer mala voluntas betroffen, sondern erlebt sein Glück (ohne dass ihm die Frage des möglichen Falls bewusst würde), vgl. Augustin, De ciuitate dei 11,11-12 (CCSL 48,332,1-333,22 Dombart/Kalb).

der Befürchtung von etwas Schlechtem) und dolor (als Erleben von Schlechtem) für das Paradies aus.[52] Damit erweist sich Angst als ein Affekt, für den ein Übel als bedrohlich vorauszusetzen ist – dies setzt aber voraus, dass es tatsächlich schon eine mala voluntas gibt, dass also zumindest ein erstes Nachdenken über die Möglichkeit des Bösen entsteht. Erst dann, sobald die alternative Möglichkeit des Bösen in den Blick tritt, wird Angst möglich – selbst wenn sie sich auf andere und nicht auf einen selbst bezieht. Angst erweist sich so als Signatur der gefallenen Natur (und taucht als solche auch in Predigten als unruhestiftendes Potential auf),[53] doch zugleich erweist sich an dem Beispiel Angst, dass diese gefallene Natur nicht einfach in den Urzustand zurückversetzt wird, sondern im Eschaton mehr erleben wird. Der erlöste Glaubende wird dann nicht mehr nur auf seine Angst und Unruhe zurückschauen, seine Angst etwa vor dem leiblichen Tod, seine Angst, in neue Sünden zu fallen oder gar vom Glauben ganz abzufallen, sondern er wird auch den von Liebe geprägten timor castus um andere, gerade auch um die, die nicht erlöst werden oder noch in Gefahr stehen, haben.[54] Dies wird sich ihm mit einer Gewissheit verbinden, die diese neue Form von liebevoller Angst um andere mit der Gewissheit um die eigene Erlöstheit und das vollkommene Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit verbindet. Das kann der Mensch zwar jetzt schon im Gebet erhoffen (vgl. Ps. 100,1), es bleibt aber Gott überlassen, es dereinst umfassend zu realisieren.

– Prof. Dr. Volker Henning Drecoll ist Ordinarius für Alte Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen und Ephorus des Evangelischen Stifts Tübingen. Seine Forschungen beschäftigen sich insbesondere mit Basilius von Cäsarea und Gregor von Nyssa, dem Verhältnis von antikem Christentum und Philosophie (bes. Platonismus) und Augustin.

[52] Augustin, De ciuitate dei 14,9 (CCSL 48, 429, 143-145 Dombart/Kalb).

[53] Vgl. dazu Therese Fuhrer, Das »Zeitalter der Angst« als Konstrukt einer Rhetorik der Verunsicherung. Eine Analyse zweier Sequenzen aus Augustins Sermones ad populum, in: Irritationen. Rhetorische und poetische Verfahren der Verunsicherung, hg. v. Ramona Früh u.a., Berlin 2015, 61–85; Paul van Geest, Ante omnia igitur opus est Dei timore conuerti (doctr. chr. 2,7,9). Augustine's Evaluation of Fear, in: Tractatio scripturarum. Philological, exegetical, rhetorical and theological on Augustine's Sermons. Ministerium Sermonis II, ed. by Anthony Dupont/Gert Partoens/Mathijs Lamberigts, Bd. 65, Turnhout 2012, 441–463.

[54] Vgl. hierzu die Überlegungen von Trettel, Desires in Paradise, 84–85.

»Of all English words *awe* is, I think, the one that expresses the fundamental religious feeling most nearly«

Zur Idee der »Gottesfurcht« in der modernen Religionsforschung

Peter Schüz

Bereits unter gebildeten Schriftstellern und Philosophen der Antike galt es als ausgemacht, dass zwischen Angst und Religion ein besonderes Verhältnis besteht. Weit verbreitet war schon damals der Slogan »primus in orbe deos fecit timor…« – »Im Anfang schuf die Angst die Götter…«.[1] Dahinter steht der für religiöse Menschen eher ernüchternde Gedanke, die Religionen der Welt seien ihrem Wesen nach nichts anderes als kulturell verankerte Projektionen zur Überwindung oder Bewältigung der Ängste vor Krankheit, Tod, Schicksal und Naturgewalt. Besonders im Zeitalter der Aufklärung fand diese antike Hypothese vom angstkompensatorischen Ursprung der Religion zahlreiche Varianten, die bis heute gerne als »leitmotivisches Motto« in mehr oder weniger religionskritischen Schriften zitiert werden.[2] Und tatsächlich ist kaum zu leugnen, dass das alte »geflügelte Wort« des »timor fecit deos« einen Grundzug der Religionsgeschichte umreißt:[3] Zweifellos ging es in den Religionen der Welt zu allen Zeiten auch maßgeblich um Trost und um die Verarbeitung von Ängsten. Für das Christentum ergeben sich bereits beim Blick in kirchliche Gesangbücher entsprechen-

[1] Vgl. z.B. die vielzitierte Stelle bei Petronius, Fragment XXVIII, 1, in: Konrad Müller (Hg.), Petronii Arbitri Satyricon Reliquiae, 184 (= in der klassischen Ausgabe von Franz Bücheler: Fragm. XXVII, 1). Zur Wirkungsgeschichte vgl. Heinrich von Stietencron, Von der Heilsträchtigkeit der Angst. Religionsgeschichtliche Perspektiven, in: Ders. (Hg.), Angst und Religion, Düsseldorf 1991, 13–36 und Axel Michaels, Religionen und der neurobiologische Primat der Angst, in: Fritz Stolz (Hg.), Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?, Studia Religiosa Helvetica 97, Bern 1997, 91–136.

[2] Zur kritischen Beurteilung des »leitmotivischen Mottos« vor dem Hintergrund der Geschichte der Religionskritik vgl. Winfried Schröder, Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts Bd. 11, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 153 u. 225.

[3] Martin Persson Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, Bd. 2, Die hellenistische und römische Zeit, München [4]1988, 251.

de Beispiele für die auf Angstbewältigung zielende Hoffnung von den Paul-Gerhardt-Klassikern des 17. Jahrhunderts bis zu den Liebe-wie-Gras-und-Ufer-Schlagern der 1960er und 1970er Jahre. Bekanntlich bemerkte schon Luther ganz nüchtern: »So verhält es sich ganz natürlich: vom Unglück befallen, wenden sich die Seelen zur Religion«.[4] Die vertrauensvolle Artikulation von Angst und ihre Wendung in hoffnungsvolles Vertrauen hat im Christentum ihren festen Ort in Seelsorge, Gottesdienst und gelebter Frömmigkeit. Religion deshalb aber allein auf ihre Funktion als psycho-soziales Angst-Therapeutikum zu reduzieren, wäre voreilig. Tiefere Einblicke in die Religions- und Frömmigkeitsgeschichte lassen erahnen, dass die Geschichte von Angst und Religion damit noch längst nicht auserzählt ist.

Besonders die moderne Bibelwissenschaft konnte zeigen, dass Momente der Angst in den Schriften des Alten und Neuen Testaments keineswegs nur als zu überwindendes Lebensproblem vorkommen – ganz im Gegenteil: An zentralen Stellen ist vielmehr von besonderen Momenten der Angst die Rede, die nicht gelindert oder überwunden, sondern geradezu in den Rang vollendeter Frömmigkeit erhoben werden. Auch stattliche Propheten erzittern an heiligen Orten, Momente der »Gottesfurcht« oder des »Zornes Gottes« markieren entscheidende Höhepunkte in den biblischen Überlieferungen. In zahlreichen Varianten hebräischer und griechischer Begriffe wird das Gottesverhältnis des Menschen in seinem Idealzustand als besonderer Moment frommer »Angst« geschildert. Die Furcht Gottes gilt als »der Weisheit Anfang«[5] und begleitet die machtvolle Präsenz Gottes an heiligen Orten, in Träumen und Epiphanien. Nicht die Furcht vor Strafe oder Willkür, sondern das Gott-Sein Gottes selbst ist hier der Grund jenes heiligen Erschauderns. »Furcht und Zittern«[6] gilt schon bei Paulus als die eigentlich angemessene Gottesbegegnung und auch der Eindruck Jesu auf seine Anhänger und Zuhörer führte, wie die Evangelien beschreiben, oft genug dazu, dass jene »sich ängsteten« oder »entsetzten«.[7] Die Kirchenväter haben sich mit den besonderen Angstmomenten in der Begegnung mit dem Heiligen eingehend befasst – man denke nur an Laktanz, Augustin und andere. Immer wieder geht es seither in den großen Werken der Theologiegeschichte bis zu Luther und darüber hinaus

[4] Vgl. WA 25, 359,33-34: »Sic autem naturaliter fit: ingruente calamitate ad religionem convertuntur animi.«

[5] Ps 111 / Spr 1,7.

[6] Phil 2,12.

[7] Vgl. Mk 4,41, Mk 10,32, Mt 17,6, Lk 2,9, Lk 5,26 u.v.m.

um die Darstellung jener eigentümlichen »Gottesfurcht«, die keine natürliche Ursache der Bedrohung, sondern die eigentümliche Heiligkeit und Unfassbarkeit Gottes zum Gegenstand hat.

In der modernen Religionsforschung hat man diese Tiefendimension religiöser Angstmomente in ihrer psychologischen Komplexität und in ihren religionsgeschichtlichen Darstellungsformen konzentriert in den Blick genommen und untersucht. Im Folgenden soll in aller Kürze an zwei prominente Stimmen erinnert werden, die vor etwa 100 Jahren das antike Motto, es habe die Angst die Götter hervorgebracht, in seiner reduktionistisch-religionskritischen Einseitigkeit zurückwiesen und das Zusammenspiel von Angst und Religion im Rahmen ihrer religionsgeschichtlich-religionspsychologischen Studien als einen Urmoment ganz eigener Art und Qualität deuteten: zunächst der britische Philosoph und Anthropologe Robert Ranulph Marett und sodann der protestantische Theologe Rudolf Otto.

1. Der »bull-roarer« und andere Schauergeschichten: R. R. Maretts »Awe« Konzeption

Um 1900 bildete Großbritannien eines der wichtigsten Zentren moderner Religionsforschung. Was man heute ›Religionswissenschaft‹, ›Ethnologie‹ oder ›Anthropologie‹ nennen würde, verband sich auf der Insel mit Namen wie Edward Burnett Tylor oder James George Frazer, die im ausgehenden 19. Jahrhundert auf ein, wie man damals sagte, »naturalistisches« oder »evolutionistisches« Religionsverständnis hinauswollten: Man untersuchte Religionen vorwiegend als im Evolutionsprozess hervorgebrachte Kulturphänomene, die sich in ihrer sozialpsychologischen Funktion historisch und empirisch beschreiben lassen. Damit stand man ganz in der empiristisch-aufklärerischen Tradition von David Humes 1757 erschienener *Natural History of Religion*, in der ebenfalls primär die Angstbewältigung als Ursprung aller Religion angenommen wird.[8] Umso erstaunter war die britische Fachwelt, als auf der Jahrestagung der *British Anthropological Society* von 1899 ein junger Philosoph aus

[8] Hume schreibt hier ganz auf der Linie des antiken »timor fecit deos«-Leitmotivs: »The primary religion of mankind arises chiefly from an anxious fear of future events.« (David Hume, The Natural History of Religion [1757], in: Thomas Hill Green/Thomas Hodge Grose (Hg.), David Hume, The Philosophical Works, Vol. 4: Essays. Moral, Political, and Literary, London 1882 (Reprint Aalen 1964), 307–363, hier 352f.).

Oxford in seinem Vortrag plötzlich eine ganz andere Geschichte vom Wesen der Religion erzählte. Die These, die Robert Ranulph Marett[9] (1866–1943) damals vortrug und die ihn in den folgenden Jahren berühmt machte, bezeichnete man schon bald als »Prä-Animismus«: Anders als die von einer evolutionären Entwicklung der Religion aus Seelenvorstellungen (Animismus) ausgehenden Kollegen und Lehrer betonte Marett in seinem später erschienenen Buch *The Threshold of Religion* (1909) einen jeder religiösen Vorstellung vorausliegenden Urmoment der Religion, der weniger in Gedanken und Vorstellungen, sondern in Gefühlen und Intuitionen gründet, die durch den Intellekt letztlich nicht angemessen aufgelöst und beschrieben werden können.[10] Für Marett ist »die ursprüngliche, wilde Religion weniger etwas Ausgedachtes, als vielmehr etwas Ausgetanztes.«[11] Das »raw material of religion« hält er für einen dunklen »organischen Komplex von Denken, Emotion und Verhalten.«[12] Der hermeneutische Kniff, um jene Grundkonturen der Religion zu umschreiben, besteht für Marett nun darin, Begriffe zu wählen, die selber dunkel und aus der Welt »primitiver« Südsee-Religion entlehnt sind: Der Begriff »tabu« steht für das sich Entziehende, Unantastbare, Abdrängende, Negative an religiösen Orten, Handlungen, Gegenständen und Personen, der Begriff »mana« hingegen für die positiven Momente, für Macht, Affektives, Anziehendes, Erhebendes. Hinsichtlich der Erforschung des Ursprungs der Religion ist Marett demnach weitaus pessimistischer und vorsichtiger als die Generation seiner Lehrer: Er hält das »erste Kapitel der Religionsgeschichte« für »undechiffrierbar«.[13] Mag ›fertige‹ Religion auch sozial nützliche und angstbewältigende Nebenwirkungen haben: Ihr Ursprung ist alles dies nicht, sondern gleicht einer amorphen, dynamischen Intuition, die vor jeder Reflexion und Vorstellung liegt und keine ›nützlichen‹ Zwecke verfolgt. Anders als seine Vorgänger bis hin zu Hume übersetzt Marett daher das antike »deos fecit timor«-Motto nun auch nicht reduktionistisch-religionskritisch mit »Furcht« oder »Angst« (fear/anxiety), sondern wählt den sehr viel weiteren und psychologisch vageren Begriff »awe« (Scheu, Schauder, Ehrfurcht):

---

[9] Vgl. insbes. Maretts Autobiographie: Robert Ranulph Marett, A Jerseyman at Oxford, Oxford 1941.

[10] Vgl. den wichtigen, alle Programmaufsätze bündelnden Sammelband: Robert Ranulph Marett, The Threshold of Religion, ([1]1909) second Edition, revised and enlarged, New York 1914.

[11] Marett, The Threshold of Religion, XXXI (Übers. v. P. Schüz).

[12] Ebd., X (Übers. v. P. Schüz).

[13] Ebd., VIII (Übers. v. P. Schüz).

> »Of all English words awe is, I think, the one that expresses the fundamental religious feeling most nearly. Awe is not the same thing as ›pure funk‹. ›*Primus in orbe deos fecit timor*‹ is only true if we admit wonder, admiration, interest, respect, even love perhaps, to be, no less than fear, essential constituents of this elemental mood.«[14]

Das antike Leitmotiv »Primus in orbe deos fecit timor« ist demnach »nur insofern wahr, als wir Verwunderung, Staunen, Interesse, Respekt, vielleicht sogar Liebe in gleichem Maße wie Furcht als essentielle Bestandteile dieser Elementarstimmung hinzunehmen.«[15] Dabei geht es Marett keineswegs nur um semantische Spitzfindigkeiten, sondern um ein Kategorienproblem. In seinen zahlreichen Studien zu religiösen Phänomenen in unterschiedlichen Kulturkontexten (insbes. in Afrika und Australien) versucht Marett zu zeigen, dass die Welt der Religionen keineswegs aus sozialen oder spekulativen Phantasien zur Lebensbewältigung und Angstreduktion hervorgeht, sondern weit darunter vor jeder bewussten Darstellung und Ausdrucksform als dunkle Intuition zwischen »tabu« und »mana« lebendig ist.[16] Das »basic feeling of awe« ist für Marett exklusiv, »specifically religious both in its essence and in its fruits«.[17] Hierzu erkundete Marett Rituale unterschiedlicher Religionskulturen wie z.B. den Gebrauch des australischen »bull-roarers«, eines archaischen Schwirrholz-Instruments der Aborigines zur Erzeugung besonderer Laute im kultischen Kontext, das seiner Auffassung nach eben jene dynamisch-dunklen Schauergefühle von »awe« anregen und spirituell einbinden soll.[18] Mit seinen Studien zu jener ganz besonderen Angststimmung als »Schwelle zur Religion« ist Marett zu einem Klassiker der modernen religionsphänomenologischen Forschung geworden, der, auch wenn seine Argumentation heute meist als »überholt« gilt, in kaum einem Kompendium zur Geschichte der Religionswissenschaft fehlt.[19]

---

[14] Ebd., 13 (Hervorhebung im Original).

[15] Ebd., 13 (Übers. v. P. Schüz).

[16] Vgl. hierzu insbes. die Oxforder *Marett Lecture 2014* (Exeter College): Birgit Meyer, How to capture the ›wow‹. R.R. Marett's notion of awe and the study of religion, in: JRAI 22 (2016), 7–26.

[17] Marett, The Threshold of Religion, 14f.

[18] Vgl. den erstmals 1910 erschienen Aufsatz *Supreme Beings and the Bull-Roarer*, abgedruckt in: Marett, The Threshold of Religion, 145–168.

[19] Siehe neben Martin Riesebrodt, Robert Ranulph Marett (1866–1943), in: Axel Michaels (Hg.), Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München 1997, 171–184 besonders die luzide Darstellung von

2. R. Ottos »numinose Scheu« als artbesondere Deutungs- und Bewertungskategorie

Im Herbst des Jahres 1916 – mitten im Ersten Weltkrieg – fiel Maretts *Threshold of Religion* erstmals in die Hände des im Jahr zuvor als Professor nach Breslau berufenen Theologen Rudolf Otto (1869–1937). Seinen wissenschaftlichen Schwerpunkten der vorangehenden Jahre in Göttingen folgend, legte Otto in der Vorbereitung auf das Wintersemester 1916/1917 einen deutlich religionsgeschichtlich-religionspsychologisch gefärbten Fokus für seine Lehrveranstaltungen. Was Otto nun bei Marett las, ließ ihn sofort eine gewisse Geistesverwandtschaft zu jenem Werk entdecken, dessen Manuskript er kurz zuvor im weitgehend unbekannten Breslauer Verlag *Trewendt & Granier* eingereicht hatte und von dem damals noch niemand ahnte, dass daraus einmal einer der großen theologischen Klassiker des 20. Jahrhunderts werden würde. Das Buch *Das Heilige* wurde schon bald in viele Sprachen übersetzt und machte Rudolf Otto weit über Fach- und Landesgrenzen hinaus bekannt.[20] Am 5. Dezember 1916 schrieb er an Wilhelm Bousset, seinen nun in Gießen lehrenden Freund aus Göttinger Tagen:

> »Haben Sie Marett, threshold of Religion, gelesen? Mir kam es erst zur Hand, als ich mit dem Heiligen fertig war. Es ist prachtvoll, wie jetzt auch die Naturalisten, wenn sie nur die Augen aufmachen, herumkommen. Das Buch ist wirklich ein Denkstein in der Erforschung der Ursprünge der Religion.«[21]

Besonders ein Gedanke wird es gewesen sein, der Otto an Maretts »Präanimismus« besonders einleuchtete: Die Idee, dass der dunkle Urgrund aller Religion im Gefühl einer besonderen, von gewöhnlicher Angst zu unterscheidenden »Scheu« (bei Marett: »awe«) zu suchen sei, in der die Religion, wie Otto immer wieder betont, »mit sich selber anfängt« und damit ihren Grund voraussetzungslos in sich selber trägt.[22] Was für Otto im Zuge »moderner Erforschung

Hans G. Kippenberg, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997, 179–193.

[20] Die Erstausgabe Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917 erlebte zahlreiche Auflagen, Überarbeitungen und Verlagswechsel bis zur Ausgabe letzter Hand bei C.H. Beck, München [23-25]1936.

[21] Vgl. den maschinengeschriebenen Brief von Rudolf Otto an Wilhelm Bousset vom 5.12.1916, UB Göttingen, Nachlass Bousset 90/2.

[22] Vgl. z.B. Rudolf Otto, Der sensus numinis als geschichtlicher Ursprung der Religion, in: Ders., Das Gefühl des Überweltlichen (sensus numinis), München 1932,

der ›Primitiv‹-formen« in der Religionsgeschichte »immer klarer ins Licht« kommt und »seit Maretts vortrefflichem Buche: ›The threshold of religion‹ nicht mehr übersehen werden« darf, ist jene Intuition, die in seinem Hauptwerk zu der berühmten Formel des »mysterium tremendum et fascinans« führte in dem Gedanken, dass auch und gerade in vermeintlich »primitiven« Religionsstrukturen »echtes religiöses Fühlen mit wahrer ›Andacht‹ und Hingabe vorhanden sein« kann.[23] Gemeint ist eine ganz eigene Erlebniskategorie der »numinosen Scheu« im Sinne einer Erkenntnis a priori, die damit epistemologisch *vor* jeder Erfahrung gewöhnlicher, auf Sinnesreizen oder Gedanken der Bedrohung beruhender Angst oder Furcht liegen muss.[24] Jener Sphäre des Numinosen galt das Hauptanliegen von Ottos Hauptwerk über das »Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen« – und schlug sich, wie bei Marret, der laut Otto »der Sache auf Haaresbreite nahe«[25] kam, in einer charakteristischen Neudeutung des alten »deos fecit timor«-Mottos nieder:

> »– ›Scheu‹ ist dieses Gefühl auf niedrigster Stufe. Aber schon als erstes elementares Grauen vor dem ›Unheimlichen‹ ist es schon ein Scheuen völlig eigener Art, typisch verschieden von ›Furcht‹ in gewöhnlichem Sinne: eher im Anfange ein ›blindes Entsetzen‹, nämlich ein solches, bei dem ganz dunkel bleibt, wovor und was man eigentlich scheut, aber nicht Furcht im gewöhnlichen Sinne. Von allem Anfang ›scheut‹ der Mensch – und zwar in ganz unsagbarer Weise – ein Gewisses, zunächst ganz Unausgesprochenes mehr als Tod und Untergang, mehr als alles, ›was nur den Leib zu verderben vermag‹. Nicht ›timor fecit deos‹ sondern

11–57, hier 53: »So fängt Religion zwar nicht als fertige Religion wohl aber mit sich selbst an, sofern sie, als sensus numinis von Anbeginn Erlebnis des Mysteriösen und Zug und Trieb zum Mysterium ist, ein Erleben, das aus den Tiefen des Gefühlslebens selber, auf Reize und Anlässe von außen hin, als das ›Gefühl des Ganz andern‹ durchbricht.«

[23] Vgl. Otto, Der sensus numinis, 45.

[24] Ausführlich zur Idee der »numinosen Scheu« bei Otto und ihrem Verhältnis zu Angst/Furcht siehe auch Peter Schüz, Mysterium tremendum. Zum Verhältnis von Angst und Religion nach Rudolf Otto, BHTh 178, Tübingen 2016, sowie Ders., Heilige Scheu als religiöses Urphänomen. Das Dämonische und das Numinose, in: Christian Danz/Werner Schüßler (Hg.), Das Dämonische. Kontextuelle Studien zu einer Schlüsselkategorie Paul Tillichs, Bd. 15, Berlin/Boston 2018, 41–68 und Ders., Numinose »Scheu« als »artlich andere Zuständlichkeit«. Rudolf Otto und der moderne Angstbegriff, in: Jörg Lauster u.a. (Hg.), Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte, Berlin/Boston 2014, 127–142.

[25] Otto, Das Heilige, 17.

> jene ›Scheu‹ wurde – auf wunderliche und uns vielfach nur mühsam verständliche Weise aufgeregt – zum Antriebe, den sie begleitenden dunklen und nur gefühlten Vorstellungs-inhalt fantasiemäßig-analogisch zu vergegenständlichen in Vorstellungen und Symbolen, die eben deswegen auf allen Stufen schwebenden, fließenden, begrifflicher Festlegung widerstehenden und zugleich aus sich heraus vorwärts drängenden Charakters sind.«[26]

Otto geht es hier eindeutig nicht um alltägliche, existentielle Angst, die Projektionen beschwichtigender Gottesbilder heraufbeschwört, sondern um eine intuitive, vorreflexive »Deutungs- und Bewertungs-kategorie« ganz eigener Art.[27] Als christlicher Theologe folgt Otto dabei also – anders als Marett – nicht allein der Phänomenbeschreibung religiöser Ausdrucks- und Darstellungsformen, sondern, im Rückgriff auf Kant, Fries, Schleiermacher und de Wette, auch der Annäherung an den tieferen religiösen Wert der Sache, an das eigentliche Wesen der Frömmigkeit. Otto will sagen können, was Gegenstand und Quelle dieser »Scheu« ist, die er besonders im Alten Testament im heiligen Erschaudern der Propheten entdeckte und die ihm dann in allen Epochen der Christentumsgeschichte bei Gestalten wie Chrysostomos und Augustinus, in Traditionen der Mystik, ganz besonders bei Luther und schließlich auch außerhalb des Christentums und auf seinen Reisen um die halbe Welt begegnete. Als Wurzel der ganz artbesonderen »numinosen Scheu« machte Otto schließlich etwas aus, was er nicht anders als eine Begegnung mit dem Mysterium des Heiligen umschreiben konnte. Der Grund des heiligen Erschauerns und der frommen Scheu in der Religion ist seiner Auffassung nach kein Objekt oder Reiz, keine natürliche oder übernatürliche Ursache im eigentlichen Sinne, sondern die Intuition für das, was er das »Ganz andere« nannte, das religiöse Mysterium schlechthin.[28] Letztlich ist es damit eine besondere Art der Selbsterkenntnis, die sich in jenen Momenten ereignet, die man traditionell als Gottesfurcht bezeichnet: Otto spricht vom »Kreaturgefühl«, in dem sich der Mensch verloren und nichtig erlebt im Gegenüber einer intuitiv erahnten und erlebten Macht des »Ganz anderen« als dem entscheidenden Urdatum der Religion und – in Begriffen wie Sünde, Buße und Sühne – als Dreh- und Angelpunkt des christlichen Glaubens.[29]

---

[26] Otto, Der sensus numinis, 52f.

[27] Otto, Das Heilige, 7.

[28] Zu diesem Grundbegriff Ottos vgl. insbes. das Kapitel über das »Ganz andere« in ebd., 28–37.

[29] Zum »Kreaturgefühl« vgl. insbes. ebd., 8–12.

3. Der Weisheit Anfang. Die Idee der Gottesfurcht als dunkles Erbe des Christentums

Es ist vermutlich kaum ein Zufall, dass die geschilderte religionspsychologische (Wieder-) Entdeckung der Gottesfurcht bezeichnenderweise genau in jene Zeitepoche fällt, in der es zu tiefgreifenden Umbrüchen in der Wahrnehmung traditioneller Begriffe und Lehren des christlichen Glaubens kam. Vor dem Hintergrund der vielbeschworenen Entzauberungsprozesse der Moderne erscheinen die Erkundungen von Marett und Otto wie Rückbesinnungen auf ein in Vergessenheit geratendes Erbe religiösen Lebens, dem man, wenn ich richtig sehe, auch heute zuweilen etwas ratlos gegenübersteht. Die uralte Rede von heiliger Scheu, von Sünde und Sühne, vom Zorn Gottes und dem kaum zu überblickenden Spektrum der sich daraus ergebenden frommen Ausdrucks- und Darstellungsformen in der Religionsgeschichte überfordert zuweilen die spirituellen Erwartungshaltungen der Gegenwart. Das Erbe der Gottesfurcht wird häufig auch als anstößige Zumutung empfunden, die überdies in der Botschaft von Kreuz und Passion bis an den Kern der christlichen Botschaft heranreicht, ja vielleicht sogar, wenn man Paulus beim Wort nimmt, dessen Pointe markiert.[30] Vor diesem Hintergrund kommt der von Marett und Otto verfolgten Spur zu den dunklen Dimensionen und schauervollen Untiefen der Religion womöglich eine hermeneutische Schlüsselfunktion zu, die darin besteht, auf die eigentlichen und seit Jahrtausenden lebendigen Triebkräfte religiöser Darstellung und Frömmigkeit hingewiesen zu haben, aus denen die zuweilen archaische und dunkle Welt spiritueller Ausdrucksgestalten überhaupt erst hervorgegangen ist. Entscheidend ist dabei an ihren Beobachtungen die scharfe Unterscheidung des religiösen Erbes frommer Gottesfurcht von gewöhnlicher Angst vor Bedrohung und Verderben. Zum Verstehen der Religion in Geschichte und Gegenwart gehört demnach, so ließe sich vielleicht resümieren, unweigerlich auch das Aneignen ihrer ganz eigenen, innerlichen Momente schauervollen Furchterlebens, die in alten heiligen Schriften, Orten und Bildern ebenso bewahrt sind, wie in der je eigenen, individuellen und innerlichen Lebensgeschichte religiöser Menschen aller Zeiten und Generationen. Ob sich am Ende durch

[30] Vgl. das berühmte Pauluswort von der Anstößigkeit (σκάνδαλον) und der Torheit (μωρία) des Kreuzes (1 Kor 1,23). Zur Krise und zum Relevanzverlust des dunklen Erbes christlich-dogmatischer Klassiker vgl. u.a. die Debatte um das Buch von Klaus-Peter Jörns, Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh ^{2}2005.

ein Abschreiten jener innerlichen Grenzregionen des Erlebens von »awe« und »numinoser Scheu« auch eine Wiedergewinnung der tieferen Lebendigkeit traditioneller dogmatischer und biblischer Rede und Darstellung gewinnen lässt, muss offen bleiben bzw. wäre erst noch auszuprobieren, – denn mag die Furcht Gottes auch »der Weisheit Anfang« sein (Ps 111), so ist sie letztlich vor allem dies: ein unergründliches, frommes Geheimnis.[31]

– Dr. Peter Schüz ist Akademischer Rat für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München. Zu seinen Arbeitsgebieten gehören neben Dogmatik und Religionsphilosophie Schwerpunkte zur Religionsästhetik, Frömmigkeitstheorie, Ökumene und interdisziplinären Religionsforschung. schuez@evtheol.uni-muenchen.de

[31] Zum weiterführenden Hintergrund vgl. den Beitrag Peter Schüz, Das Kreuz als »Bild der Unversöhnlichkeit«. Überlegungen zum unmittelbaren Eindruck des Todes Jesu und seiner Bedeutung für die Christologie, in: Christian Danz/Michael Hackl (Hg.), Transformation der Christologie. Herausforderungen, Krisen und Umformungen, Bd. 17, Göttingen 2019, 61–88.

Gottes Mut und Tillichs Beitrag. Zu den Besonderheiten und der bleibenden Relevanz von Paul Tillichs Angsttheorie

Sabine Joy Ihben-Bahl

Wollte sich der Theologe bzw. die Theologin mit Gefühlen oder Emotionen auseinandersetzen, kann er oder sie auf einen reichhaltigen Fundus zurückgreifen: Thomas von Aquin oder Schleiermacher etwa haben sich intensiv mit dem gefühlten Leben auseinandergesetzt. Und: Er oder sie sollte es sogar tun – es wird regelrecht gefordert,[1] denn die Beachtung des gefühlten Lebens erlebt bereits seit einiger Zeit eine Renaissance, es gibt einen Aufschwung in der Emotionsforschung in allen Disziplinen und auch im Kontext gesellschaftlich-politischer Debatten werden Emotionen verstärkt thematisiert.[2] Dabei wird zunehmend für die Aufwertung der Emotionen plädiert: Sie gelten schon längst nicht mehr als Phänomene, die das Leben nur begleiten oder gar stören, sondern als notwendige Instrumente, um die Welt und sich selbst darin zu erfassen, so dass auch die Gestaltung von Welt möglich wird. Die bereits vor einigen Jahrzehnten begonnene »kognitive Wende« wird spätestens dann ernst genommen, wenn Gefühlen, zumindest bestimmten, eine rationale Dimension zugestanden, ihnen z.T. axiologische Eigenschaften zuerkannt werden und ihnen letztlich zugetraut wird, dass sie evaluativ-repräsentational die Wirklichkeit wiedergeben.[3] Begrifflich werden im neuen Diskurs diese Gefühle häufig als »Emotionen« bezeichnet, um sie von weniger komplexen Gefühlen zu unterschei-

---

[1] Der neue Diskurs habe die Theologie noch nicht erreicht, behaupten Roderich Barth und Christopher Zarnow, vgl. Dies., Das Projekt einer Theologie der Gefühle, in: Dies. (Hg.), Theologie der Gefühle, Berlin/Boston 2015, 1–19, hier 1.

[2] Neben den unzähligen Beiträgen zu Angst und (populistischer) Angstmacherei in der Öffentlichkeit gibt es zeitdiagnostische Analysen wie die des Soziologen und Philosophen Heinz Bude, Gesellschaft der Angst, Hamburg 2014, der Philosophin Martha Nussbaum, Königreich der Angst. Gedanken zur aktuellen politischen Krise, Darmstadt 2019 und Barry Glassner, der die Angst der US-Amerikaner beschreibt: Ders., The Culture of Fear: Why Americans Are Afraid of the Wrong Things: Crime, Drugs, Minorities, Teen Moms, Killer Kids, Mutant Microbes, Plane Crashes, Road Rage & So Much More, Philadelphia ^{2}2010.

[3] Vgl. dazu u.a. Sabine A. Döring, Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute, in: Dies. (Hg.), Philosophie der Gefühle, Frankfurt am Main ^{3}2013, 12–68, bes. 17 oder Martin Hartmann, Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären, Frankfurt am Main/New York ^{2}2010, 15. 86–88 u.a.

den.[4] Zudem wird – damit notwendig verbunden – der größere Horizont des Verhältnisses von Vernunft und Gefühl und der immer noch schwelende Leib-Seele-Dualismus von Neuem bearbeitet. Wenn zunehmend betont wird, dass Gefühle in ihrer physischen und psychischen Realität der Verortung und dem Sein des Menschen in der Welt gleichermaßen dienen, muss sich die Frage stellen, wie ihr Zusammenspiel zu verstehen ist. Der Gefühlsdiskurs, der diese philosophisch-anthropologischen Grundsatzfragen mitbedenkt und damit an den der Aufklärungszeit erinnert,[5] bekommt heutzutage nicht zuletzt durch neurowissenschaftliche Erkenntnisse neuen Auftrieb, durch die die Aufwertung des Gefühlten, aber auch die genannten Horizonte inzwischen auf andere Weise relevant werden. Einige Neurowissenschaftler machen ihre Ergebnisse in einer Weise verfügbar, dass ihre Forschung auch einem größeren, nicht nur wissenschaftlichen Publikum bekannt wird.[6]

Theolog*innen sollten sich also mit dem *gefühlten Sein* des Menschen auseinandersetzen. Wer sich nun dezidiert der »Angst« widmen will, findet in Paul Tillich (1886-1965) einen Gesprächspartner. *Der Mut zum Sein*[7] oder, im Original, *The Courage to Be*[8], Tillichs kleine Schrift zur Angst aus den 50er Jahren, war nicht nur zur Zeit ihrer Veröffentlichung ein »Verkaufsschlager« und machte Tillich zu einem der populären Intellektuellen der USA,[9] sondern ist nach wie vor einem großen theologischen Publikum gut bekannt.

Doch muss gefragt werden, ob es lohnenswert ist, diese Schrift noch immer zu Rate zu ziehen, wenn man sich dem Thema Angst im Kontext *neuerer* Forschungsergebnisse und im Horizont der Herausforderungen disziplinübergreifenden Arbeitens im *gegenwärtigen* Emotionsdiskurs stellen muss. Natürlich war es damals innovativ, dass Tillich sich u.a. mit dem Angstbegriff »Angst-rele-

[4] Vgl. Döring, Allgemeine Einleitung, 13f.

[5] Vgl. Barth/Zarnow, Das Projekt, 5–7; vgl. zur Aufklärungsdebatte selbst Wolfhart Henckmann, »Gefühl«, in: Handbuch Philosophischer Grundbegriffe, hg. von Hermann Krings/Hans M. Baumgartner/Christoph Wild, Studienausgabe, Bd. 2: Dialektik – Gesellschaft, München 1973, 520–535, hier 524.

[6] Gemeint sind u.a. Joseph LeDoux oder Antonio Damasio. S. Joseph LeDoux, Angst: Wie wir Furcht und Angst begreifen und therapieren können, wenn wir das Gehirn verstehen, Wals bei Salzburg 2016, Antonio R. Damasio, Der Spinoza-Effekt: Wie Gefühle unser Leben bestimmen, München 2003 u. Ders., Descartes' Irrtum: Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn, München 1995.

[7] Paul Tillich, Der Mut zum Sein (engl. 1952), übers. v. Ingeborg C. Henel, Berlin/München/Boston [2]2015.

[8] Paul Tillich, The Courage to Be [1952], New Haven/London 2000.

[9] Vgl. Peter J. Gomes, Introduction, in: Paul Tillich, The Courage to Be [1952], New Haven/London 2000, XI–XXXIII, hier XII. XV.

vanter« Philosophen (Søren Kierkegaard, Martin Heidegger) oder post-freudianischer, amerikanischer Psychologen unterschiedlicher Couleur auseinandergesetzt hat und somit Angst zu einem theologisch relevanten Thema erklären konnte, das eine zentrale Rolle für den Menschen und seine Beziehung zum alles umgebenden »Sein-Selbst« – Tillichs Begriff für *Gott* – spielt, und er sich damit gegen eine Angst-relativierende oder Angst-degradierende christliche Botschaft verwehrt hat. Die Erkenntnis jedoch, dass Angst nicht aus der Glaubenserfahrung zu eliminieren ist und innerhalb des Glaubenslebens konstruktive Momente bereithält, ist heutzutage nicht mehr neu. Gleiches gilt auch von jenen »Angstzeiten«, die Tillich im *Mut zum Sein* beschrieben und damit eine Interdependenz zwischen Epochen und der in ihnen hauptsächlich präsenten Angst behauptet hat.[10] Diese Beobachtung war in den 50er Jahren durchaus bedeutsam und die Grundannahme, über die Angst eine Gesellschaft analysieren zu können, wird auch gegenwärtig geteilt.[11] Doch gerade weil Tillich selbst zeitsensibel war und mit soziologischem Interesse die eigene Zeit genau beobachtet hat, muss gefragt werden, ob seine Angstbeschreibung der Neuzeit noch über unsere Angst Auskunft geben kann. Tillich schrieb sein Angstbuch nach einer für ihn traumatischen Zeit als Feldprediger im Ersten Weltkrieg und nachdem er aufgrund seiner politischen Gesinnung Deutschland 1933 verlassen und ins Exil in die USA flüchten musste. Auch war er Zeuge der atomaren Aufrüstung – hier zeigt sich viel zeitgebundenes Angstpotenzial, das nicht mehr unser Angstpotenzial ist.[12]

Tillichs Angstbegriff – früher modern, heute vielleicht noch interessant, doch insgesamt überholt? Keineswegs. Tillichs Überlegungen zur Angst, die von ihm disziplinübergreifend erarbeitet und zeitdiagnostisch präzisiert wurden, bilden vielmehr eine komplexe, kohärente Angsttheorie, die noch für den heutigen Angstdiskurs richtungsweisend sein kann, ja, Tillichs Angsttheorie wurde überhaupt erst zu einer solchen, weil sie mit seinem theologischen System in eine kohärente Wirklichkeitsbeschreibung eingebunden ist, welche auch die Erkenntnisse zur Angst unterschiedlicher Disziplinen plausibel machen und konstruktiv miteinbeziehen kann, indem er die Rolle der Disziplinen im Wissenschaftsdiskurs selbst reflektiert.[13] Tillichs

[10] Vgl. Tillich, Mut, 39–46.

[11] Erneut sei verwiesen auf Bude, Gesellschaft, bes. 10. 14.

[12] S. zur Biografie Tillichs u.a. Werner Schüssler/Erdmann Sturm, Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung, Darmstadt 2007, 3–25.

[13] Dies habe ich ausführlich in meiner Dissertation zu begründen versucht, auf die sich die Ausführungen in diesem Beitrag beziehen. S. Sabine Joy Ihben-Bahl, Angst

Beitrag zur Angst kann noch immer eine Vorreiterfunktion zukommen, indem sie als *wirklich transdisziplinär* verstanden werden kann (1.). Damit entwickelt Tillich eine Angsttheorie, die Angst in ihren unterschiedlichen Gestalten, d.h. in ihrer existentiellen »Grundform« und ihre pathologischen Ausformungen und ebenso in ihrer Wechselwirkung *mit*, bei gleichzeitiger und notwendiger Unterscheidung *von* Furcht erklären kann (2.). Der disziplinübergreifende Angstbegriff kann dennoch als *wirklich theologisch* verstanden werden – und das unter Zuhilfenahme der Philosophie (3.). Durch das denkrichtige System, das er entwickelt und in dem sein Angstbegriff steht, wird deutlich, dass sein Angstbegriff gut begründet und deshalb, noch heute, *wirklich hilfreich* ist (4.).

1. Wirklich transdisziplinär

In den Wissenschaften wird verstärkt disziplinübergreifend gearbeitet. Oft wird von »Transdisziplinarität« gesprochen, womit u.a. die Offenheit der Disziplinen ausgedrückt wird, sich ihre Grenzen einzugestehen, wenn sie einen Gegenstand nur in ihren eigenen disziplinären Grenzen betrachten würden. Transdisziplinäre Forscher wollen mehr als »kooperieren«[14], wollen sich zugleich kritisch als zusammenarbeitende Disziplinen selbst reflektieren:

> »Das verlangt eine Haltung (selbst)kritischer Reflexion über die Potenziale und Grenzen der eigenen sowie anderer Disziplin(en); es berücksichtigt deren historische Entwicklung und kulturelle Einbettung. Disziplinen werden als Orte der Orientierung, Identifikation und Ressourcen geschätzt, aber dennoch als stetig im Wandel befindlich begriffen.«[15]

Dahinter steht die Einsicht, dass komplexe Phänomene nur angemessen betrachtet werden können, wenn man sich ihnen multiperspektivisch annähert: Angst ist das beste Beispiel: Wie könnte sie, die sowohl empirisch beobachtbar, psychologisch und soziologisch abbildbar ist und zugleich Philosophie und Theologie schon immer zum Nachdenken animiert hat, die in ihren unterschiedlichen symbolischen Ausdrucksmöglichkeiten Gegenstand der Kunst war

---

und die eine Wirklichkeit. Paul Tillichs transdisziplinäre Angsttheorie im Dialog mit gegenwärtigen Emotionskonzepten, Tübingen 2020.

[14] https://www.rewi.hu-berlin.de/de/lf/ls/bae/wissen/intertransdisziplinaritaet/index.html (16.11.2019).

[15] Ebd.

und ist, nur von einer Disziplin bedacht werden, wenn sie wirklich begriffen werden soll? Angst muss zwar auch Gegenstand einzelner Disziplinen bleiben, die eine Vielzahl von Erkenntnissen über sie sammeln können, doch eine *Theorie* der Angst kann nur transdisziplinär entwickelt werden.

Transdisziplinären Forschergruppen ist durchaus der Problemhorizont bewusst, in dem sie stehen. Dass Wissenschaften andere Wissenschaften *als Wissenschaften* begreifen, obwohl sie unterschiedliche »Sprachen« sprechen[16] und ihnen z.T. ganz unterschiedliche Weltbilder zugrunde liegen, muss von ihnen reflektiert werden, bevor der Gegenstand selbst überhaupt in den Blick geraten darf.

Tillichs Angsttheorie ist nun auf genuine Weise das Ergebnis eines transdisziplinären Arbeitens: Der Angstbegriff aus der Spätphase seines Wirkens wäre nicht möglich ohne das *System*, in das er integriert ist und das sich im Laufe seiner gesamten Schaffenszeit entwickelt hat. Die »idealistische« Prägung, dezidiert die intensive Beschäftigung mit Schellings (Spät-)Philosophie, die ihm verständlich macht, dass der Idealismus nicht genügt, um Wirklichkeit zu begreifen, sondern mit einem Realismus in Wechselwirkung stehen müsse und der Natur nachzugehen sei, um dem *Lebendigen* gerecht zu werden, bleibt für sein eigenes System die grundlegende Wahrheit.[17] In seinem System, das er in den 60er Jahren mit seiner *Systematischen Theologie* abschließt,[18] werden die unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen verortet und bilden hierbei Perspektiven *auf die eine Wirklichkeit*. Die Auseinandersetzung mit den Einzeldisziplinen findet bereits in Tillichs *System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*[19] in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts statt. Dort unterteilt er in Anbetracht der anhand von drei unterschiedlichen

[16] Zu dem Problem der regelrechten »Sprachbarrieren« disziplinübergreifender Forschung vgl. Irmline Veit-Brause, Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte als Brücke zwischen den Disziplinen, in: Gunter Scholz (Hg.), Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte, Archiv für Begriffsgeschichte, Jg. 2000, Hamburg 2000, 15–29, hier 26.

[17] Vgl. Friedrich Wilhelm J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit [1809], Einleitung und Anmerkungen von Horst Fuhrmans, Stuttgart 2017, 60–64. 68. »Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus.« Schelling, Freiheit, 68. Tillich setzt sich in Ders., Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien, Breslau 1910, damit auseinander.

[18] Paul Tillich, Systematische Theologie, Bd. I/II (Berlin 1958), Berlin/New York ^{8}1984, unveränderter Nachdruck 1987; Ders., Systematische Theologie, Bd. III, Berlin 1966, unveränderter Nachdruck 1987.

[19] Paul Tillich, Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden [1923], in: Frühe Schriften (GW I), Stuttgart ^{2}1959, 109–293.

Weisen des Zusammenhangs der »Urelemente« *Denken und Sein*[20] getroffenen Unterscheidung von *Geisteswissenschaften*, *Denkwissenschaften* und *Seinswissenschaften* die unterschiedlichen Disziplinen, die sich in einem Klima wissenschaftlicher Grundsatzdebatten in dieser Zeit methodisch neu aufstellen.[21] Tillich bedenkt in seiner Schrift alle ihm bekannten Disziplinen und ordnet dabei u.a. die Psychologie den *Seinswissenschaften* zu, grenzt sie damit von den *Geisteswissenschaften* ab und positioniert sich damit hinsichtlich der umstrittenen Frage nach dem Standort jener Wissenschaft. Psychologie gilt ihm zusammen mit der Biologie als *Gestaltwissenschaft*, einer Untergruppe der Seinswissenschaften. Gestaltwissenschaften schaffen es Tillich zufolge in besonderer Weise, dem *Sein* auf dem Grund zu kommen, denn es stellt eine große Herausforderung dar, sich ihm anzunähern: Seinswissenschaften sind regelrecht vom »Kampf« von Denken und Sein bestimmt, da sich Letzteres als das *Andere* gegen seine Erfassung stets verwehrt:

> »Die Spannung von Denken und Sein erfüllt jede seinswissenschaftliche Erkenntnis. Die Spannung von Denken und Sein trägt das ganze System. Das ›Andere‹ aber, das der Einheit des Denkens widerstrebt, ist die Mannigfaltigkeit des *Individuellen*. Das Denken will die Einheit, es schafft das Allgemeine, Übergreifende, den Zusammenhang. Das Sein aber stellt sich ihm entgegen als das Besondere, Unfaßbare, Einzelne, das ins Unendliche vom Denken nicht aufzulösen ist.«[22]

Diese beiden Disziplinen arbeiteten nun mit der *Gestalt* und nicht etwa mit dem *Gesetz* wie »physikalische« Seinswissenschaften, und damit mit einer Größe, die durch das *Individuelle* bestimmt sei und zugleich für das *Allgemeine* stehe,[23] die ein geschlossenes Ganzes und doch Glied in einer Kette und von einem inneren *Zweck* bestimmt sei.[24] Dieses Beispiel aus Tillichs Wissenschaftstheorie illustriert, wie er versucht, das Wesen der einzelnen Disziplinen *als Wissenschaften* zu begreifen, sie in ihrer Beziehung zum Denken und Sein zu er-

[20] Vgl. Tillich, System, 118f.

[21] Zu den »Galilei-Konflikten«, mit denen sich Tillich Zeit seines Lebens auseinandersetzen musste, vgl. Werner Schüßler, Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie. Paul Tillich zum Problem der sog. »Galilei- Konflikte«, in: Christian Danz u.a. (Hg.), Theology and Natural Science (International Yearbook for Tillich Research/Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung/Annales internationales de recherches sur Tillich), Bd. 7, Berlin 2012, 45–78.

[22] Tillich, System, 135 (Hervorhebung im Original).

[23] Vgl. ebd., 137.

[24] Vgl. ebd., 139.

fassen, um darzulegen, wie sie vom »Prinzip Wissen« bestimmt sind und auf die *Wahrheit eines Ganzen* blicken.[25] Wenn Tillich in seiner *Systematischen Theologie* Jahrzehnte später davon spricht, dass die Einzelwissenschaften das »Material« bereithielten, das die Situation der Menschen erfasse, und damit die Frage nach dessen Existenz implizierten,[26] auf die die christliche Botschaft mit ihren Symbolen antworten wolle, schließt sich der Kreis eines Durchdenkens von disziplinübergreifendem Arbeiten, das bereits dort begann. Der Gefahr des Geisteswissenschaftlers, sich naturwissenschaftlicher Forschung anzubiedern oder sich aufs Geratewohl auf einen populären neurowissenschaftlichen Ansatz zu stürzen, der möglicherweise im eigenen Diskurs hoch umstritten ist,[27] entgeht er damit nicht nur – Tillich kann die Zusammenarbeit tatsächlich begründen und wurde deshalb auch von Forschern anderer Disziplinen als gleichwertiger Gesprächspartner akzeptiert und konnte so u.a. mit Rollo May einen post-freudianischen Existenz-Psychologen zu einer komplexen Angstmonographie bewegen, auf die sein *Der Mut zum Sein* wiederum reagiert.[28] Sein System zeigt eindrücklich, dass er reflektiert hat, dass es sich um unterschiedliche Disziplinen mit unterschiedlichen Zugängen und Fundamenten zur Erfassung der Wirklichkeit handelt. Die in transdisziplinärer Forschung drängende Aufgabe, die Weltbilder, mit denen Wissenschaften notwendig arbeiten (materialistische, physikalistische, konstruktivitische etc.), stets mit zu reflektieren,[29] ist bei Tillich erfüllt. Er weiß um die Notwendigkeit der Trennung der Disziplinen, die auch mit einer jeweils spezifischen Methodik einhergeht, die nicht vorschnell von anderen übernommen werden sollte. Bereits 1923 kritisiert Tillich den »Imperialismus der Methoden«[30], der den Gegenständen selbst nicht mehr gerecht werde.[31] Er weiß aber ebenso um den Zusammenhang der Disziplinen: Letztlich gibt es eine *Einheit*, auf die die Disziplinen schauen und ebenso gibt es eine Einheit im Menschen selbst und eine ursprüngliche Einheit mit der ihn umschließenden Wirklichkeit, die dem Theologen zufolge Gottes Wirklichkeit ist. Eine methodisch sinnvolle Trennung in

[25] Vgl. ebd., 117.

[26] Vgl. Tillich, Systematische Theologie, Bd. 1, 76f.

[27] Vgl. zur Gefahr der zu schnellen »Anschlussfähigkeit« Jan Plamper, Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte, München 2012, 18.

[28] Vgl. Rollo May, Paulus. Reminiscences of a Friendship, London 1974, 23. Tillich antwortet auf: Rollo May, The Meaning of Anxiety (New York 1950), Mansfield Centre 2011.

[29] Vgl. Plamper, Geschichte, 13–17.

[30] Tillich, System, 140.

[31] Vgl. ebd., 136.

Einzeldisziplinen mit spezifischer Methodik darf sich nicht zu einer Aufsplitterung dieser Wirklichkeit entwickeln, die *eine* ist.[32]

Tillich arbeitet *wirklich transdisziplinär*, wobei das »trans« bei Tillich in einem besonderen Sinne als adäquat erscheint, da er in seinem System Aussagen über eine Wirklichkeit trifft, die in einem transzendenten Horizont steht.

2. Angst

Angst ist eine zentrale Kategorie in Tillichs System, da sie die mit diesem System beschriebene Wirklichkeit – den Menschen, die Beziehungen, in denen er steht, seine gesamte Welt – spürbar erfasst. Die Möglichkeit des Angsterlebens steht dabei in Wechselwirkung mit Tillichs System selbst, das mit einer Ontologie als seiner Methode arbeitet:[33] Für ihn wird die Wirklichkeit bestimmt durch eine Dialektik von Sein und Nichtsein, die letztlich aufgehoben ist im *Sein-Selbst*. Dass die Wirklichkeit beschrieben und dass überhaupt wahre Aussagen[34] getroffen werden können, liegt ihm zufolge an dem diese Realität wahrnehmenden Menschen. Tillich will kein System etablieren, das die Welt unabhängig von dem Menschen, der diese erfährt, beschreiben will, weil dies ihm gar zufolge nicht möglich ist:[35] Es ist der Mensch, der die Wirklichkeit, die Gottes Wirklichkeit ist, wahrnimmt und zwar durch seine Angst. Damit wird sie selbst zu einer »ontologische[n] Qualität«[36].

Tillich spricht von existentiellen Ängsten, die dem Menschen Bedrohungen aufzeigen und die von ganzen Gesellschaften wahrgenommen werden können.[37] Dabei kann das Erleben von Angst ein dramatisches Erleben und einen extremen Zustand bedeuten, der den Menschen aus seiner Umwelt reißen kann, so dass seine Welt

[32] Vgl. zur bleibenden Berechtigung der Unabhängigkeit der Disziplinen bei Tillich auch Werner Schüßler, Naturwissenschaft, 75–78.

[33] Vgl. Tillich, Systematische Theologie, Bd. 1, 193–198.

[34] Zu seinem Wahrheitsbegriff vgl. ebd., 121–127.

[35] »[…] die Existentialphilosophie wollte keine Anthropologie, sie wollte eine Ontologie, aber sie spürte, dass sie nur einen einzigen Zugang zum Sein hatte, den Menschen. So erhielt die Ontologie den Charakter einer Lehre vom Menschen.« Paul Tillich, Die Lehre vom Menschen (Union Theological Seminary, New York 1934/35), in: Ders., Frühe Vorlesungen im Exil (1934–1935), Bd. 17, Berlin/Boston 2012, 158–188, hier 181.

[36] Tillich, Systematische Theologie, Bd. 1, 224.

[37] Vgl. Tillich, Mut, 48–52.

regelrecht zerbricht.[38] Das ist kein angenehmer Zustand, denn in ihm erfährt der Mensch das, was Tillich als »Nichtsein« bezeichnet. Der Mensch erlebt die Größe »Nichtsein«, die in Jahrhunderten ontologischer Tradition und in der Gestaltung von Heideggers Philosophie Tillich zufolge neu zur Geltung gebracht wurde, in der Weise, dass er mit seiner eigenen Endlichkeit konfrontiert wird.[39] Aber im Zustand der radikalen Angst selbst ist keine Reflexion von Sein und Nichtsein, kein tiefergehendes *Memento mori* möglich – es ist vielmehr eine vernichtende, unbegreifliche Situation, so dass Tillich, Kierkegaard und Schelling sie als »Schwindel« beschrieben.[40] Angst kann den Menschen vor einen Abgrund führen, vor dem er nicht fliehen, noch gegen die Bedrohung kämpfen kann. Dieser Mangel eines adäquaten Umgangs mit der Angst ist ein Kriterium, das deshalb eine Unterscheidung von Angst und Furcht sinnvoll erscheinen lässt, wie Tillich sie deutlich akzentuiert.[41] Die Differenzierung war zwar schon immer umstritten, doch die Gründe für eine solche werden gegenwärtig z.T. auch von biologischer oder neurobiologischer Wissenschaft von Neuem durchdacht.[42] Tillich trägt die Unterscheidung mit, weil sie ihm aus der existenzialistischen Tradition einleuchtet, doch er weiß auch, dass eine absolute Trennung weder der Angst noch der Furcht gerecht werden würde und so betont er, dass beide »die gleiche ontologische Wurzel«[43] hätten, doch unterschiedlich in ihrer *Aktualität* seien.[44] Hiermit zeigt sich eine dynamische und zugleich realistische Verhältnisbeziehung: Es gibt eine Verwandtschaft, da die ontologische Größe Angst sich wandeln kann. Sie kann zu Furcht werden, damit man mit ihr umgehen und sich der Mensch der Extremsituation, dem kaum zu

[38] Es ist die »nackte Angst«, die kaum auszuhalten sei, vgl. Tillich, Mut, 37. Von der Radikalität der Angst spricht auch Stefano Micali, Angst als Erschütterung. Metaphysische und methodologische Ausführungen zur Angst: Eine Heidegger-Kritik, in: Ders./Thomas Fuchs (Hg.), Angst. Philosophische, psychopathologische und psychoanalytische Zugänge, Bd. 6, Freiburg/München [2]2017, 28–55, hier 44–48, Micali rekurriert hier besonders auf die Angsttheorie des Neurologen Kurt Goldstein, mit dem Tillich im engen Austausch stand.

[39] Vgl. Tillich, Mut, 33–35 u.a.

[40] Vgl. Micali, Angst, 44. Damit werden sie Micali zufolge dem Erleben der Angst auch gerecht, anders als Heidegger, der die Angst aufgrund seiner Betonung ihrer offenbarenden Funktion zu so einer abstrakten Größe werden lasse, die nichts mehr mit der *erlebten* Angst zu tun habe. Vgl. Micali, Angst, 40–45.

[41] Vgl. Tillich, Mut, 35-37.

[42] Vgl. Günther Tembrock, Angst. Naturgeschichte eines psychobiologischen Phänomens, Darmstadt 2000, 9–15; vgl. LeDoux, Angst, 31–33 u.a.

[43] Tillich, Mut, 35.

[44] Vgl. ebd.

ertragenden Schwindel, entziehen kann. Angst, die in einzelnen Momenten mit dem Nichtsein, das real vorhanden ist, konfrontieren kann, ermöglicht dann *Partizipation*.[45] Sie erweist sich somit als konstruktive Größe: Angst erschließt die Wirklichkeit, wie sie ist, weist aber zugleich selbst einen Weg, um sie auszuhalten.[46] Die offenbarende Funktion behält Angst daher selbst noch in ihren deformierten, d.h. in ihren pathologischen Ausprägungen, womit Tillich nicht die destruktive Macht behandlungsbedürftiger Ängste relativiert, jedoch zeigt, dass sie selbst in ihrer verzerrtesten Form auf reale Konflikte hindeutet, die real bedrohen.[47] Es ist gut, dass Angst sich selbst in dieser Form bemerkbar macht. Auch im neueren Diskurs über die Angst, im Zuge dessen das gefühlte Leben des Menschen insgesamt aufgewertet wird, wird dies betont: Angst erscheint somit als »Indikator« für Beziehungsgeflechte und pathologische Ängste werden zum Ausdruck für gestörte Beziehungswirklichkeiten im individuellen oder gesellschaftlichen Bereich erklärt, die letztlich behandelt und in eine lebensförderliche Richtung überführt werden müssen.[48] In Tillichs ontologischer Denk- und Sprachwelt wird dies dahingehend ausgedrückt, dass die Angst in Form einer Pathologie einer Bedrohung, letztlich der des immer im Hintergrund stehenden Nichtseins auszuweichen sucht, sie dies aber in einer Weise tut, in der das *Ganze* der Wirklichkeit aus dem Blick gerät.[49] So jedoch »reduziert« der Mensch sein Selbst, sich selbst als ganzer Mensch:[50] »*Die Neurose ist der Weg, dem Nichtsein auszuweichen, indem man dem Sein ausweicht.*«[51]

Emotionen gelten im gegenwärtigen Diskurs als komplexe Konstrukte mit – je nach Emotionstheorie – u.a. kognitiven und voluntativen Elementen.[52] Sie gelten als Größen, mit denen wir Welt erschließen und das eigene Leben und das Zusammenleben mit Anderen konstituieren. Ethisches Handeln wäre einigen Emotionsforschern zufolge nicht denkbar ohne Emotionen, denn ob etwas richtig oder falsch ist, wird auch gefühlt und dadurch für den

[45] Vgl. ebd., 36f.
[46] Vgl. ebd., 37.
[47] Vgl. ebd., 53f.
[48] Die »Indikator«-Funktion herausgearbeitet hat Angelika Ebrecht-Laermann, vgl. Dies., Angst, Bd. 9, Gießen 2014, u.a. 16. Pathologische Angst ist ihr zufolge Ausdruck *gescheiterte Symbolisierungen*, vgl. ebd., 109f.
[49] Vgl. Tillich, Mut, 54–56.
[50] Vgl. ebd., 54.
[51] Ebd. (Hervorhebung im Original).
[52] Vgl. Sabine A. Döring, Gefühl und Vernunft, in: Spektrum der Wissenschaft: Das Ende der Zeit 5 (2011), 64–67, hier 66 o. Hartmann, Gefühle, 25.

Fühlenden real.[53] Angst wird im Horizont des neueren Diskurses mitaufgewertet, doch wird sie in ihm ganz unterschiedlich verortet, so dass nicht nur die Frage nach der Unterscheidung von Angst und Furcht umstritten bleibt, sondern ebenso, ob sich diese Emotion, die in besonderer Weise den Menschen zum Nachdenken über sich selbst veranlasst, eine besondere Qualität hat. Tillich bejaht dies. Angst ermöglicht eine *Transzendenzwahrnehmung*, das Wahrnehmen des *dialektischen Seins der Wirklichkeit*, die Angst in ihrem Bewusstmachen des Nichtseins aufdeckt.[54]

3. Wirklich theologisch

Die Reflexion über Angst, die plötzlich und schonungslos mit realem Nichtsein konfrontieren kann, lässt Tillich zufolge Rückschlüsse auf die Wirklichkeit zu. In diesem Zusammenhang muss in aller Kürze auf die Grundzüge seines theologischen Systems eingegangen werden: Tillich bedient sich philosophischer Traditionen, um mit einer Ontologie die Wirklichkeit zu erschließen. Er beschreibt dabei den Menschen als Schlüssel zur Wirklichkeitsbeschreibung.[55] In ihm wird also erfahren, was *ist*. Diese Einsicht teilt er mit Heidegger, der über das Erleben des Menschen, von seinem Sein als Dasein vom *Sein* sprach.[56] Die Erfahrung des Menschen in sein System miteinzubeziehen führt nun bei Tillich nicht zu einem Subjektivismus – im Gegenteil führen ihn gerade die Konstruktion der Erfahrung des Menschen zur Begründung der Subjekt-Objekt-Einheit der Wirklichkeit und ihrer Gestaltung als Welt.

Tillich zufolge macht Angsterleben dem Menschen bewusst, dass Sein und Nichtsein, in denen er sich Zeit seines Lebens bewegt, deren Kampf ihn auf seine eigenen Abgründe und den Abgrund des Nichtseins blicken lässt, dialektisch aufgehoben sein müssen im »Sein-Selbst«.[57] Hier kann Schellings Einfluss betont werden. Dieser hatte in seiner Spätzeit einen dynamischen Gottesbegriff entwickelt, in dem Gott nur als *lebendig* verstanden werden kann, wenn es auch in ihm den »Widerspruch« gibt und er unterschieden wird

[53] S. dazu u.a. die Konzeptionen von Martha Nussbaum, Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions, Cambridge 2001 oder Christoph Ammann, Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik, Stuttgart 2007. Ammann zeigt das am Beispiel *Reue*, vgl. Ammann, Emotionen, 25–45.

[54] Vgl. Ihben-Bahl, Angst, bes. 258–261.

[55] Vgl. Tillich, Systematische Theologie, Bd. 1, 76f.

[56] Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit [1927], Tübingen [19]2006, 7. 13 u.a.

[57] Vgl. Tillich, Systematische Theologie, Bd. 1, 222–224. 240f.

von dem »was in Gott selbst nicht *Er Selbst* ist, d.h. in dem, was Grund seiner Existenz ist.«[58] Keine »Natur Gottes« anzunehmen, keinen irrationalen Grund, keine »Selbstentgegensetzung«, die zu einem »lebendige[n] Prozeß der Selbstsetzung«[59] führe, ließe ihn zu einem starren Gott werden, der dann auch nichts mit unserer Welt zu tun haben könnte – oder mit *uns*, die wir auch den Widerspruch notwendig in uns tragen, den er letztlich umschließt.[60] Tillich, der diesen Gottesbegriff teilt, konzipiert nun eine Ontologie als Theologie, die die Erfahrungen des Menschen und ihn selbst letztlich erklärbar machen soll. Anthropologische Ontologie als *Theologie* heißt aber auch, dass er nicht bei der Reflexion über das Sein bzw. das Nichtsein »als solches« stehen bleiben kann – Theologie frage letztlich nach dem »Sinn des Seins für uns.«[61] Diesem will Tillich in seiner »Korrelationsmethode« näherkommen:[62] In Korrelation steht hierbei der Mensch, der sich seiner Endlichkeit bewusst ist, nach ihr fragt und auch eine Antwort auf die Endlichkeit erhält: Unendlichkeit. Denn warum sollte der Mensch mit seiner Endlichkeit hadern? Tillich zufolge deshalb, weil er das Unendliche wahrnimmt.[63] Auch fühlt sich der Mensch »entfremdet« von sich selbst, dem Anderen, der Gesellschaft, was wiederum darauf verweise, dass er spürt, dass er ursprünglich in eine *Einheit* mit dem gehört, von dem er sich in seiner Wirklichkeit getrennt weiß – und zwar in die Einheit mit dem *Sein-Selbst*.[64]

Angst lässt diese Situation, die Endlichkeit und Entfremdung mit ihrer Konsequenz – Sünde – wahrnehmen[65] und dadurch offenbart sich zugleich, dass der Mensch einen Eindruck von Unendlichkeit und vom nicht-entfremdeten Sein hat. Für Tillich korrelieren die Fragen des Menschen mit der Antwort, auf die die christliche Tradi-

[58] Schelling, Freiheit, 71 (Hervorhebung im Original). Vgl. auch Tillich, Schelling, 174.

[59] Tillich, Schelling, 175.

[60] Vgl. ebd., 174f. »Das ist aber der irrationale Wille, das Prinzip der Subjektivität, dessen Widerspruch gegen das Prinzip der Objektivität, den Willen der Liebe, die Bedingung von Einzelheit, Selbstheit und Kreatur ist. Denn durch den Widerspruch kommt der Weltprozeß in Fluß, dessen Aufgabe Versöhnung des Widersprechenden ist.« ebd., 174. Vgl. auch Schelling, Freiheit, 71.

[61] Tillich, Systematische Theologie, Bd. 1, 30.

[62] Vgl. ebd., 73–80.

[63] Vgl. u.a. ebd., 240f. u. Bd. 2, 14.

[64] Vgl. Tillich, Systematische Theologie, Bd. 1, 75f.

[65] Vgl. Tillich, Systematische Theologie, Bd. 2, 52–55. Auf Angst in Tillichs Hamartiologie, die im zweiten Band seiner Systematischen Theologie entwickelt wird, kann nicht weiter eingegangen werden.

tion mit ihren Symbolen antworten will,[66] denn: *Es gibt eine Antwort* und sie ist es auch, die – im Regelfall – Angst immer wieder aufhören lässt: Dass der Mensch trotz seines Bewusstseins der realen Bedrohung durch das Nichtsein mit der Konsequenz der Entfremdung »weitermacht«, weiterlebt und weiterwirkt, liegt Tillich zufolge in etwas begründet, dass er »Mut zum Sein« nennt.[67] Seine *Quelle* ist Gott und zwar der »Gott über Gott«, der jedes theistische Gottesbild übersteigt, ja alles übersteigt, da er letztlich alles ist.[68]

Tillich »bedient« sich der ontologischen Tradition und etabliert trotz aller (post-)kantischen Kritik eine geschlossene Wirklichkeitskonzeption. Die somit beschriebene Wirklichkeit ist die Wirklichkeit Gottes. Dies macht Tillichs Angsttheorie zu einer wirklich theologischen. Diese Theologie beschreibt einen Gott, in dessen Wirklichkeit ein Mensch steht, dem das Instrumentarium gegeben ist, das, was ihn bedroht, aber auch das, was ihn *sein lässt*, wahrzunehmen. Sie beschreibt einen Gott, der tragenden Mut schenkt und den Menschen in der Welt, die selbst Teil von Gottes Wirklichkeit ist, wirken lässt. Auch dies wird wahrgenommen, denn auch Muterfahrungen werden gefühlt: *Freude* ist die entsprechende Emotion.[69]

4. Wirklich hilfreich

Tillich, der bereits früh transdisziplinär Angst reflektiert und versucht hat, sie in seine ontologisch begründete Theologie zu überführen, bietet mit seinem System eine Grundlage, auf das auch gegenwärtige Angsttheorien aufbauen können, denn das Dasein und Sosein von Angst in ihren unterschiedlichen Ausprägungen wird bei ihm plausibel. In gegenwärtigen Emotionstheorien wird oft betont, dass Emotionen und auf genuine Weise die Angst in irgendeiner Form auf Wirklichkeit verweisen, diese repräsentieren, Wahres über Mensch und Welt aussagen. Diese Behauptungen bleiben aber bloße Behauptungen, wenn sie nicht innerhalb eines Systems begründet werden.[70] Erst dann wird auch das Zusammenwirken unterschiedlicher Disziplinen verständlich, denn sie repräsentieren die Perspektiven auf

[66] Vgl. Tillich, Systematische Theologie, Bd. 1, 76.

[67] Zu den unterschiedlichen, fragmentarischen Formen dieses Muts, und dem letztlich allein tragenden, *im Glauben* erlebten Mut vgl. Tillich, Mut, 66–121.

[68] Vgl. ebd., 124–129.

[69] Vgl. ebd., 23.

[70] Dieses deutet auch Sabine A. Döring an: Man bräuchte eine Ontologie und Epistemologie, wenn man Emotionen u.a. axiologische Eigenschaften zugestehe. Vgl. Dies., Allgemeine Einleitung, 49.

die Wirklichkeit und ihre unterschiedlichen Forschungsergebnisse erhellen die Grundfunktion der Angst – und zwar die, Wirklichkeit wahrzunehmen.

Gerade weil Tillich fachfremde Forschungsergebnisse schon immer mit in sein System einbezogen hat, sie das notwendige »Material« sind, das den Menschen und seine Welt erfasst, wird er der Angst und ihrem Facettenreichtum gerecht.

5. Gottes Mut und Tillichs Beitrag

Die Auseinandersetzung mit Gefühlen und dezidiert mit Angst ist gefordert. Doch, so notwendig es auch erscheint, sich im disziplinübergreifenden Gespräch erneut auf diese zu stürzen, um den Facettenreichtum von Angst als besonderer Emotion, die sie zweifelsohne ist, zu erweitern, bedarf es eines Systems, das dieses wertvolle Erkenntnisinstrument des Menschen verständlich macht.[71] Dies bietet Tillich und dies ist sein bleibender Beitrag für eine Theorie der Angst.

Dass eine Theorie der Angst auch zu demjenigen führt, der trotz der Bedrohung durch das Nichtsein *Mut zum Sein* schenkt, ist Tillichs bleibender Beitrag für die Theologie.

– Dr. Sabine Joy Ihben-Bahl war von 2013 bis 2019 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Systematische Theologie der Evangelisch-Theologischen Fakultät Münster und ist zurzeit Vikarin in der Evangelisch-reformierten Gemeinde Göttingen. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören die Theologie Paul Tillichs und Johannes Calvins, die Emotionsforschung und der (neue) Realismus.

[71] Angst kann man in ihrer Komplexität nur näherkommen, »beseitigen« könne man sie sowieso nicht. In dem Sinne bestimmt Michael Ermann auch den Auftrag der Psychoanalyse. Ders., Angst und Angsterkrankungen in der Theoriegeschichte der Psychoanalyse und heute, in: Angst, hg. v. Anne Springer/Bernhard Janta/Karsten Münch, Gießen 2011, 13–27, hier 26.

»Darf ich es wagen, Dir zu nahen?«

Überlegungen zum Zusammenhang von Liturgie und Angst

Luca Baschera

Jeder, der schon mal den liturgischen Dienst in einem Gottesdienst versehen hat, weiß es: Man kann Angst davor haben. Angst vor einem »Blackout« beim Sprechen der Einsetzungsworte etwa, oder beim Beten des Unser Vater; Angst, bei der Begrüßung oder den Mitteilungen etwas oder jemanden unerwähnt zu lassen; Angst davor, beim Singen die richtigen Töne nicht zu treffen. Es kann ja so viel schief gehen bei dieser komplexen, multimedialen und den ganzen Menschen in Anspruch nehmenden Handlung, die die Liturgie ist. Und dieses Bewusstsein, besonders am Anfang der eigenen »Laufbahn« als Liturg oder Liturgin, kann richtig beängstigend sein. Angst und Liturgie sind in diesem Fall also über die *Person* des Liturgen und der Liturgin miteinander verknüpft.

Angst kann sich aber auch in einem weiteren Sinn mit dem Gottesdienst verbinden, und zwar als etwas, was in verschiedenen seiner Teile direkt *angesprochen* und *thematisiert* wird: in Gebeten, Psalmen, Liedern, in der Schriftlesung und der Predigt. Man denke etwa, um bloß einige unter vielen Beispielen zu nennen, einerseits an die beiden Morgenlieder »Gott des Himmels und der Erden« von Heinrich Albert (1604–1651)[1] sowie »Er weckt mich alle Morgen« von Jochen Klepper (1903–1942).[2] In beiden Liedern kommt die Angst in der jeweils zweiten Strophe zur Sprache als etwas, was der »Ruf« Gottes immer wieder zum Schweigen bringt und wovor Gott uns »behütet und bewacht«.[3] Hier besingt die Gemeinde die Überwindung der

---

[1] Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz, erarb. und hg. vom Liturgie- und Gesangbuchverein der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz, Basel/Zürich ^{3}2006 [= RG], Nr. 566; Evangelisches Gesangbuch. Stammausgabe der Evangelischen Kirche in Deutschland, erarb. im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihrer Gliedkirchen, der Evangelischen Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Österreich sowie der Reformierten Kirche im Elsaß und in Lothringen (Frankreich), Stuttgart 1993 [= EG], Nr. 445.

[2] RG, Nr. 574; EG, Nr. 452.

[3] RG, Nr. 574,2; EG, Nr. 452: »Er spricht wie an dem Tage, / da er die Welt erschuf. / Da schweigen Angst und Klage; / nichts gilt mehr als sein Ruf«; RG, Nr. 566,2; EG, Nr. 445,2: »Gott, ich danke dir von Herzen, / dass du mich in dieser Nacht / vor Gefahr, Angst, Not und Schmerzen / hast behütet und bewacht«.

Angst durch Gott und dankt ihm dafür. Angst kann aber andererseits auch als eine Macht zur Sprache kommen, die uns nach wie vor bedrängt und lähmt. Diese Festellung gibt dann Anlass zur Klage und gar zur Selbstanklage, wie in der dritten Strophe von »Weit wie das Meer ist Gottes große Liebe« von Markus Jenny (1924–2001): »Und doch sind Mauern zwischen uns und andern / […]. Unser Gefängnis ist das eigne Wesen / und seine Mauern nichts als unsre Angst.«[4]

Dass ein Vikar oder eine Vikarin Angst vor dem Gottesdienst empfindet oder dass Angst in bestimmten Gottesdiensten aufgrund der Liederauswahl oder des Inhalts der Schriftlesung zum Thema wird, bleiben jedoch kontingente Ereignisse. Wenn über den Zusammenhang von Liturgie und Angst nachgedacht wird, muss sich bald eine viel grundlegendere Frage stellen: Wie hängt das liturgische Geschehen *als Ganzes*, die gottesdienstliche Handlung *als solche* mit der Angst zusammen? Gibt es einen solchen Zusammenhang überhaupt und wenn ja, wie ist er zu beschreiben?

Wie solche Fragen letztlich beantwortet werden, hängt freilich zum einen davon ab, was man unter »Angst« genau versteht.[5] Zum anderen wird die Antwort ebenso sehr dadurch beeinflusst sein, wie der Gottesdienst theologisch aufgefasst wird. Die folgenden Überlegungen erheben freilich keineswegs den Anspruch, die erwähnten Fragen systematisch oder gar abschließend zu beantworten. Sie stellen lediglich eine – hoffentlich nicht gänzlich abwegig erscheinende – Annäherung an das Thema unter der Führung eines prominenten Vertreters der evangelischen Liturgischen Bewegung im 20. Jahrhundert dar. Insofern unterscheiden sie sich deutlich von einer ritualtheoretischen Betrachtung des christlichen Gottesdienstes. Thema soll gerade nicht der christliche Gottesdienst als eine besondere Form von religiösem Ritual, dem wiederum allgemein »angstbewältigende« Wirkung zugesprochen wird.[6] Vielmehr geht es darum nachzufragen, wie vor dem Hintergrund eines theologisch gesättigten Gottesdienstverständnisses der Zusammenhang von Angst und Teilnahme an der christlichen Liturgie aufgefasst werden kann.

---

[4] RG, Nr. 700,3.

[5] Die lange übliche scharfe Unterscheidung zwischen existentiell verwurzelter, aber unbestimmter »Angst« und existentiell peripherer, aber gegenstandsgerichteter »Furcht« wird mittlerweile vielfach relativiert, obgleich ihr immer noch ein gewisser heuristischer Wert zugeschrieben wird, vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer, Bd. 1, Basel 1971, 310.

[6] Vgl. etwa Martin Brentrup/Gaby Kupitz, Rituale und Spiritualität in der Psychotherapie, Göttingen 2015, bes. 129–132.

1. Karl Bernhard Ritters »Die Vorhalle«

Karl Bernhard Ritter (17. März 1890–15. August 1968), von 1919 bis 1924 Prediger an der Neuen Kirche in Berlin (»Deutscher Dom«) und ab 1925 Pfarrer der reformierten Kirchengemeinde in Marburg (Universitätskirche), war zusammen mit seinem langjährigen Freund und Mitstreiter Wilhelm Stählin (1883–1975) die vielleicht prägendste Gestalt in der Berneuchener sowie später in der »Jüngeren Liturgischen Bewegung« innerhalb der deutschen Evangelischen Kirchen.[7] Ritter nahm an der Bekenntnissynode von Barmen (Mai 1934) teil und war sodann auch Mitglied der Bekennenden Kirche. 1931 stiftete er, zusammen mit Stählin und 20 weiteren Männern, die ebenfalls dem Berneuchener Kreis angehörten, die immer noch bestehende und mittlerweile im gesamten deutschsprachigen Raum präsente Evangelische Michaelsbruderschaft.[8] Nach dem Zweiten Weltkrieg erhielt Ritter – der 1912 in Erlangen mit einer Dissertation über Immanuel Kants Religionsphilosophie zum Doktor der Philosophie promoviert worden war – einen Lehrauftrag an der Universität Marburg und war an der Konstituierung der »Lutherischen Liturgischen Konferenz« (die später zur »Liturgischen Konferenz« werden sollte) beteiligt.[9]

Selbst wenn die liturgische Arbeit (in Bezug sowohl auf den Sonntagsgottesdienst wie auch auf die Tagzeitengebete) das ist, wofür Ritter, die Berneuchener und die Michaelsbruderschaft hauptsächlich bekannt sind, wurde die Pflege tradierter liturgischer Formen nicht als Selbstzweck angestrebt. Vielmehr betrachtete Ritter die regelmäßige Teilnahme am liturgischen Gottesdienst und das tägliche, nach geprägten Ordnungen vollzogene Gebet als wesentliche Aspekte der Einübung der christlichen *Lebensform*.[10] Das Ziel war

[7] Zur Berneuchener Bewegung sowie zur jüngeren liturgischen Bewegung vgl. Michael Meyer-Blanck, Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt, Göttingen 2009, 221–238; Friedemann Merkel, Liturgische Bewegungen in der evangelischen Kirche im 20. Jahrnhudert, in: Ders., Sagen – Hören – Loben. Studien zu Gottesdienst und Predigt, Göttingen 1992, 117–132, bes. 123–126.

[8] Vgl. Hans Carl von Haebler, Geschichte der Evangelischen Michaelsbruderschaft, Marburg 1975.

[9] Zu Ritters Werdegang siehe Stephan Goldschmidt, Der junge Karl Bernhard Ritter, in: Quatember 83/1 (2019), 6–14; Herbert Naglatzki, Karl Bernhard Ritters Bedeutung für die Berneuchener und die Evangelische Michaelsbruderschaft, in: ebd., 15–22; Michael Hederich, Karl Bernhard Ritter. Reformer – Kämpfer – Seelsorger, Kassel 2010; Wolfgang Fenske, Innerung und Ahmung. Meditation und Liturgie in der hermetischen Theologie Karl Bernhard Ritters, Frankfurt a.M. 2009, 19–77.

[10] Vgl. Karl Bernhard Ritter, Die Liturgie als Lebensform der Kirche, Kassel 1949.

somit nicht, möglichst schöne und feierliche Gottesdienste zu halten, sondern: in der christlichen Liturgie sich der Wirkung des wahren Gottes auszusetzen, damit er die Teilnehmenden immer wieder zu sich hin wende und heilige.[11]

Dass dies tatsächlich geschieht, ist freilich keinem Automatismus zu verdanken, sondern alleininge Tat Gottes des Heiligen Geistes. Zugleich ist nach Ritter von Seiten der am Gottesdienst Teilnehmenden eine entsprechende *Haltung* erforderlich: »Nicht ein begreifendes Sich-bemächtigen-Wollen, sondern das Sicherschließen, die Hingabe, das An-sich-geschehen-Lassen in der Mitte des eigenen Lebens ist hier gefordert. Mit einem Wort: für den Gottesdienst bedarf es einer ›meditativen‹ Haltung.« Denn in der Meditation »bereitet sich das Herz zur gläubigen Empfängnis«, d.h., zum Glauben selbst, welcher darin bestehe, »im Grund des Herzens [zu] empfangen und das Empfangene reifen [zu] lassen«.[12]

Gerade um die Einnahme einer solchen meditativen Haltung zu begünstigen, verfasste Ritter jene »geistlichen Betrachtungen und Gebete«, die 1959 unter dem Titel *Die Vorhalle* erschienen. Das kleine Buch ist in sechs Teile gegliedert. Auf eine »Einführung«, die die Absicht des Autors darlegt,[13] folgen drei Reihen von Betrachtungen. In der ersten (»Beichte«) wird die Situation des Menschen »an der Schwelle zum Heiligtum« meditiert, und zwar in vier jeweils durch eine der Strophen von Konrad Hubers (1507–1577) Lied »Allein zu dir, Herr Jesu Christ«[14] abgeschlossenen Abschnitten und einem Sündenbekenntnis.[15] Die zweite Meditationenreihe (»Die Feier«) behandelt in 13 Stücken zentrale gottesdienstliche Handlungen, vom trinitarischen Votum bis zur Entlassung.[16] Die dritte ist fünf liturgischen Gebärden gewidmet (»Wir verneigen uns«, »Wir schreiten«, »Wir knien nieder«, »Wir stehen«, »Die Sprache der Hände«).[17]

[11] Ritters reifes Liturgieverständnis kommt am Entfaltesten in der »Einführung« zu seiner Agende zum Ausdruck: Karl Bernhard Ritter, Die eucharistische Feier. Die Liturgie der evangelischen Messe und des Predigtgottesdienstes, Kassel 1961, 15–50. Vgl. dazu Fenske, Innerung und Ahmung, 212–231 sowie jüngst Marvin Knoke, Liturgie als media mediatoris. Ansätze einer medientheoretischen Reflexion von »Die eucharistische Feier« (Karl Bernhard Ritter), in: Quatember 84/1 (2020), 45–52.

[12] Karl Bernhard Ritter, Die Vorhalle. Geistliche Betrachtungen und Gebete zur eucharistischen Feier, Kassel 1959, 12f. Vgl. auch Wilhelm Stählin, Liturgische Erziehung, in: Ders., Symbolon. Zweite Folge – Erkenntnisse und Betrachtungen, Stuttgart 1963, 182–194.

[13] Ritter, Die Vorhalle, 7–14.

[14] RG, Nr. 208; EG, Nr. 232.

[15] Ritter, Die Vorhalle, 17–28.

[16] Ebd., 31–50.

[17] Ebd., 53–62.

Damit es für die Leserinnen und Leser nachvollziehbar wird, auf welcher Grundlage die vorangehenden Meditationen entstanden sind, gibt Ritter sodann im vierten Teil die von ihm entworfenen, aber womöglich auch die damalige Praxis der Michaelsbruderschaft widerspiegelnden liturgischen Texte zu einer »eucharistischen Feier« wieder.[18] Im fünften und letzten Teil sind schließlich verschiedene »Sakristeigebete« abgedruckt.[19]

2. Entmachtung der »Angst«

An der Schwelle und gleichsam noch vor der verschlossenen Tür zum heiligen Raum der liturgischen Feier lässt Ritter Jesus Christus auftreten, der zu den herannahenden Menschen wie zu seinen Jüngern spricht: »In der Welt habt ihr Angst« (Joh 16,33).[20] Dreimal wird dieses Wort wiederholt und jedes Mal folgt darauf die Antwort der sich sammelnden Gemeinde: »Ja, wir haben Angst in dieser Welt«, wobei jeweils verschiedene Dimensionen dieser »Angst« erläutert werden. Zunächst kommt das Gefühl der Bedrohung durch den Zufall, das »dunkle Schicksal«, das Chaos, den Tod zur Sprache; sodann das Bewusstsein des eigenen »Unvermögens« und des Scheiterns angesichts der »Macht des Bösen« im Menschen selbst; und schließlich die Angst, die durch äußere oder physische Umstände wie Krieg, Krankheit, Hunger verursacht wird.[21]

Erst im vierten Abschnitt spricht Jesus Joh 16,33 zu Ende: »In der Welt habt ihr Angst / aber seid getrost: Ich habe die Welt überwunden« und auf diese Zusage antworten die Menschen: »Er ist mitten unter uns / Er ist unter uns in dieser Welt / Er ist in dieser Welt, die voller Angst ist […] Er ist mitten unter uns / heute / jetzt, in dieser Stunde / in jeder Stunde / an diesem Ort / an jedem Ort / Er ist bei uns in aller unserer Angst / Er ist in der Welt und hat die Welt über-

[18] Ebd., 65–83.

[19] Ebd., 87–92. Dazu gehören auch fünf sog. »Ankleidegebete«. Dazu siehe Alexander Proksch, »Du verbirgst mich heimlich in Deinem Gezelt«. Karl Bernhard Ritters Ankleidegebete, in: Quatember 83/1 (2019), 29–39.

[20] Man könnte freilich die sich an dieser Stelle schon lange eingebürgerte Übersetzung von θλίψις durch »Angst« hinterfragen, sind doch mit θλίψις sowohl bei Joh (16,21) wie auch sonst im Neuen Testament nicht so sehr innere Zustände, sondern eher konkrete Formen der »Bedrängnis« gemeint (Mt 24,9.21.29; Apg 7,9f.; 11,19; Eph 3,13; Offb 7,14). Vgl. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. von Gerhard Kittel et al., Bd. 3, Stuttgart 1938, 139–148.

[21] Ritter, Die Vorhalle, 19f.

wunden / […] Er kommt / immer kommt Er / Er ist der König / Er ist der Sieger / Er ist Mensch und Gott / der Sohn des Vaters.«[22]

Sich in den Raum der Liturgie zu begeben, über die Schwelle zu treten, die die heilige Handlung der Kirche von dem trennt, was man sonst in der Welt erfährt, verändert also nach Ritter die Befindlichkeit des Menschen. Seine durch »Angst« in ihren verschiedenen, oben angesprochenen Facetten bestimmte Existenz gewinnt eine neue Dimension. Ritter sagt zwar nicht, dass die Angst an sich und gänzlich überwunden werde. Sie bleibt zwar bestehen (»er ist bei uns *in aller unserer Angst*«), aber sie gilt nun gleichsam als besiegt (Joh 16,33: »νενίκηκα«) und folglich als *entmachtet*.

Das ist freilich keine empirische, sondern eine theologisch normative Aussage, die auf einem bestimmten Gottesdienstverständnis beruht. Denn die Entmachtung der Angst ist ein Werk Christi: Er allein überwindet die Welt. Der Gottesdienst kann also nur insofern als Ort der Entmachtung der Angst betrachtet werden, als davon ausgegangen wird, dass in der liturgischen Handlung eine wirkliche – obgleich weder garantierbare noch phänomenal feststellbare – Begegnung mit Christus und Gott geschieht. Die implizite Prämisse der Aussage Ritters ist somit das, was Wilhelm Stählin »kultischen Realismus« nannte, d.h. die »Überzeugung, daß es sich im Gottesdienst um geistliche Wirklichkeiten handelt […], daß hier nicht bloß in einer feierlichen oder erbaulichen Weise geredet oder in unwirksamen Symbolen etwas Abwesendes und in diesem Sinne Unwirkliches angeredet wird, sondern daß wir hier mit geistlichen Wirklichkeiten und Kräften in Berührung kommen und von ihnen erfüllt, bewegt, geheiligt werden können. Die biblische Grundlage dieser Gewißheit ist […] die Verheißung des Herrn, daß wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, er mitten unter ihnen sein werde; dementsprechend ist die theologische Formel für diesen kultischen Realismus der Glaube an die ›Realpräsenz‹ Christi«.[23]

Am Gottesdienst teilzunehmen, bedeutet nach diesem Verständnis, Christus wirklich zu begegnen und sich somit seiner heilsamen, die Angst entmachtenden Wirkung auszusetzen. Denn er ist es, der die Welt wirklich besiegt hat und sich im gesamten Gottesdienst, speziell jedoch im Heiligen Abendmahl,[24] mit uns verbindet und befreiend

[22] Ebd., 20f.

[23] Wilhelm Stählin, Liturgische Erneuerung als ökumenische Frage und Aufgabe, in: Ders., Symbolon. Vom gleichnishaften Denken, hg. v. Adolf Köberle, Stuttgart 1958, 294–313, hier 299f.

[24] Ritter, Die Vorhalle, 47 [»Das Mahl«]: »O Herr Jesu Christe / […] Du willst Dich uns verbinden / Du willst uns erfüllen mit Deiner wunderbaren Gegenwart / […]

an uns wirkt. Wir bleiben zwar in der Angst, solange wir in der Welt bleiben. Aber dank Christus bleiben wir in ihr als »Getrostete«: als solche, die durch ihn immer wieder die Zusage empfangen, dass die Angst uns nicht mehr beherrscht, weil sie durch Christus entmachtet worden ist.

3. Gottesdienst und Gottesfurcht

Den »Raum« der christlichen Liturgie zu betreten, bedeutet nach Ritter, in die Gegenwart des wahren Gottes und somit in die Sphäre seines Wirkens zu treten: Alles, was im Gottesdienst geschieht (Gebet, Verkündigung, Mahlfeier), wird »in der mächtig wirkenden Gegenwart des Vaters / des Sohnes / des Heiligen Geistes« getan.[25]

Insofern sich eine solche Begegnung mit dem Dreieinigen wirklich ereignet, muss sie für die Menschen, denen dies widerfährt, Offenbarungscharakter haben, und zwar in zweierlei Hinsicht. Zum einen erkennen sie dabei, wer Gott ist: der »Heilige«, der »Gerechte«, der »Sieger«, der »König«.[26] Den in die Gegenwart des wahren Gottes tretenden Menschen offenbart sich also seine »Herrlichkeit«, seine δόξα, sein *kabod*.[27] Zum anderen und gleichsam im Spiegel der Herrlichkeit und Heiligkeit Gottes erkennen sie aber auch, wer sie selbst sind: Sie sind »verlorene Schafe«, »Zweifler«, sie sind solche, »die alles Recht auf Liebe verwirkt«, weil sie »so oft Christus verleugnet« haben.[28] Mit einem Wort: Die Menschen erkennen sich als *Sünder*, d.h. als solche, die von dem wahren, heiligen Gott, in dessen Gegenwart sie sich nun befinden, grundsätzlich abgewandt und entfremdet sind.

Angesichts dieser zweifachen Erkenntnis – von Gottes und der eigenen Beschaffenheit – kann die Reaktion des Menschen nur diejenige des Petrus bei seiner Berufung zum Jünger sein: »Geh weg von mir, Herr, denn ich bin ein sündiger Mensch!« (Lk 5,8). Uns gilt wie bereits Petrus zwar die Antwort Jesu: »Fürchte dich nicht!« (Lk 5,10), denn er kommt zu uns nicht aufgrund von Verdiensten unsererseits, sondern wie ein Arzt zu den Kranken, um uns von unserer

---

Du kommst herab und gibst Dich uns zur Speise / Du gibst uns das Brot, das vom Himmel kommt / Du selbst bist das himmlische Brot.«

[25] Ebd., 31 [zum trinitarischen Votum].

[26] Ebd., 21f.

[27] Ebd., 20.

[28] Ebd., 22; 24.

krankhaften *incurvitas in nosipsos* zu heilen. Die »numinose Scheu«[29] der Kreatur gegenüber dem Schöpfer und König des Universums wird jedoch nicht gemindert, sondern sogar verstärkt durch das Bewusstsein, dass Gott ein liebender und vergebender Gott ist. Denn die Tatsache, dass er trotz unserer Unwürdigkeit zu uns kommt, dass Christus uns zum Bruder werden will, indem er uns zu Kindern Gottes macht, lässt unser Hintreten zu ihm umso mehr als *Wagnis* erscheinen. Er kommt zwar zu uns, obwohl wir dessen gar nicht würdig sind (vgl. Mt 8,8), aber dürfen wir ihm antworten, dürfen wir unsererseits etwas tun, ihm dienen, ihm Lob- und Dankopfer darbringen?

»Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati, *audemus* dicere …« – »durch heilbringende Anordnung gemahnt und durch göttliche Belehrung angeleitet, *wagen wir* zu sprechen …«. So lautet die traditionelle Einleitungsformel zum Unser Vater im *Ordo Missae*,[30] welche genau diese Vorstellung zum Ausdruck bringt: Was wir im Gottesdienst tun, unsere Anbetung, unsere Anrufung Gottes als »Vater«, unser Hintreten zu ihm und unsere Selbstdarbringung an ihn (vgl. Röm 12,1), dies alles stellt ein Wagnis dar. Es ist freilich ein Wagnis, das nur aufgrund unserer Verbundenheit mit Christus, dem geliebten Sohn und ewigen Fürsprecher, überhaupt möglich wird: »Wir wagen es, Deine Herrlichkeit zu rühmen durch Jesus, Deinen Knecht / der Mensch geworden ist uns zugute / […] der uns in seiner Liebe birgt.«[31] Und dennoch bleibt das gottesdienstliche Handeln etwas, wofür wir keine »Kompetenz« im engeren Sinn haben,[32] was wiederum dazu führt, dass der sich grundsätzlich als liturgisch inkompetent erkennende Mensch stets die Frage stellt, ja stellen muss: »Darf ich es wagen, Dir zu nahen?«[33]

Es ist also nur konsequent, dass Ritter den in der Gegenwart Gottes stehenden Menschen ausrufen lässt: »Mich schreckt die

[29] Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München [17]2004, 17.

[30] Missale Romanum ex decreto Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V. Pontificis maximi iussu editum aliorumque Pontificum cura recognitum, a S. Pio X. reformatum et Benedicti XV. auctoritate vulgatum, Bonn [28]2004, 340.

[31] Ritter, Die Vorhalle, 26.

[32] Auf das liturgische Handeln lässt sich das anwenden, was Christian Möller, Einführung in die Praktische Theologie, Tübingen/Basel 2004, 36, in Bezug auf die Ausübung des kirchlichen Amtes im Allgemeinen bemerkt: »Ein Satz Martin Luthers wie ›Crux sola est nostra theologia‹ (WA 5, 176,32) […] [passt] in das Prokrustesbett einer ›theologischen Kompetenz‹ überhaupt nicht hinein […], kann ich doch im Blick auf das ›Wort vom Kreuz‹ (1 Kor 1,18) niemals kompetent werden.«

[33] Ritter, Die Vorhalle, 27.

reine Flamme Deines Angesichts!«[34] Denn wenn wir uns zum Gottesdienst anschicken im Bewusstsein, dass er in seiner Gesamtheit und in jedem seiner Aspekte Ort der wirklichen Begegnung mit unserem Schöpfer und Erlöser ist, werden wir in ihm nicht nur getröstet und in der Gewissheit bestärkt, dass unsere Angst vor der Welt in Christus entmachtet worden ist. Vielmehr müssen wir auch immer wieder erkennen, dass auf das liturgische Handeln dasselbe zutrifft, was Karl Barth von der Wortverkündigung sagte: Es stellt ein paradoxes Handeln dar, etwas, was wir tun sollen, ohne es zu können,[35] und ist deshalb auch immer das größte Wagnis. Insofern ist der Gottesdienst nicht einfach ein Fest der Freude, sondern zugleich auch eine furchterregende Handlung und eine »unheimliche Stunde«, wie bereits Cyrill von Jerusalem (313–386) in der fünften seiner *Mystagogischen Katechesen* betonte;[36] wobei beides, die Freude und die Furcht, seine Wurzel darin hat, dass in dieser Handlung, die wir vollziehen, der dreieinige Gott selbst uns wirklich und wirksam begegnet.

Im Lichte einer »kultisch realistischen« Sicht auf den christlichen Gottesdienst kann dieser also nicht einfach als Ort der »Ruhe« oder der »Entspannung« betrachtet werden. Vielmehr eignet ihm eine Spannung, die nicht wegzudenken ist und ausgehalten werden will. Denn wer am Gottesdienst in der Gewissheit teilnimmt, dabei in Gottes Gegenwart zu treten, tut es zum einen, weil er und sie auf die Güte und Liebe Gottes vertraut, der uns zu sich ruft. Gleichzeitig wird sich die Gottesdienst feiernde Gemeinde aber auch der unfassbaren Größe, Heiligkeit und Macht desjenigen bewusst bleiben, dem sie begegnet – und dies macht deutlich, dass ihr liturgisches Handeln vor Gottes Angesicht ein unheimliches Wagnis ist.

---

[34] Ebd.

[35] Karl Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922), in: Ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, hg. von Holger Finze, Zürich 1990 (Karl Barth Gesamtausgabe), 144–175, bes. 151; 173.

[36] Cyrill von Jerusalem, Mystagogicae Catecheses – Mystagogische Katechesen, übers. und eingel. von Georg Röwekamp, Freiburg i.Br. 1992 (Fontes Christiani 7), 149 [5,4] (Gr. φρικωδεστάτη ὥρα).

4. Das Verhältnis der beiden Dimensionen zueinander

Die »kultisch realistische« Überzeugung bejahend und im Gefolge einer langen Tradition hält Ritter an beidem fest: Im Gottesdienst wird die Angst, die wir »in der Welt haben«, für entmachtet erklärt; es wird in ihm jedoch auch die Gottesfurcht bekräftigt, ja sogar kultiviert. Gottesdienst hängt also sowohl negativ als auch positiv mit »Angst« (im weiteren Sinne des Wortes) zusammen.

Wie verhalten sich diese beiden Aspekte zueinander? Stehen sie bloß nebeneinander oder aber in einem bestimmten Zusammenhang miteinander? Auf diese Fragen geht Ritter in *Die Vorhalle* nicht explizit ein, stellt doch seine kleine Schrift keinen Traktat über Gottesdienst*theologie*, sondern ein Meditationsbüchlein dar. Die Anlage des Textes liefert dennoch Hinweise im Hinblick auf ihre Beantwortung.

Zunächst ist es bedeutsam, dass die Dimension der Angstentmachtung durch Christus als erste zur Sprache kommt. Das erste Wort spricht Christus selbst aus. Er kommt dem Menschen entgegen und hält ihm sowohl dessen existentielle Situation (»in der Welt habt ihr Angst«) als auch die eigene heilende Macht vor Augen (»aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden«). Erst im Lichte dieser frohen Botschaft und angesichts der Herrlichkeit Christi und Gottes erkennt sich der Mensch als ein von seinem Schöpfer entfremdetes Geschöpf und damit als jemand, dem es nicht zusteht, in Gottes Gegenwart zu treten, ihm zu dienen und ihn anzubeten.

Insofern lässt sich festhalten, dass *ratione cognoscendi* durchaus ein Kausalzusammenhang zwischen den beiden Dimensionen besteht: Die angstentmachtende Begegnung mit Christus im Gottesdienst geht der Erkenntnis des liturgischen Handelns als furchterregendes Wagnis voraus und begründet sie. Die Erkenntnis unserer Sündhaftigkeit und damit unserer grundsätzlichen liturgischen Inkompetenz ergibt sich in dieser Perspektive und in bester reformierter theologischer Tradition aus der Erkenntnis der »heiligen Majestät« unseres gnädigen und vergebenden Gottes.[37] Es ist die Erkenntnis der unendlichen Liebe Gottes zu uns, die unsere Gottesfurcht begründet.

Ratione essendi – so meine These – gibt es nun auch einen eindeutigen Kausalzusammenhang zwischen den beiden Dimensionen, er verläuft aber in entgegengesetzte Richtung. Denn echter Trost ange-

[37] Vgl. Luca Baschera, Hinkehr zu Gott. Buße im evangelisch-reformierten Gottesdienst, Göttingen 2017 (Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt 4), 107f., und die dort angegebene Literatur.

sichts der großen Ängste, die uns heimsuchen und bedrohen, ist nur möglich, wenn diese in ihrer Bedeutung und Macht grundsätzlich relativiert werden. Und eine solche grundsätzliche Relativierung der Angst, auch der größten, die wir uns vorstellen können, kann wiederum nur durch jemanden vollzogen werden, der selber mächtiger als sie und als jegliche weltliche Macht ist.

Dies trifft nun bereits bei Paulus allein auf den wahren Gott zu: »Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch Gewalten, weder Hohes noch Tiefes noch irgendein anderes Geschöpf vermag uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn« (Röm 8,38f.). Gott, der »mächtige König der Ehren«,[38] der sich in Christus offenbart und sich in Liebe mit uns verbindet, ist der einzige, dessen Macht alles Weltliche übersteigt. Deshalb ist er auch der einzige, der gefürchtet zu werden verdient. Der wahre Gott verfügt gleichsam über ein Furchtmonopol: Wer ihn wirklich fürchtet, wird nichts anderes in gleichem Maße und mit der gleichen Intensität fürchten.[39]

Es ist insofern *ratione essendi* die Gottesfurcht, die die grundsätzliche Entmachtung jeglicher kreatürlichen Ängste begründet. Allein die Furcht vor Gott, das Erzittern vor seiner im Glauben erkannten Majestät bildet die Grundlage für den Trost, der uns Christus zuspricht. Oder anders gesagt: Um den Trost Christi wirklich zu erfahren, müssen wir ihm als demjenigen begegnen, der er in Wirklichkeit ist. Denn nur wer die Identität des Sprechers in Joh 16,33 erkennt – und d.h., nur wer an ihn als den Fleisch gewordenen Logos glaubt und sich auf ihn als solchen im Gebet, im Hören auf sein Wort und in der Teilnahme an seinem Mahl bezieht –, wird sich seiner unüberbietbaren Macht bewusst und wird damit auch von der lähmenden Macht der Angst »in der Welt« befreit: »Den Ängstlichen macht erst / Gottesfurcht mutig.«[40]

5. Eine aktuell bleibende Mahnung

Die normativen theologischen Aussagen von Ritter und Stählin sowie der »Jüngeren Liturgischen Bewegung« allgemein über die Qualität liturgischen Handelns hatten programmatischen Charakter.

---

[38] RG, Nr. 242,1; EG, Nr. 317,1 (Joachim Neander, 1680).

[39] Vgl. Günther Schnurr, Art. Furcht III: Theologiegeschichtlich und pastoraltheologisch, in: Theologische Realenzyklopädie, hg. v. Gerhard Krause/Gerhard Müller, Bd. 11, Berlin/New York 1983, 759–767, hier 762f.

[40] Beat Rink, Verleisbarungen. Aphorismen, Zürich 2005, 52.

Sie wollten das altkirchliche, reformatorische und wahrhaft »katholische« Verständnis der »heiligen Handlungen«[41] der Kirche Jesu Christi wiedergewinnen und es erneut zum Kriterium kirchlichen Handelns in der Gegenwart machen. In einer Zeit wie der unseren, in der der Gottesdienst in protestantischen Kirchen oft als »Veranstaltung« und als ein »Programmangebot« unter anderen betrachtet wird, kann man wohl sagen, dass jene Forderungen keineswegs an Aktualität verloren haben.

Die zentrale und grundlegende Frage bleibt jene nach der »Haltung«, aus der heraus Gottesdienst gefeiert wird. Gehen wir über die Schwelle des liturgischen Raums im Bewusstsein, in unseren Handlungen des Betens, des Hörens auf Gottes Wort, des Teilens von Brot und Wein unter Anrufung Christi und des Heiligen Geistes unserem Schöpfer und Erlöser wirklich zu begegnen, oder nicht? Diese Frage ist nicht nebensächlich. Denn Gott selbst ist und bleibt zwar das primäre Subjekt des Gottesdienstes, das darin an uns handelt, *ubi et quando visum est ei*.[42] Es wäre jedoch ein fatales Missverständnis, daraus zu folgern, dass sich der Mensch dabei rein passiv verhalten dürfte oder es gar gleichgültig sei, *wie* er sich verhalte. Vielmehr beruht die gottesdienstliche Begegnung zwischen Gott und seiner Gemeinde, wenn sie tatsächlich stattfindet, immer auf einer *asymmetrischen Gegenseitigkeit*:[43] Gott handelt an uns in Handlungen, die wir vollziehen, sodass die wirkliche Begegnung mit ihm zwar *nicht durch* uns, aber auch *nicht ohne* uns geschieht.[44]

---

[41] Vgl. Heinrich Bullinger, Confessio Helvetica Posterior (1566), hg. v. Emidio Campi, in: Reformierte Bekenntnisschriften, hg. v. Heiner Faulenbach et al., Bd. 2/2: 1562–1569, Neukirchen-Vluyn 2009, 268–345, hier 323,16f.: »Sunt autem sacramenta […] ritus sancti aut *sacrae actiones*« (Hervorhebung, LB).

[42] Confessio Augustana (1530), in: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 2014, 85–225, hier 101,4f. [Art. 5].

[43] Im Sinne der klassischen reformierten Lehre des *concursus Dei et hominis* kann man zwar von einer *Gegenseitigkeit* insofern sprechen, als Gott und Mensch in ein und derselben Handlung (dem Gottesdienst) zusammenwirken. Allerdings ist diese Gegenseitigkeit *asymmetrisch*, weil Gott und Mensch keine »dem *gleichen* übergreifenden Seinsbereich zugehörige« Ursachen sind (Otto Weber, Grundlagen der Dogmatik, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn ^{4}1972, 570) und somit auch nicht in Konkurrenz zueinander stehen. Vielmehr besteht eine eindeutige Hierarchie zwischen den beiden Ursachen, sodass Gott primäres Subjekt der gesamten Handlung ist und bleibt, welche aber zugleich auch ganz menschlich ist. Genau diese Vorstellung drückte Rudolf Bohren mit seinem Konzept einer »theonomen Reziprozität« aus, vgl. Rudolf, Bohren, Predigtlehre, Gütersloh ^{6}1993, 76; Ders., Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, München 1975, 69.

[44] Ritter, Die Vorhalle, 9: »Ganz gewiss ist alles, was im christlichen Gottesdienst geschieht, ein gnadenvolles Handeln Gottes an uns, aber dieses Handeln geschieht im-

Erwartet wird von uns jene »empfangende Haltung«, von der Ritter spricht,[45] weil nur sie es ermöglicht, offen zu werden für die Begegnung mit Christus, ihn zu erkennen und wirklich aufzunehmen. Wenn dies geschieht – aber auch nur dann –, werden wir in seiner Gegenwart die wahre Gottesfurcht einüben, welche allein jede weltliche Angst zu relativieren und echten Trost in allem Leid und aller Anfechtung zu verleihen vermag.

– Dr. phil. Luca Baschera, geb. 1980, ist Privatdozent für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich und Mitglied des Ministeriums Verbi Divini in der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich. Er arbeitet als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte der Universität Zürich sowie als Beauftragter für Theologie bei der Evangelisch-reformierten Kirche Schweiz EKS (Bern). Seine Forschungsschwerpunkte sind Geschichte der Reformierten Theologie und Exegese, Liturgiegeschichte und Liturgik.

mer so, daß es unser Handeln hervorruft. Seine Hingabe erweckt uns zur Hingabe.« Vgl. Wilhelm Stählin, Pflügt ein Neues!, in: Ders., Symbolon. Zweite Folge, 239–255, hier 241; Ders., Der Mensch, der das »Vaterunser« bittet, in: ebd., 259–288, hier 270; Ders., Die Bitte um den Heiligen Geist, Stuttgart 1969, 63f.; 99; Peter Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, hg. v. Karl Ferdinand Müller/Wilhelm Blankenburg, Bd. 1: Geschichte, Lehre und Formen des evangelischen Gottesdienstes, Kassel 1952, 83–364, hier 181; 192; 217; 255.

[45] Ritter, Die Vorhalle, 12f.

Wahrnehmen. Aushalten. Be-zeichnen. Begrenzen.

Zum Umgang mit Angst in der Seelsorge

Katja Dubiski

»Ich pack' das nicht mit der Prüfung.« (in der Beratung)
»Keine Eltern mehr. Keine Arbeit. Keine Freunde. Wie soll es jetzt nur weitergehen?« (im Trauergespräch)
»Ich habe keine Angst vor dem Tod, aber Angst vor dem Sterben.« (im Krankenhaus)
»Ohne meinen Vater macht nichts mehr Sinn.« (im Gespräch mit Jugendlichen)
»Ich will niemandem zur Last fallen.« (beim Geburtstagsbesuch)
»Ich habe solche Angst, dass so etwas wieder passiert. Ich kann mich kaum über all das Gute freuen, dass ich gerade erlebe.« (im Taufgespräch)

Angst ist Thema in der Seelsorge. In manchen Gesprächen wird sie explizit benannt und liegt als Thema sozusagen auf dem Tisch. In anderen Situationen wird sie nicht benannt, ist aber umso deutlicher zu spüren, wenn Menschen erzählen, was ihnen durch den Kopf geht und was sie tief im Herzen bewegt. Deshalb ist es angemessen und richtig, dass die Frage nach der Angst als »Lebensthema« in poimenischer und pastoralpsychologischer Literatur bearbeitet wird. Es ist eher verwunderlich, dass dies nicht viel häufiger und ausführlicher in der Seelsorge-Literatur erfolgt.

Denn Seelsorge ist Begleitung im Namen Gottes in allen Lebenslagen, also auch in Angst. Ihre Hilfe liegt dabei vor allem im zwischenmenschlichen Beistand, der theologisch als menschlicher Ausdruck der Liebe Gottes gedeutet werden kann. Durch den religiösen Bezug der Seelsorgerin oder des Seelsorgers erhält ein Gespräch die Signatur einer Öffnung zur Transzendenz hin. Für die Seelsorge-Praxis bedeutet der Auftrag der Begleitung in erster Linie, die Lebenslagen bzw. deren Erleben durch das Gegenüber möglichst offen und dadurch im besten Falle auch möglichst genau wahrzunehmen. Nur wenn ich den Standpunkt meines Gegenübers möglichst präzise »orten« kann, kann ich mich begleitend in dessen Nähe stellen und von dort aus den entsprechenden Blickwinkel auf das Leben nachvollziehen.

Um der Frage nach dem Umgang mit Angst in der Seelsorge nachzugehen, werde ich deshalb nachfolgend in einem ersten Schritt danach fragen, was soziologische, psychologische und theologische Konzepte zu diesem Thema beizutragen haben: An welchen Stellen und in welcher Hinsicht sind deren Erkenntnisse für Theorie und Praxis der Seelsorge hilfreich? Vor diesem Hintergrund stelle ich dann zweitens Überlegungen zum seelsorgerlichen Umgang mit Angst an.

1. Wissenschaftliche Wahrnehmungen von »Angst«

Die Poimenik als Praxistheorie der Seelsorge achtet darauf, Wahrnehmung zu schulen – im interdisziplinären Dialog besonders mit Soziologie und Psychologie, innerdisziplinär durch theologische Reflexion sowie ihres Selbstverständnisses insgesamt. Auch im Hinblick auf Angst geht es darum, den Wahrnehmungshorizont durch eine Breite an entsprechenden Theorien und Deutungsmöglichkeiten zu erweitern und an Praxisbeispielen den eigenen Standpunkt auszuloten, um ihn nachvollziehbar logisch und sachlich korrekt begründen zu können.

1.1. Soziologie

Die Soziologie sensibilisiert für die »poimenische Großwetterlage«: Vor welchem gesellschaftlichen Hintergrund treten individuelle Ängste auf? Und inwiefern steht individuelles Angsterleben mit den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in Verbindung?

Zunächst ist mit dem Kultursoziologen Jörn Ahrens festzuhalten, dass es keine ausgearbeitete Soziologie der Angst gibt: »Zwar wird der Topos der ›Angst‹ immer wieder bemüht, aber in der Regel eher als scheinbar selbstverständlicher Terminus, der ebenso selbstevident wie assoziationsoffen in Argumentationen verwendet und jedenfalls nirgends mit der nötigen Sorgfalt geklärt wird.«[1] In ganz unterschiedlichen Theorien und Ansätzen wird Angst jedoch explizit oder implizit auf unterschiedliche Weise und in durchaus bedeutenden

[1] Jörn Ahrens, Angst: Eine (kultur-)soziologische Perspektive, in: Alfred Schäfer/Christiane Thompson (Hg.), Angst, Paderborn 2018, 37–63, hier 39. Die folgende Darstellung der soziologischen Überlegungen beruht auf diesem Text.

Zusammenhängen thematisiert. Im Anschluss an Ahrens möchte ich einige kurz nennen.

So findet sich im Hinblick auf Angst die ganz grundsätzliche Annahme, dass Angst kulturbildend wirkt. Daraus ergibt sich für unseren westlich-europäischen Kontext letztlich das *Paradox*, dass »wir zwar in Gesellschaften der Sicherheit leben, diese sich aber zu weiten Teilen über Gefühle der Angst definieren«[2]. Auf diese Weise ist und bleibt Angst kulturell und gesellschaftlich präsent, obgleich und gerade weil immense Anstrengungen geleistet werden, sie zu bändigen.

So wird selbst in der *Risikosoziologie* die Rede vom »Risiko« von der »Angst« getrennt. Zwar ist stets die Rede von Risiken, aber kaum von Angst, obwohl die entsprechenden Themen (z.B. die Gentechnologie) immens angstbehaftet sind. Auch Ulrich Beck verknüpft in der »Risikogesellschaft« Risiko und Angst nur am Rande explizit miteinander: Indem der Risikogesellschaft das Ideal bzw. die Utopie der Sicherheit zugrunde liegt, stellt sich als gemeinsamer gesellschaftlicher Antrieb die Angst heraus. So bleibt die gesellschaftliche Utopie »eigentümlich negativ und defensiv«[3], da Menschen vor allem darauf zielen, Schlimmes zu vermeiden. Angst bildet dabei auch einen Ausgangspunkt von Solidarität: »Noch ist aber völlig unklar, wie die Bindekraft der Angst wirkt.«[4] Es gilt, aufmerksam zu beobachten, als wie stabil sich diese neue Solidarität auf Basis der Angst erweist und inwiefern sie zu rationalem oder irrationalem Handeln führt.

Auch im Rahmen der *Soziologie des Selbst* spielt Angst an entscheidender Stelle mit. Indem Selbstverwirklichung die gesellschaftliche Norm geworden ist, wird sie zugleich zur Bedrohung. Denn hinter dem Ideal der Selbstverwirklichung steht zugleich »die Angst des Individuums, zu versagen, krank zu sein und als pathologisiertes Selbst den gesellschaftlichen Normen nicht zu genügen. Der allgemeine Selbstverwirklichungsdiskurs ist demnach zu einem angstbewehrten Projekt gesellschaftlicher Integration geworden.«[5]

Insgesamt wird an Ahrens' Zusammenstellung deutlich, dass Angst zwar gesellschaftlich geächtet wird, zugleich aber gerade deshalb

---

[2] Ebd., 45.

[3] Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986, 65.

[4] Ebd., 66.

[5] Ahrens, Angst, 58 im Anschluss an Eva Illouz, Die Errettung der modernen Seele. Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe, Frankfurt 2009.

zahlreiche soziale Zusammenhänge implizit prägt, wenn nicht sogar bedingt.

Zum Thema der Seelsorge wird Angst dementsprechend gerade da, wo die alltägliche Angstbearbeitung nicht gelingt bzw. in Frage steht. Wo Krankheit, Leid, Sterben und Tod nicht verhindert werden können. Wo Selbstverwirklichung in Frage steht. Wo die Solidarität der Nächsten nicht sicher ist.

Die soziologische Sichtweise verhindert, die Ursachen für die Entstehung von Angst ausschließlich im Individuum und seiner oder ihrer Biographie zu verorten und mahnt, gesellschaftliche und politische Kontexte im Blick zu behalten, wenn von Angst gesprochen wird.[6]

1.2. Psychologie

Auch in der Psychologie wird die Thematik der Angst in unterschiedlichen Zusammenhängen bearbeitet. Dies sind im Bereich der Grundlagenforschung zum einen Fragen danach, wann, wie und warum Angst auftritt und welche Folgen sie hat. Erkenntnisse der psychologischen Grundlagenforschung sind für die Seelsorge insofern von Interesse, als das Wissen um die Entstehungsprozesse von Angst sowie um deren Konsequenzen die Basis dessen bildet, wie Seelsorger*innen sich sinnvollerweise zu ihr verhalten. Zum anderen ist dies der Bereich der Anwendungsforschung, in der z.B. die Angst im Sinne von Angststörungen sowie deren Bearbeitung eine Rolle spielen.

Aus Perspektive *psychologischer Grundlagenforschung* ist zunächst die Unterscheidung der Emotion »Angst« vom Persönlichkeitsmerkmal »Ängstlichkeit« von Bedeutung.[7] So zeigen Studien, dass Menschen in einer Situation der Angst bei Reaktionszeitexperimenten bedrohliche Wörter unterhalb der Wahrnehmungsschwelle schneller wahrnehmen als Menschen, die gerade keine Angst haben. Andere Studien weisen einen hemmenden Effekt von Angst auf Kreativität und analytisches Denken nach. Insgesamt beeinflusst also »Angst«

[6] Auf diese Bedeutung der Soziologie für die Seelsorge hat als erste hingewiesen Isolde Karle, Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre, Neukirchen-Vluyn 1996.

[7] Zu »Angst« vgl. Lothar Schmidt-Atzert/Martin Peper/Gerhard Stemmler, Emotionspsychologie. Ein Lehrbuch, Stuttgart [2]2014, insbes. Kap. 5.4. Zu »Ängstlichkeit« vgl. Gerhard Stemmler/Dirk Hagemann/Manfred Amelang/Frank M. Spinath, Differentielle Psychologie und Persönlichkeitsforschung, Stuttgart [8]2016, insbes. 411.

in den entsprechenden Situationen Aufmerksamkeit, Denken und Verhalten von Menschen.

Das Persönlichkeitsmerkmal »Ängstlichkeit« ist im Unterschied dazu situationsunspezifisch, d.h. hochängstliche Menschen erleben generell häufiger und intensiver Angst als niedrig-ängstliche Menschen. Wie stark die Angst in einer Situation erlebt wird, ist dabei individuell unterschiedlich und variiert von Situation zu Situation. Für die Seelsorge bedeuten diese Ergebnisse, dass zum einen die konkreten Auswirkungen von Angst auf die Einschätzung von und den Umgang mit der Situation im Blick zu behalten sind. Zum anderen gilt es zu berücksichtigen, dass Menschen Angst unterschiedlich stark und unterschiedlich oft erleben und die Seelsorgerin hier nicht unversehens von sich auf ihr Gegenüber schließen kann.

Die *Klinische Psychologie und die Psychotherapieforschung* befassen sich im Hinblick auf Angst mit verschiedenen Arten von Angststörungen. Konkret sind dies Phobien, Panikstörung, generalisierte Angststörung, Zwangsstörung, posttraumatische und akute Belastungsstörungen.[8] In diesem Zusammenhang liefern die unterschiedlichen *Ätiologiekonzeptionen* der Psychologie verschiedene Deutungen dessen, wie Angststörungen entstehen. Die therapeutischen Modelle der unterschiedlichen psychologischen Paradigmen schließen daran mit verschiedenen Vorgehensweisen an. So fragen psychodynamische Theorien danach, welcher verdrängte Konflikt die eigentliche Ursache der Angst ist und bemühen sich darum, diesen aufzudecken und zu bearbeiten. Lern- bzw. verhaltenstheoretische Theorien hingegen gehen davon aus, dass Angst erlernt wurde und setzen darauf, dass – je nach vorliegender Störung – u.a. durch Konfrontation, Entspannungsübungen oder eine Steigerung der Kompetenzgefühle die Angst wieder abgebaut, d.h. verlernt werden kann.

Die Bandbreite der Konzeptionen macht deutlich, dass es neben der unterschiedlichen Sprache vor allem eine unterschiedliche Akzentuierung der Bedeutung von Angst insgesamt ist, die verschiedene Konsequenzen für die Seelsorge zeitigt. Es macht für den Fortgang eines Gesprächs einen großen Unterschied, ob ein Seelsorger von einer weiten Verbreitung von Angst und einer noch weiter verbreiteten Abwehr von Angst ausgeht – oder ob eine Seelsorgerin, wenn ihr Gegenüber »Angst« explizit zum Thema macht, rein funktional und kleinschrittig nachfragt, wozu diese Angst führt und was deshalb möglicherweise ihre Funktion ist.

[8] Hierzu und zum folgenden vgl. Gerald C. Davison/John M. Neale/Martin Hautzinger, Klinische Psychologie. Ein Lehrbuch, Weinheim ^{7}2007, 148–199.

Exkurs: »Angst« in psychoanalytisch orientierten Seelsorge-Konzeptionen

Im Anschluss an die Psychoanalyse hat die Poimenik in der Vergangenheit eine ausgeprägte Aufmerksamkeit dafür entwickelt, dass der Umgang mit Ängsten von verschiedenen Abwehrmechanismen geprägt ist.[9] So akzentuiert z.B. Klaus Winkler in seinen Überlegungen zur Angst als Thema der Seelsorge besonders die Position Sigmund Freuds: Verdrängung führt zu Angst – und umgekehrt führt Angst zur Verdrängung.[10] Michael Klessmann betont, dass Menschen durch Verleugnung und Verdrängung möglicherweise keine Worte und darüber hinaus auch kein klares Empfinden mehr für Angst zur Verfügung haben.[11] Und auch Jürgen Ziemer geht von ähnlichen Annahmen aus: »Angst ruht auf dem Grund fast jeden seelsorglichen Problems […] Man muss immer mit ihr rechnen. Aber mit der Angst fällt in der Regel niemand ins Haus. Und die direkte Frage nach der Angst löst oft Abwehr, Hilflosigkeit oder Achselzucken aus, manchmal auch Ärger.«[12]

Es ist offensichtlich, dass Annahmen dieser Art das konkrete seelsorgerliche Vorgehen prägen, da beinahe überall mit verdrängter Angst gerechnet wird – auch da, wo sie nicht explizit vom Gegenüber benannt wird. Die Annahme einer quasi-ubiquitären Existenz verdrängter Angst kann allerdings dazu führen, die expliziten wörtlichen Aussagen des Gegenübers als nur sekundär bzw. als Ausdruck von Abwehr erscheinen zu lassen.

In den eingangs genannten Beispielen wird die Angst in den Selbstäußerungen thematisiert. Damit steht sie als Überschrift über jedem einzelnen der dann erfolgten Gespräche. In diesen Fällen ist eine generelle Annahme von Verdrängung nicht notwendig, um angemessen mit der geäußerten Angst umgehen zu können.

1.3. Theologie

Anders als in der Vergangenheit werden heute Angstlosigkeit und Glaube nicht mehr einfach gleichgesetzt.[13]

---

[9] Vgl. Dietrich Stollberg, Vom Umgang mit der Angst in der Seelsorge, in: Pastoraltheologie 80 (1991), 352–362, hier 358f.

[10] Vgl. Klaus Winkler, Seelsorge, Berlin [2]2000, 306–308.

[11] Vgl. Michael Klessmann, Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn [4]2012, 227.

[12] Jürgen Ziemer, Seelsorgelehre, Göttingen [4]2015, 274.

[13] Vgl. dazu Ulrich H. J. Körtner, »Um Trost war mir sehr bange«. Angst und Glaube, Krankheit und Tod, in: Angst. Theologische Zugänge zu einem ambivalenten Thema,

Vielmehr bildet die Annahme von *Gottes Mit-Sein* mit den Menschen die theologische Grundlage für den Umgang mit Angst. Gunda Schneider-Flume knüpft in diesem Zusammenhang an die Erinnerung der Geschichte Gottes an, durch die eine neue Zeitperspektive eingeführt und die Geschichte Gottes »als Erfahrung *gegen* die Erfahrung, als Wirklichkeit *gegen* die Wirklichkeit geltend gemacht«[14] wird. Der Blick zurück in Dankbarkeit ermutigt zum Blick nach vorn in Hoffnung. So kann christlicher Glaube »zu Angstfähigkeit ermutigen, zu der Fähigkeit, Gefahren wahrzunehmen und vernünftig damit umzugehen, getragen von dem Vertrauen, daß keine Angst gottverlassen und deshalb ohne Hoffnung ist.«[15]

Dieser Aspekt des Mit-Seins Gottes wird ergänzt durch die *Hoffnung* auf die »endgültige Überwindung«[16] der Angst, z.B. bei Kirsten Huxel. Deutlich wird auch hier, dass Glaube nicht mit Angstfreiheit gleichzusetzen ist.

So ist jedoch noch undeutlich, wie in der Seelsorge mit der – ganz aktuell Lebensmöglichkeiten einschränkenden – Angst von Menschen umzugehen ist. Denn der mit der Hoffnung verbundene mögliche Trost schon in der Gegenwart *kann* sich zwar einstellen – es besteht jedoch aus seelsorgerlicher Perspektive das Risiko, dass ein zu früher Verweis auf die Hoffnung die Angst des Gegenübers letztlich übergeht. Für die Seelsorge hilfreich ist in dieser Hinsicht die Argumentation Ulrich Körtners, der für den Umgang mit Angst im Glauben die Begriffe Hoffnung und *Mut* voneinander abgrenzt: Auf Basis der Unterscheidung von Angst und Furcht betont Körtner den Mut als Gegenstück zur Angst: »Die Angst ist also die Bedingung dafür, daß Furcht und Hoffnung entstehen können. Beide haben ihren Grund in der Angst. Als Affekte der Erwartung gehen Furcht und Hoffnung nicht nur auf Objekte zu, sondern füllen auch den leeren Raum der Zukunft mit endlichen Erwartungen und Wunschbildern.«[17] Daraus folgt: »Nicht Hoffnung, sondern Mut ist die Überwindung der Angst.«[18] Glaube ist also »Mut zum fraglichen Sein […], der ganz im Heute lebt, ohne der Gegenwart zu verfallen, und über den Tag hinaus zu hoffen wagt, und wär es

hg. v. Ulrich H. J. Körtner, Neukirchen-Vluyn 2001, 69–86, hier 73–79.

[14] Gunda Schneider-Flume, Angst und Glaube, in: ZThK 88 (1991), 478–495, hier 493 [Hervorhebungen im Original].

[15] Ebd., 494.

[16] Kirsten Huxel, Das Phänomen Angst. Eine Studie zur theologischen Anthropologie, in: NZSTh 47 (2005), 35–57, hier 56.

[17] Ulrich H. J. Körtner, Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988, 136.

[18] Ebd., 137.

auch der letzte«[19]. Mut und Hoffnung stehen damit für zwei Zeitorientierungen: Mut ist die Orientierung auf das Jetzt und Hoffnung die Orientierung auf das, was kommt – mit Auswirkungen auf das Jetzt. Körtner selbst akzentuiert den Mut, lenkt damit den Blick auf die Gegenwart und buchstabiert aus, wie der Angst zu begegnen ist: zunächst im Aushalten, im »in der Angst sein« – getragen von einer Hoffnung, die den Blick zugleich über sie hinaus weitet.

Für die Seelsorge bedeutet dies: Eine vorschnelle Rede von Hoffnung führt dazu, das Jetzt und die akute Angst nicht ernst zu nehmen – und damit letztlich das Gegenüber und sein Erleben abzuwerten. Seelsorger*innen benötigen vielmehr Wissen über Formen und Mechanismen von Angst und eine gewisse Selbstreflexion. Darüber hinaus ist eine theologische Orientierung darüber notwendig, inwiefern Angst zum menschlichen Leben dazugehört oder auch, inwiefern sie unnötiges Leid verursacht und deshalb zu bekämpfen ist.

2. Angst in der Seelsorge – Dimensionen einer Haltung

Die vorangegangenen Analysen haben deutlich gemacht, wie vielschichtig die Herangehensweisen an Angst und die Erklärungsmodelle zu ihrer Entstehung und zum Umgang mit ihr sind. Was bedeutet all dies nun für die Praxis in der Seelsorge? Wie kann eine Seelsorgerin ihrem geängstigten Gegenüber begegnen? Wie kann ein Seelsorger im Bewusstsein um seine eigene Angst seinem Gegenüber hilfreich beiseite stehen? Wie können Seelsorger*innen sich gemeinsam mit Hilfesuchenden in aller Solidarität der Angst stellen?

Ich möchte Angst als Thema der Seelsorge nachfolgend mit den vier Aspekten der Überschrift »Wahrnehmen. Aushalten. Be-zeichnen. Begrenzen.« bearbeiten. In der konkreten Situation können sich diese Aspekte ebenso in wenigen Worten realisieren wie in einem langen Gesprächskontakt. Ihre Reihenfolge ist bewusst gewählt, jedoch sind sie nicht als Abfolge abgeschlossener Phasen vorzustellen. Vielmehr bilden sie Dimensionen, die im Verlauf des Gesprächs bestehen bleiben und einander ergänzen. Zusammengenommen bilden sie die Grundlage einer seelsorgerlichen Haltung zur Angst.

[19] Körtner, »Um Trost war mir sehr bange«, 86.

2.1. Wahrnehmen

Wahrnehmung erfolgt nicht objektiv, sondern ist weitreichend von *Vorwissen und Vorannahmen* geprägt. Je breiter das Vorwissen und je reflektierter diese Vorannahmen, desto deutlicher wird, was in der Wahrnehmung eigentlich geschieht. Dieser Reflexion dienen die oben ausgeführten Modelle und Überlegungen der Soziologie, der Psychologie sowie der Systematischen Theologie. Und auch die folgenden Überlegungen spielen sich in erster Linie unabhängig vom konkreten Seelsorgekontakt ab, sei es in der organisierten Seelsorgeaus- oder -weiterbildung oder in der individuellen Reflexion des eigenen seelsorgerlichen Handelns.

Dabei führt dieser erste Schritt der Wissensaneignung über Entstehung von und Umgang mit Angst im Idealfall zur *Reflexion eigener impliziter Vorannahmen* auf Seiten der Seelsorger*innen – also der Reflexion dessen, welchen Modellen von gesellschaftlichen und psychischen Vorgängen eine Seelsorgerin folgt oder wie ein Seelsorger sich den Zusammenhang bestimmter menschlicher Aktionen und Reaktionen vorstellt: Gehe ich grundsätzlich von einem großen Anteil verdrängter Angst in Psyche und Gesellschaft aus? Spielt gar die Todesangst die zentrale Rolle überhaupt, wenn es um die Erklärung der Entstehung von Religiosität geht? Lohnt es sich, im Angesicht von Angst in der Seelsorge deren Inhalt nachzugehen oder ihrer Funktion? Was geschieht durch die geschilderte Angst – was wird möglich und was wird verhindert? Sollte sich dies ändern? Wie wäre dies zu ändern? Die Antworten von Seelsorger*innen auf diese Fragen nehmen Einfluss darauf, wie sie den Verlauf eines Gesprächs bzw. Gesprächskontaktes gestalten.

Die Auseinandersetzung mit der poimenischen Literatur führt zu der geschärften Wahrnehmung, dass die frühen Modelle therapeutischer und beratender Seelsorge im Schwung der Seelsorgebewegung tendenziell zu weit gingen im Hinblick auf eine quasitherapeutische Deutung und Bearbeitung von Angst im Rahmen der Seelsorge. Diese Gefahr gilt es, auch heute im Blick zu behalten. Denn wenn sich die Angst aus einem laienpsychologischen Blick als pathologisch im Sinne einer Angststörung erweist, ist die *Empfehlung einer professionellen psychotherapeutischen Bearbeitung* der zentrale Schritt, ohne das Gespräch mit der Person abzulehnen oder abzubrechen. In dieser Hinsicht gilt es, das Bewusstsein um die eigenen Grenzen zu pflegen und nicht selbst therapeutisch zu agieren.

In den oben genannten Beispielen ist Seelsorge jedoch dazu herausgefordert, die genannte existenzielle Angst genauso zu nehmen, wie sie sich zeigt. Dem entsprechen alle oben genannten soziologi-

schen und psychologischen Modelle zur Entstehung von Angst, die je auf ihre Weise und in ihrer Sprache den Blick dafür schärfen, dass Angst sinnvoll ist: »Angst darf sein.«[20]

Freilich bildet diese kognitive Herangehensweise nur die eine Seite dessen, was Wahrnehmung bzw. Schulung in Aus- und Weiterbildung im Bereich der Seelsorge ausmacht. Denn nicht nur das eigene Verständnis von Angst, sondern auch die persönlichen Ängste der Seelsorger*innen selbst beeinflussen die Wahrnehmung von und den Umgang mit der Angst des Gegenübers. Die Seelsorgebewegung hatte bereits in den 1960er Jahren darauf aufmerksam gemacht. Die Seelsorgeausbildung der Kirchen betont – besonders in Form der Klinischen Seelsorgeausbildung KSA – bis heute besonders, dass auch und gerade Selbstwahrnehmung und -erfahrung entscheidende Faktoren sind, wenn es um die Wahrnehmung des Gegenübers geht, und dass diese zu einem großen Teil in der Praxis und anhand praktischer Erfahrungen zu erarbeiten sind. Hier hat die Arbeit mit Gesprächsprotokollen ihren Ort und leistet die kirchliche Seelsorge-Ausbildung in der zweiten Ausbildungsphase sowie in Fort- und Weiterbildungen seit langem einen entscheidenden Beitrag.

Mit diesen hauptsächlich in der Ausbildung ablaufenden Prozessen der Wissensaneignung und Reflexion sowie der Selbsterfahrung sind bereits zentrale Schritte dafür getan, in der Seelsorgesituation selbst *die Angst und die Ängste des Gegenübers* wahrzunehmen.

Dabei liegt der Blick auf verschiedenen Fragen: Inwiefern nehme ich Angst bei meinem Gegenüber wahr? Neben dieser Frage nach impliziter Angst stehen Fragen, die an die explizite Nennung von »Angst« anschließen: Welche Angst wird genannt? Woher kommt sie und wozu führt sie? Erscheint mir die Angst angemessen oder unangemessen? Wie komme ich zu dieser Deutung? Was ist in diesem Zusammenhang mein Auftrag als Seelsorgerin?

2.2. Aushalten

Ernst nehmen. Geltenlassen. Zuhören. Annehmen. Tolerieren. Diese und andere Begriffe fallen als Bezeichnung eines zweiten Aspektes in poimenischen Texten zu Angst als Thema der Seelsorge.[21] Hier soll der Umgang mit Angst als »aushalten« im Sinne von »tolerieren«, also hinnehmen und dulden, pointiert werden. Anders als bei der Bezeichnung »annehmen« ist damit jede positive Konnotation vermieden. Denn manche der in den obigen Beispielen genannten

[20] Stollberg, Vom Umgang mit der Angst in der Seelsorge, 360.

[21] Vgl. z.B. Klessmann, Seelsorge, 229f. und Ziemer, Seelsorgelehre, 275.

Ängste sind auch für die Seelsorgerin schwer zu ertragen. Eine nicht-pathologische existenzielle Angst des Gegenübers hat ihre Gründe und macht auch den Seelsorger in gewisser Weise sprachlos. Eine Seelsorge, die sich selbst in erster Linie als Begleitung versteht, wird darüber nicht hinweggehen. Angst gehört zum menschlichen Leben dazu und ist als solche wahr- und ernst zu nehmen: »Angst zu haben, bedeutet immer, in seinen Entfaltungsmöglichkeiten beschränkt zu sein, und ist mit Leid verbunden.«[22]

Die Ermutigung zur Angstfähigkeit bedeutet für die Seelsorge also nicht, Angst zu verniedlichen oder weich zu zeichnen. Es geht nicht darum, unmittelbar einen Ausweg zu suchen oder gar bereits zu kennen. Es geht vielmehr zunächst um den Weg *in* der Angst. Dietrich Stollberg beschrieb als Aufgabe der Seelsorge das »non-verbale Dabeisein im Sinne einer solidarischen Begleitung auf dem Wege der Angst«[23]. Jürgen Ziemer baut diesen Gedanken später noch stärker psychologisch aus und betont das schlichte Dasein im Sinne einer »Erfahrung von menschlicher Nähe und Solidarität«[24].

Mit diesen Aspekten des »Wahrnehmens« und »Aushaltens« hat Seelsorge in manchen Situationen möglicherweise schon getan, was sie tun kann. In anderen Situationen kann sich jedoch der Aspekt des zunächst tendenziell »sprachfreien« Aushaltens von Angst auch mit Sprache verbinden.

2.3. Be-zeichnen

Indem Angst als »Angst« benannt wird, erhält sie einen Namen und gewinnt an Kontur und Struktur. Durch diese »Diagnose« wird sie umrissen, umrandet, quasi be-zeichnet.[25] Es tut Menschen gut, ihre deutlich gefühlte Angst im Gespräch zu benennen, sie in den Raum zu stellen und sie zum Thema zu machen. Dabei ist das Benennen der Angst selbst bereits als Folge dessen zu sehen, was sich in der Seelsorge durch Wahrnehmen und Aushalten ereignen kann. Eine auf diese Weise realisierte seelsorgerliche Haltung der Akzeptanz, Empathie und Echtheit schafft eine angstfreie Atmosphäre.[26] In

[22] Irmtraud Fischer, Angst und Glaube, in: Angst. Medizin, Psychologie, Gesellschaft, hg. v. Peter Zwanzger, Berlin 2019, 27–31, hier 27.

[23] Stollberg, Vom Umgang mit der Angst in der Seelsorge, 361.

[24] Ziemer, Seelsorgelehre, 277 [im Original tw. hervorgehoben].

[25] Zur Bedeutung des Erzählens verwendet auch Ziemer den Begriff »Bezeichnung« (ebd., 275) und beschreibt als Voraussetzung dessen eine Atmosphäre des Vertrauens (ebd., 274).

[26] Zum Zusammenhang von Gesprächshaltung und angstfreier Atmosphäre vgl. Helga Lemke/Wilhelm Thürnau, Personzentrierte Psychotherapie und Seelsorge, in:

dieser kann sich das Gegenüber ohne Angst vor Verurteilung frei äußern. Menschen zeigen sich verletzlich, weil sie spüren, dass sie es dürfen, ohne etwas zu verlieren. Mit ihren ehrlichen und offenen Äußerungen stellen sie ihr Angsterleben in den Raum und machen so möglich, dass nun etwas damit geschieht.

In erster Linie wird dies »das Gespräch über die Angst und die Ängste«[27] sein. Schon bei Luther findet sich dieser Umgang mit Angst und diese Art der Angstbewältigung: Erzählen hilft.[28] So wird die Angst Wort für Wort und Gedanke für Gedanke genauer bezeichnet. Dabei akzentuiert die Dimension der »Be-zeichnung« den Blick auf die Gegenwart in ihrem Gewordensein, weniger auf den Blick in die Vergangenheit um ihrer selbst willen.

Darüber hinaus sind es spezifisch religiöse Be-zeichnungen, die den Umgang mit Angst als Thema der Seelsorge bestimmen können. Hier bietet der Rückgriff auf die *Psalmen* eine Möglichkeit, Menschen eine sehr bildhafte, emotional ausgeprägte und doch zugleich fremde Sprache für ihre eigene Angst anzubieten.[29] Irmtraud Fischer stellt besonders die Klagepsalmen mit ihrer »Schilderung der Not vor Gott«[30] als Umgang mit Angst dar. Indem Menschen darin vor Gott bringen, was sie bewegt, zeichnet sich ein erster Schritt aus der Angst ab. Fischer weist aber darüber hinaus darauf hin, dass dies in den Psalmen nicht in Form spontaner Gebete erfolgt, sondern die Psalmen wohlüberlegte und institutionell verankerte Gebetsformen des Jerusalemer Tempels darstellen. In diesen erfolgt in den allermeisten Fällen ein Umschwung von der Klage zum Dank – und auch wieder zurück. Dargestellt wird also ein Prozess, der »in kreisender Annäherung die Betenden strategisch zu einer Bewältigung«[31] führt, indem sie sich daran erinnern, was Menschen vor ihnen mit Gott erlebt haben. Dieser komplexen Struktur der Klagepsalmen schreibt Fischer therapeutische Qualität zu. Sie machen deutlich, dass der Umgang mit Angst nicht als einfaches und einmaliges Geschehen zu beschreiben, sondern realistisch als lebenslange und wiederkehrende Aufgabe wahrzunehmen ist.

Auch im Neuen Testament wird Angst immer wieder als Realität auch des christlichen Lebens benannt und zugleich in den Horizont der Hoffnung gestellt. Besonders ist dies in Joh 16,33 der

---

Handbuch der Seelsorge, hg. v. Wilfried Engemann, Leipzig ^{3}2016, 330–346, hier 335f.

[27] Stollberg, Vom Umgang mit Angst in der Seelsorge, 361.

[28] Vgl. Michael Klessmann, Angst und Angstbewältigung als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion, Waltrop 1998, 14f.

[29] Vgl. ebd., 35.

[30] Fischer, Angst und Glaube, 28.

[31] Ebd., 29.

Fall: »In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.« (Joh 16,33). Aber auch bei Paulus kommt dies zum Ausdruck: »Wer will uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert?« (Röm 8,35). Es geht in beiden Bibelworten darum, »der Angst standzuhalten. Glaube ist nicht Angstlosigkeit, sondern die Fähigkeit mit ihr zu leben«[32].

Vielleicht können diese alten Worte heute gerade durch ihre Fremdheit eine seelsorgerliche Ressource sein, die es im Umgang mit der Angst sensibel und kreativ zu nützen gilt.

2.4. Begrenzen

Das Be-zeichnen der Angst führt dazu, sie fassbar zu machen und schon dadurch, dem Grauen, das sie in sich trägt, aktiv zu begegnen. Darüber hinaus kann mit dem „Begrenzen« der Angst noch eine weitere, eher quantitativ konnotierte Dimension in der Seelsorge hinzutreten. Diese soll nun abschließend zunächst im Hinblick auf spezifisch religiöse Ressourcen, dann mit Fokus auf die seelsorgerliche Gesprächsführung generell dargestellt werden.

Aus theologischer Perspektive ist Angst Teil der Schöpfung und damit »relativ und begrenzt«[33]. Sie ist nicht das Letzte und sie hat nicht das letzte Wort. Dies schwingt in allen oben genannten theologischen Überlegungen und biblischen Texten bereits mit. Die Begrenzung der Angst erfolgt z.B., indem Angst in Form der *Klage* vor Gott gebracht wird. So steht sie als innerweltliches, menschliches Phänomen vor Gott. Dies gilt über die Klage hinaus für das *Gebet* insgesamt.[34] Im Gebet – nicht nur in der Klage – kommt die Angst vor Gott, dem Schöpfer und der Mutter allen Lebens, zur Sprache und wird bereits durch diese Konstellation selbst relativiert. In der Seelsorge gilt es, mit diesen Möglichkeiten des Gebets bzw. des Verweises auf biblische Texte sensibel umzugehen. Ähnliches gilt für den großen Fundus an *Liedern*, die sich mit der Angst befassen. Im Evangelischen Gesangbuch trägt ein ganzer Abschnitt im Stammteil die Überschrift »Angst und Vertrauen« (EG 361-383). Zahlreiche weitere und jüngere Lieder zum Thema finden sich in den Regional-

[32] Ziemer, Seelsorgelehre, 273. Ziemer nennt diese beiden und noch zahlreiche andere Bibelstellen.

[33] Stollberg, Vom Umgang mit Angst in der Seelsorge, 362.

[34] Zum Gebet als „Trostform« vgl. Ziemer, Seelsorgelehre, 277f. Vgl. auch Klessmann, Seelsorge, 230.

teilen, z.B. »Fürchte dich nicht«, »Meine engen Grenzen«, »Du Gott stützt mich«, »Ich lobe meinen Gott«, »Nada te turbe«.

Jenseits dieser spezifisch religiösen Formen kann es daneben in der Seelsorge auch geboten sein, die Angst selbst so weit wie möglich zu begrenzen. Um die Möglichkeiten einer solchen Begrenzung auszuloten, ist es hilfreich, der Rede von der Angst mit einer präzisen Wortwahl den Akzent der Veränderung zu verleihen.[35] Dies könnte z.B. heißen, auf die Aussage »X macht mir Angst« mit der Rückfrage »Und was machen Sie mit der Angst?« zu reagieren oder die Aussage umformuliert und *in veränderungsoffener Sprache* aufzunehmen: »Was fürchten Sie?«. In anderen Kontexten (z.B. der Angst, zur Last zu fallen), könnte man fragen: »Was würden Sie *ohne* diese Angst denken, fühlen, tun?« So wird die Existenz oder Berechtigung der Angst nicht geleugnet. Auch geht man so nicht davon aus, die Angst würde durch eine bestimmte sprachliche bzw. therapeutische Intervention einfach verschwinden. Vielmehr ist es so möglich, z.B. im Anschluss an Konzeptionen Kognitiver Verhaltenstherapie oder Beratung, den Akzent des Vorgehens auf ein ernsthaftes »Umdenken«, auf eine kognitive Umorientierung zu legen. Hierzu können sowohl die konkrete Angst selbst als auch ihre Ursachen etwas ausführlicher in den Blick kommen, bevor dann nach einer entsprechenden Lösung gesucht wird. Oder man geht im Anschluss an systemtherapeutisch oder systemtheoretisch basierte Konzeptionen deutlich spielerischer mit der Angst um – und nimmt ihr vielleicht gerade so einen Teil ihrer Bedrohlichkeit: In der Annahme, dass jede Intervention das bestehende System auf eine vorher nicht absehbare Weise verändert, können hier Seelsorger*innen die Suche nach Ressourcen und Lösungsmöglichkeiten direkt initiieren und das Gespräch auf diese Weise positiv und bestärkend gestalten.

[35] Ausführlich dargestellt sind diese Überlegungen in Katja Dubiski, Seelsorge und Kognitive Verhaltenstherapie. Plädoyer für eine psychologisch informierte Seelsorge, Leipzig 2017, 272f. Hinzuweisen ist in diesem Kontext auf Rolf Winiarski, KVT in Beratung und Kurztherapie, Weinheim/Basel ²2012; Timm H. Lohse, Das Trainingsbuch zum Kurzgespräch. Ein Werkbuch für die seelsorgliche Praxis, Göttingen 2006; Steve de Shazer/Yvonne Dolan, Mehr als ein Wunder. Lösungsfokussierte Kurztherapie heute, Heidelberg ⁴2015.

3. Fazit

Abschließend sei die Thematik in den größeren Kontext eingebettet. Denn der Umgang mit Angst in der Seelsorge endet nicht mit dem einzelnen Seelsorgegespräch. Von daher ist mit Körtner die Aufgabe des Glaubens – und der Seelsorge – als eine zweifache zu beschreiben: Sie besteht »nicht nur im Mut zur Angst, wo sie unaufhebbar ist, sondern ebenso in der Aufklärung über lebensfeindliche Angstmechanismen, in der Vertreibung falscher Ängste, in der Bekämpfung jedes Geschäftes mit der Angst.«[36] Denn gerade die in einem Seelsorgekontakt konkret benannte Angst fordert dazu heraus, auch dagegen anzugehen, dass Angst politisch oder ökonomisch verwendet und so die konkret verängstigten Menschen mit ihrer Angst für andere Zwecke missbraucht werden.

Insgesamt sind für die Frage nach der Angst Überlegungen zum Zusammenhang von Angst und Macht gewinnbringend. Denn Angst macht »buchstäblich *ohn-mächtig*«[37]. Demgegenüber zielt z.B. Psychotherapie darauf, »die absolute Macht der Angst(symptomatik) in bestimmten Situationen zu beenden und der Angst die Macht zu geben, die ihr eigentlich gebührt, nämlich uns vor bestimmten Situationen im Vorhinein zu warnen.«[38] Seelsorgerlich gewendet heißt dies: Die Relativierung der Angst im Angesicht Gottes gibt Menschen die Macht, sich vom Absolutheitsanspruch der Angst immer wieder zu lösen, um neu befreit ins Leben zu gehen.

– Dr. theol. Katja Dubiski, Dipl. Psych., ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Praktische Theologie der Ruhr-Universität Bochum. Zu ihren Arbeitsgebieten gehören der Dialog von Praktischer Theologie und Psychologie, insbesondere in den Bereichen Seelsorge und Gender, außerdem Fragen der Anthropologie und der Spiritualität.

[36] Körtner, »Um Trost war mir sehr bange«, 78.

[37] Markos Maragkos, Angst und Macht, in: Angst. Medizin. Psychologie. Gesellschaft, hg. v. Peter Zwanzger, Berlin 2018, 44–53, hier 46 [Hervorhebung im Original].

[38] Ebd., 46f.

Zwischen rinks und lechts. Angstpolitik in Zeiten des Populismus

Veith Selk

Einleitung: Angstpolitik in der politischen Gesellschaft

Unsere Gesellschaft ist eine »politische Gesellschaft«.[1] In ihr können alle Institutionen und Handlungen politisiert werden. Die dem Feminismus entstammende Parole »Das Private ist politisch« bringt diese Erfahrung zum Ausdruck. Im Sinne dieses Slogans haben die Protestbewegungen der Siebzigerjahre und die »partizipative Revolution«[2] der Achtzigerjahre zu erweiterten Beteiligungschancen und einem umfassenden Politisierungsprozess geführt. In den von der politischen Klasse dominierten Parteiendemokratien[3] ging Politisierung vor allem vom Staatsapparat aus, in der politisierten Demokratie der Gegenwart wird sie auch von der Bürgerschaft vorangetrieben.[4]

Der US-amerikanische Philosoph John Dewey hatte bereits am Anfang des 20. Jahrhunderts beobachtet, dass in der modernen Gesellschaft mehr und mehr Bürger von den Folgen des Handelns ihrer Mitbürger betroffen sind, weshalb jene ein Interesse an der Regulierung dieser Folgen haben.[5] Er schlussfolgerte daraus, dass in der Demokratie der Bereich des als regulierungsbedürftig Angesehenen

---

[1] Michael Th. Greven, Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezision als Probleme des Regierens und der Demokratie, Wiesbaden ²2009.

[2] Max Kaase, The challenge of the »participatory revolution« in pluralist democracies, in: International Political Science Review 5 (1984), 299–318; Russel J. Dalton, Citizenship Norms and the Expansion of Political Participation, in: Political Studies 56 (2008), 76–98.

[3] Klaus von Beyme, Die politische Klasse im Parteienstaat, Frankfurt am Main 1993; Gerhard Leibholz, Strukturprobleme der modernen Demokratie, Karlsruhe 1958.

[4] Politisierung geht damit auch von der nicht zur politischen Elite gehörenden Mittelklasse und deren »Gelegenheitspolitikern« (Max Weber) aus. Diejenigen, die sich im sozialstrukturellen Sinne »unter« der Mittelklasse befinden, partizipieren hingegen weniger an Politik; siehe Armin Schäfer, Der Verlust politischer Gleichheit. Warum ungleiche Beteiligung der Demokratie schadet, in: Staatstätigkeiten, Parteien und Demokratie, hg. v. Klaus Armingeon, Wiesbaden 2013, 547–566.

[5] John Dewey, The Public and its Problems, New York 1927.

wächst und die Öffentlichkeit immer mehr Handlungen umfasst. Das Politische berührt nun Bereiche, die vormals als unpolitisch und privat galten.

Die beteiligungsorientierte Linke der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts bewertete diesen Politisierungsprozess positiv. Sie sah in ihm die Möglichkeit angelegt, Partizipationsmöglichkeiten auszuweiten und die Demokratisierung der Gesellschaft voranzutreiben,[6] während die etatistische Rechte ihn als eine Bedrohung bewährter Institutionen beurteilte.[7] Heute hingegen scheinen vor allem Populistinnen und ihre Anhänger von der Politisierung der Gesellschaft eine nachhaltige Demokratisierung zu erwarten; die Antipopulisten aus allen Lagern wiederum deuten Politisierung als ein Problem, das zu mehr Polarisierung führe, die Europäische Union gefährde und die Stabilität der liberalen Demokratien bedrohe.

Die rasch voranschreitende Digitalisierung der Kommunikationstechnologie beschleunigt den Prozess der Politisierung. Sie weitet die Beteiligung an politischer Kommunikation im Kontext digitaler Politikformen aus. Das ist folgenreich, weil die politisch relevante Kommunikation von den politischen Eliten nun nicht mehr so leicht kontrolliert, gefiltert oder auch nur antizipiert werden kann.[8] Deren Mitglieder in Parteien, Wirtschaft und Journalismus scheinen zudem überrascht darüber zu sein, was für Meinungen über sie »im Volk« kursieren, die nun durch die Öffnung politischer Kommunikation zu Tage befördert werden.

Führt die kommunikativ »offene Gesellschaft« damit zur Wiederkehr der Angst der Eliten vor der populistisch gestimmten Masse? Gerade die politisch sichtbaren Mitglieder der Eliten haben durchaus Grund zur Angst, denn aus Mordphantasien im Netz wurden bereits Anschläge im wirklichen Leben. Einige derjenigen, die sich in Fundamentalopposition zu den »korrupten Eliten« sehen, würden dies womöglich damit rechtfertigen, dass sich die *happy few* den Volkszorn nicht ohne Grund zuzögen. In diesem Kontext wirkt die Hoffnung auf eine Verbesserung der öffentlichen Debatten durch digitale und allseitig vernetzte Kommunikation im Internet illusorisch. Zudem entsteht der Eindruck, dass »die da oben« auf den Kommandohöhen von Politik, Wirtschaft und Kultur zunehmend

---

[6] Fritz Vilmar, Strategien der Demokratisierung, 2 Bände, Darmstadt 1974.

[7] Wilhelm Hennis, Demokratisierung. Zur Problematik eines Begriffs, Köln/Opladen 1970.

[8] Stephen Coleman/Deen Freelon, Introduction: conceptualizing digital politics, in: Handbook of digital politics, hg. v. Stephen Coleman/Deen Freelon, London 2015, 1–13.

Unbehagen gegenüber den Bürgerinnen und Bürgern verspüren, während »die da unten« sowohl den Eliten als auch ihren Mitbürgerinnen und Mitbürgern nicht über den Weg trauen. Hinzu kommen die um sich greifende Krisensemantik und die sich eintrübenden Aussichten auf eine Verbesserung der westlichen Demokratien.[9] In Anbetracht dieser Lage kann man Angst eine steile politische Karriere vorausagen.

In dieser Konstellation erfährt ein Politikmodus eine Renaissance, den ich im Folgenden als *Angstpolitik* bezeichnen will. Meine These ist, dass er insbesondere im Rechtspopulismus wirkmächtig ist. Er tritt dort als Angstpolitik auf, die zwischen links und rechts changiert. Die Antipopulisten in Parteien und Gesellschaft reagieren hierauf mit einer anderen Form von Angstpolitik. In ihr kehrt der Topos der Angst vor der irrationalen Masse wieder.

Angstpolitik zeichnet sich dadurch aus, dass in ihr politische Forderungen mit Angst begründet werden und affirmativ auf Angst Bezug genommen wird, zum Beispiel auf die Angst vor der Klimakatastrophe, die Angst vor muslimischen Migranten oder die Angst vor dem wirtschaftlichen Abstieg. Angstpolitik unterscheidet sich damit von zwei anderen Typen politischen Handelns, Identitätspolitik und Interessenpolitik. Identitätspolitik ist das Politikmachen mit Bezug auf Identitäten, während in der Interessenpolitik mit Interessen Politik gemacht wird. Wer hingegen Angstpolitik treibt, der setzt Angst an den Anfang.[10]

Interessenpolitik folgt dem *principal-agent*-Model. Politikerinnen und Interessenvertreter nehmen gesellschaftlich relevant gewordene Interessen auf, organisieren sie und bringen sie im politischen Aushandlungskonflikt zur Geltung. Das Ergebnis ist in der Regel ein Kompromiss, der von den Prinzipalen bilanziert werden kann. Im Unterschied dazu besteht Identitätspolitik aus der Repräsentation von Identitäten (zumeist der Identität des »großen Ganzen« oder der Identität von Gruppen). Sie kann von den jeweiligen Adressaten zwar dahingehend bewertet werden, ob diese sich in der repräsentativen Inszenierung wiederfinden, aber im Unterschied zur Interessenpolitik ist die Repräsentation von Identität symbolisch, sie ist deshalb nicht zweckrational bilanzierbar und insoweit ideologieanfälliger.[11]

[9] David Runciman, How Democracy Ends, London 2019.

[10] Oder fordert diese ein, so wie Greta Thunberg mit ihrem Aufruf »I want you to panic!«.

[11] Diese Definition von Interessen- und Identitätspolitik folgt Heinz Steinert, Kulturindustrielle Politik mit dem Großen & Ganzen: Populismus, Politik-Darsteller, ihr Publikum und seine Mobilisierung, in: IPG 4 (1999), 402–413. Die idealtypische Unterscheidung darf natürlich nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese Politikfor-

Angstpolitik weist in dieser Hinsicht eine gewisse Nähe zur Identitätspolitik auf, denn sie bezieht sich prognostisch auf *mögliche* Risiken in der Zukunft, die, wenn sie abstrakt formuliert sind, schwer zu widerlegen sind. In der Angstpolitik werden politische Entscheidungen mit Rekurs auf Angst vor einem möglichen, hinreichend wahrscheinlich erscheinenden Übel gerechtfertigt, das abgewehrt werden soll. Ihr Ausgangspunkt ist die Prognose einer drohenden Gefährdung durch kommende Ereignisse und Entwicklungen oder die Behauptung einer akuten Bedrohung durch das Handeln von »Feinden« oder »Gegnern«. Eine gesellschaftlich relevante Angst wird hierbei als ein Indikator für die Korrektheit der Prognose dargestellt und performativ verstärkt.

Angstpolitik ist Politik für Krisenzeiten. Sie kann von ihren Protagonisten dann besonders authentisch auf die politische Bühne gebracht werden. Die Möglichkeit, Angstpolitik zu treiben ist zugleich strukturell in unserer Gesellschaft angelegt. In der Angstkultur der »flüssigen Moderne«[12] ist sie immer möglich. Auf die entfremdete und stabilisierte Ordnung der »spätkapitalistischen Industriegesellschaft«[13] folgte der neoliberale Beunruhigungskapitalismus. In ihm ist Angst endemisch. Angstpolitik ist deshalb nicht auf Situationen angewiesen, in denen sich kurzfristig Gelegenheitsfenster für Mobilisierung öffnen. Hinzu kommt, dass die liberale Demokratie für Angstpolitik empfänglich ist. Mit ihrer nur schwach restringierten Öffentlichkeit institutionalisiert sie eine Sphäre flottierender Angstkommunikation, die sich auf nahezu alle möglichen Risiken beziehen kann. Sie erlangt leicht eine politische Bedeutung, weil Angst in der liberalen Öffentlichkeit als ein politisches Argument und als normativer Aufmerksamkeitsmarker fungiert.[14] Wer in der Öffentlichkeit Angst artikuliert, der signalisiert damit, die andere Seite müsse nun erst einmal zuhören.[15]

---

men in der politischen Praxis fast nie rein auftreten, sondern in unterschiedlicher Mischung miteinander verbunden werden. Das gilt auch für Angstpolitik.

[12] Zygmunt Bauman, Liquid Fear, Cambridge 2006.

[13] Deren Stabilität in den Sechziger Jahren sowohl von links als auch von rechts betont worden ist; siehe Herbert Marcuse, One-dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society, Boston 1964 und Helmut Schelsky, Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation [1961], in: Auf der Suche nach Wirklichkeit, hg. v. Helmut Schelsky, München 1979, 449–486.

[14] Niklas Luhmann, Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen 1990, 237ff.

[15] Jan-Werner Müller, Furcht und Freiheit. Für einen anderen Liberalismus, Berlin 2019, hier 83 und 147, meint, in der liberalen Demokratie müssten zuerst die »Opfer« gehört werden. Allerdings dürfe deren Anspruch auf den Opferstatus nicht nur durch

Die Kommunikation von Angst lässt sich leicht politisch instrumentalisieren. Sie ist »immer authentische Kommunikation, da man sich selbst bescheinigen kann, Angst zu haben, ohne dass andere dies widerlegen können«.[16] Zwar kann die Behauptung, Angst zu verspüren nicht widerlegt werden, die Rationalität oder Triftigkeit von Angst aber schon. Dann liegt der Verdacht nahe, jemand spiele die Angst nur vor oder sei phobisch. Angstpolitik ist anfällig für den Ideologieverdacht.

In der englischsprachigen Literatur wird eine ideologische Angstpolitik als »politics of fear« bezeichnet. Es handelt sich um einen kritischen Begriff, der eine Art des Politikmachens markiert, in der Angst als ein illegitimes Mittel des Machterhalts und der Erreichung fragwürdiger Ziele genutzt wird.[17] Der Begriff transportiert den Verdacht, mit Angst ließe sich ausschließlich auf eine Art und Weise Politik machen, die a priori kritikwürdig ist. In Wirklichkeit erwarten die Bürgerinnen und Bürger aber die Responsivität der Regierungen und Gesetzgeber gegenüber ihren Ängsten. Und dies wird von vielen Politikerinnen und Politikern, durch deren gebetsmühlenartig abgegebene Versprechen, »nah bei den Menschen« und ihren »Sorgen und Nöten« zu sein, auch anerkannt. Auf eine paradoxe Weise zeigt sich dies sogar anhand der oft zitierten Forderung nach »Freiheit von Furcht« (»freedom from fear«). Sie wurde, von Franklin D. Roosevelt über Willy Brandt bis hin zu Barack Obama, immer wieder von demokratischen Politikern als eine politische Parole genutzt. Abgesehen davon, dass sich eine vorgebliche Politik der Angstüberwindung bei genauerem Hinsehen als Angstpolitik erweisen könnte, werden in jedem Fall auch diejenigen Politikerinnen, die der Maxime »Freiheit von Furcht« folgen, nicht umhinkönnen, politische Entscheidungen dann und wann mit Blick auf tatsächliche oder vermeintliche Ängste der Bürgerinnen und Bürger zu treffen und zu rechtfertigen. Mit anderen Worten: In Demokratien ist Angstpolitik ein unvermeidbarer Teil des politischen Prozesses.

---

die Artikulation von Angst beglaubigt werden, er müsse sich in öffentlichen Debatten bewähren.

[16] Luhmann, Ökologische Kommunikation, 240.

[17] David L. Altheide, Terrorism and the politics of fear, Lanham 2006; Frank Furedi, The politics of fear. Beyond left and right, London 2005; Corey Robin, Fear. The history of a political idea, Oxford 2004.

Angstpolitik von links und rechts

Idealtypisch lassen sich eine »rechte« und eine »linke« Angstpolitik unterscheiden. Historisch gehen sie auf die »Entstehung des Politischen bei den Griechen«[18] und deren Erfindung der Demokratie zurück. Bis heute sind sie eine Erscheinung der Politik in Demokratien und damals wie heute haben sie mit dem Konflikt zwischen »oben« und »unten« zu tun.[19]

Für die Aristokratie der antiken Polis stellte die Erfindung der Demokratie eine Bedrohung dar, denn die Idee der Demokratie versprach politische Gleichheit. Sie stellte damit Eigentum, Einfluss und Privilegien der aristokratischen Wenigen infrage. Die Mehrheit der einfachen Bürger hingegen hatte Angst vor den Herrschaftsansprüchen der Aristokraten. Die Vielen befürchteten die Umgehung, Schwächung oder Abschaffung der demokratischen Verfahren durch die Wenigen. In dieser Konstellation bildeten sich die Grundmotive der »rechten« und »linken« Angstpolitik heraus. Die Angst vor den demokratisch ermächtigten Vielen ist das Urbild der »rechten« Angstpolitik, die Angst vor den aristokratischen Wenigen ist die Grundfigur der »linken« Angstpolitik.

Man kann gegen diese Herleitung einwenden, dass es in die Irre des Anachronismus führe, wenn man neuzeitliche Kategorien wie »links« und »rechts« in die Antike zurückprojiziert, da die damaligen politischen Konflikte von den Zeitgenossen nicht mit diesen Kategorien beschrieben worden sind. Eine Deutung antiker Verhältnisse mit neuzeitlichen Kategorien verfehlt tatsächlich die Eigenheit der antiken Politikform. Gleichwohl stellt das, was hier unter »rechter« und »linker« Angstpolitik verstanden werden soll, eine je eigene Antwort auf eine politische Grundfrage dar, die nicht nur das antike politische Denken beschäftigt hatte: Wer ist mehr zu fürchten – die Vielen oder die Wenigen? Diese Frage ist so alt wie aktuell. Sie treibt die gegenwärtige Demokratietheorie um und sie gewinnt im zeitgenössischen politischen Denken durch den Aufstieg des Populismus an Relevanz. Ihre zeitgenössische Fassung lautet: Stellen die Eliten

[18] Christian Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt am Main 1980.

[19] Vgl. Luciano Canfora, Eine kurze Geschichte der Demokratie. Von Athen bis zur Europäischen Union, Köln ^{3}2006, 15–80; Moses I. Finley, Das politische Leben in der antiken Welt, München 1986; Ellen Meiksins Wood, Citizens to lords. A social history of Western political thought from Antiquity to the Middle Ages, London 2008, 28–98.

oder die Bürger das größere Risiko für die liberale Demokratie dar?[20]

Von Platon über Edmund Burke und Madison bis zu zeitgenössischen Antidemokraten wie Jason Brennan[21] besagt die »rechte« Antwort auf die Frage, wer mehr zu fürchten sei, dass vor allem die Vielen furchtbar seien, denn es mangele ihnen an Vernunft und Tugend. Politik solle das exklusive Betätigungsfeld einer weisen Elite sein, die die Vielen regiert (zu deren eigenem Besten). Werde die Politik der inkompetenten Masse und ihren demagogischen Anführern überlassen, führe das zu wirtschaftlichem Niedergang, kulturellem Verfall und politischem Aufruhr. In diesem geistigen Zusammenhang des antidemokratischen bis demokratieskeptischen Denkens stehen auch die Massentheorien des bürgerlichen Zeitalters, die in der Menge vor allem ein Ordnungsproblem sahen und Zivilisation zuvörderst mit der Disziplinierung der angeblich zügellosen Vielen verbanden.[22]

Auch in der Linken gab es einen massenskeptischen Diskurs. Er drehte sich um die vermeintliche Führungsbedürftigkeit der Massen[23] und zeigte Überschneidungen mit der »rechten« Denkweise. Dessen ungeachtet gibt es eine spezifisch »linke« Antwort auf die Frage, die sich von der »rechten« Antwort unterscheidet. Sie findet sich sowohl bei antiken Demokraten als auch bei Machiavelli wie bei neo-populistischen Demokraten wie John P. McCormick.[24] Im Kern besteht sie aus der dem massenskeptischen Denken entgegengesetzten These, dass in der Politik vor allem die Wenigen zu fürchten seien, denn diese seien aufgrund ihrer privilegierten Stellung an Bevorzugung gewöhnt und herrschsüchtig. In hohem Maße klassen- und standesbewusst, erkannten sie die Bedrohung ihrer Vorteile und Vorrechte durch demokratische Aspirationen. Infolge der ewigen

[20] Man kann sagen, dass diese Frage falsch gestellt ist, da sie von gesellschaftlichen Strukturen und politischen Institutionen absieht. Das ändert aber nichts an ihrer politischen Relevanz.

[21] Jason Brennan, Gegen Demokratie. Warum wir die Politik nicht den Unvernünftigen überlassen dürfen, Berlin 2017.

[22] Helmut König, Zivilisation und Leidenschaften. Die Masse im bürgerlichen Zeitalter, Reinbek bei Hamburg 1992; Joachim Schumacher, Die Angst vor dem Chaos. Gegenangriff durch Geschichte, zugleich Verteidigung der Demokratie, des Christentums, des Mutes des individuellen Mannes u. anderer missachteter Ideale, Paris 1937, Neuauflage Frankfurt am Main 1978.

[23] Siehe zur innerlinken Kritik einer Variante dieses Diskurses Hendrik Wallat, Staat oder Revolution. Aspekte und Probleme linker Bolschewismuskritik, Münster 2012.

[24] John P. McCormick, Niccoló Machiavelli, in: Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, hg. v. Dagmar Comtesse u.a., Berlin 27–39.

Schmeicheleien, die sie bekämen, und ihrer daraus resultierenden Selbstüberschätzung neigten sie zum Missbrauch von Macht. Lasse man sie gewähren, machten »die da oben« nur das, was ihnen selbst nützt.

Der Rechtspopulismus hat diese Trennung zwischen einer »linken« und einer »rechten« Angstpolitik durcheinandergebracht. Rechtspopulistinnen treiben eine Form von Angstpolitik, die zwischen links und rechts changiert. Das stellt eine politische Strategie dar, die Motive der »linken« Angstpolitik mit Motiven der »rechten« Angstpolitik zu verbinden. Die rechtspopulistische Antwort auf die Frage, wer ein Risiko für Freiheit und Demokratie ist, lautet: Die herrschende Elite *und* die fremden Massen. Antipopulisten aus allen politischen Lagern reagieren auf diese Strategie unter anderem mit einer Abwehr populistischer Impulse. Sie aktualisieren dabei Motive der Angst vor den unvernünftigen Vielen – mit der Folge, dass elitenkritische »populäre« Politik zum Alleinstellungsmerkmal der Rechtspopulisten wird.

Angstpolitik lechts und rinks

manche meinen
lechts und rinks
kann man nicht velwechsern
werch ein illtum!

Ernst Jandl, Lichtung

Populisten machen sich symbolisch zu den Fürsprechern des Volks und seines angeblichen Willens oder Wohls in Abgrenzung zu einer herrschenden, angeblich korrupten politischen Klasse oder Elite. Sie etablieren damit eine moralische Wir-Sie-Unterscheidung, in welcher die herrschende Minderheit als unmoralisch verdammt und das Volk als moralisch höherstehend glorifiziert wird. Dabei berufen sich Populistinnen auf demokratische Prinzipien wie die Volkssouveränität und die Responsivität der Regierenden. Das verweist darauf, dass es zwischen Demokratie und Populismus eine Verbindung gibt. Mit dem Politikwissenschaftler Michael Th. Greven kann man diese Verbindung im »populistischen Zug« der »Demokratie als Regierungspraxis« sehen:

> »Schon immer und legitimerweise besaß die Demokratie als Regierungspraxis einen populistischen Zug, der sich einerseits

> aus dem Wiederwahlwunsch der auf Zeit Regierenden ergab, und der andererseits über die Rückkopplung bei den seltenen Wahlen hinaus für ein gewisses Maß an Responsivität zu sorgen hatte.«[25]

Früher haben die sogenannten »Volksparteien«, die mit dem Anspruch antraten, das gesamte Volk zu repräsentieren, sowie einige der sozialistischen und kommunistischen Parteien im Sinne dieses »populistischen Zugs« populistisch agiert. Allerdings trieben in ihrer Frühphase auch die GRÜNEN populistische Politik, als sie den »Altparteien« vorwarfen, abgehoben und undemokratisch zu sein.

Gegenwärtig wird der »populistische Zug« von der politischen Klasse nicht mehr sonderlich überzeugend auf die politische Bühne gebracht; einigen Bürgerinnen und Bürgern scheint er überhaupt nicht mehr vorhanden zu sein. Zudem haben sich viele linke Parteien und Bewegungen von der Mobilisierung mittels elitenkritischen Kollektivbegriffen verabschiedet und infolgedessen die Angst vor mächtigen Eliten nicht politisiert. Dies ermöglicht es populistischen Parteien, Bewegungen und Politikerinnen, sich in Abgrenzung zur politischen Klasse in Stellung zu bringen, die Angst vor übermächtigen Eliten zu artikulieren und im Namen von Volk und Demokratie aufzutreten.[26] Es ist bemerkenswert, dass es vor allem dem Rechtspopulisten gelingt, diese Rolle für sich in Anspruch zu nehmen.

Rechtspopulistinnen fügen der populistischen Differenz zwischen korrupter Elite und gutem Volk eine weitere Unterscheidung hinzu. Sie unterscheiden zwischen dem guten Eigenen (dem eigenen Volk, der eigenen Nation, der eigenen Gemeinschaft) und dem bedrohlichen Fremden. In ihrer Mobilisierung konstruieren sie das »eigene Volk« als eine gute Gemeinschaft, die von zwei Seiten bedroht werde, von einer »korrupten Elite« und von »massenhaft einwandernden Fremden«. Damit verbindet der Rechtspopulismus in einer angstpolitischen Querfrontstrategie »rechte« mit »linken« Topoi. Die Angst vor einer herrschenden Minderheit verknüpft er mit der Angst vor einer gefährlichen Masse Fremder (die durch die herrschende Minderheit ins Land gelassen werde). Dabei sind auch interessen- und identitätspolitische Topoi von Bedeutung, denn

[25] Michael Th. Greven, Kampagnenpolitik, in: Kontingenz und Dezision. Beiträge zur Analyse der politischen Gesellschaft, hg. v. Michael Th. Greven, Opladen 2000, 137–152, hier 130.

[26] Ausführlich Dirk Jörke/Veith Selk, Theorien des Populismus zur Einführung, Hamburg 2017; Veith Selk, Revolte von rechts. Der Aufstieg des Retropopulismus als Reaktion auf gegenwärtige Demokratieprobleme, in: Fromm Forum 24 (2020), 124–149.

die rechtspopulistische Mobilisierungsstrategie basiert auch auf der Behauptung, sowohl die Interessen als auch die Identität »des Volks« würden von der Elite und den Fremden bedroht. Diese Strategie entspricht der Stimmungslage. Die jährliche Umfrage der R+V Versicherung nach »Den größten Ängsten der Deutschen« listet für das Jahr 2019 auf Platz eins die Angst vor »Überforderung des Staats durch Flüchtlinge«. Die Angst vor »Spannungen durch Zuzug von Ausländern« folgt auf dem zweiten Platz. Auf dem vierten Platz liegt die Angst vor der »Überforderung der Politiker«.[27]

Die Antipopulisten aus allen Lagern reagieren auf diese Herausforderung mit einem Programm, das man als *postdemokratischen Liberalismus* bezeichnen kann.[28] Der postdemokratische Liberalismus nimmt Abschied von der Idee von Demokratie als der Verwirklichung eines demokratisch gebildeten Mehrheitswillens. Er setzt stattdessen auf ein gutes Regieren im Dienste liberaler Werte wie privater Freiheit und Wachstum. Es solle vor allem durch Expertenwissen geleitet werden, könne aber auch durch die Beteiligung gut informierter Bürgerinnen und Bürger, »im Dialog«, unterstützt werden.

In seiner »linken« Variante hebt der postdemokratische Liberalismus den Wert der Chancengerechtigkeit stärker hervor; in der »rechten« Variante sitzt sein Akzent eher auf individueller Leistungsgerechtigkeit. Beide Spielarten des postdemokratischen Liberalismus teilen jedoch die Stoßrichtung der wettbewerblichen Anpassung an den globalen Kapitalismus und die vermeintlichen »Sachzwänge« der Marktgesellschaft, die sie als im Ganzen nicht steuer- und beherrschbar auffassen. Öffnungsprozesse in der Politik (Europäisierung, Globalisierung), in der kapitalistischen Ökonomie (Freihandel, Flexibilisierung und Innovation) und in der Kultur (Toleranz und Vielfalt) werden in dieser Denkweise als miteinander zusammenhängende Mittel der Anpassung im »globalen Wettbewerb um Märkte, Köpfe und Kapital« begriffen.

Postdemokratische Liberale beschreiben den Rechtspopulismus als eine Gefahr für die liberale Regierungsweise und dessen Werte. Von ihm seien sowohl Minderheiten als auch das Große und Ganze des liberaldemokratischen Kapitalismus bedroht. Sein unvernünftiges protektionistisches Programm und dessen Verkennung von Diversität und Offenheit als wichtigen Standortfaktoren bedrohten

[27] https://www.ruv.de/static-files/ruvde/Content/presse/die-aengste-der-deutschen/aengste-grafiken/ruv-aengste-grafiken.pdf (20.12.2019). Auf Platz drei liegt die Angst vor einer »gefährlicheren Welt durch Trump-Politik«.

[28] Dirk Jörke/Veith Selk, Was ist postdemokratischer Liberalismus?, in: Journal für politische Bildung 1 (2019), 24–27.

den Wohlstand. Die illiberale Politik des Rechtspopulismus ziele auf »bloße« Mehrheiten.

Schluss: Keine Demokratie ohne Mehrheitspolitik

Rechtspopulistische Angstpolitik geht auf Kosten von schwachen Minderheiten, deshalb ist die antipopulistische Kritik an ihr in dieser Hinsicht berechtigt. Jedoch ist die Strategie des postdemokratischen Liberalismus, Mehrheitspolitik als prinzipiell gefährlich darzustellen und in der Auseinandersetzung mit der rechtspopulistischen Herausforderung auf eine anti-majoritäre Angstpolitik zu setzen, riskant. Auf lange Sicht stellt der angstpolitische Anti-Majoritarismus eine unkluge Strategie dar, denn sowohl der Anspruch auf eine demokratische Politik für die Mehrheit als auch die Repräsentation der Angst vor starken Minderheiten wird hierdurch zu einem Alleinstellungsmerkmal rechtspopulistischer Parteien. Und diese wissen ihre Chance zu nutzen. Zur Demokratie gehören schließlich, wie Margaret Canovan gezeigt hat,[29] nicht nur die Erwartung guten Regierens seitens professioneller Politikerinnen und Politiker, sondern auch das Versprechen, mittels Stimmzetteln mächtige Minderheiten in ihre Schranken zu weisen und die Lebensverhältnisse der Mehrheit zu verbessern.

– Dr. Veith Selk arbeitet als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Arbeitsbereich Politische Theorie und Ideengeschichte des Instituts für Politikwissenschaft der TU Darmstadt. Zu seinen Schwerpunkten gehören unter anderem Demokratie, Populismus, Angst & Politik.

[29] Margaret Canovan, »Trust the people!« Populism and the two faces of democracy, in: Political Studies 47 (1999), 2–16.

»I Want You to Feel the Fear I Feel.« Angst im Klimawandel

Jörn Ahrens

1. Klimawandel als Angstgenerator

Im Januar 2019 könnte die Welt möglicherweise Zeuge eines Paradigmenwechsels gewesen sein. Eine 16jährige Schülerin aus Schweden las der versammelten, globalen Wirtschafts- und Politik-Elite buchstäblich die Leviten mit Blick auf deren Versäumnisse in der Klimapolitik. Tatsächlich ist der weltweite Klimawandel seither wieder zu einem Thema geworden, das international mit Nachdruck diskutiert wird, eine global agierende soziale Bewegung hat sich gebildet und die Schülerin namens Greta Thunberg, die im Januar ihren Einstand in die mediale Metapolitik nahm, ist binnen kürzester Zeit zu einer Ikone des Klimaprotests geworden. Seither erreicht sie mit ihren Auftritten, Reden und Positionen nicht nur global Aufmerksamkeit, sondern ist auch selbst zu einem Objekt dieser Aufmerksamkeit geworden. Für boulevardeske Meldungen ist Greta Thunberg unterdessen mindestens ebenso interessant, wie für das Feuilleton oder die politische Berichterstattung. Mit ihrer Rede vor den Vereinten Nationen im September 2019 hat sie ihren Status als Mahnerin noch einmal unterstrichen und sogar ausgebaut, indem sie ihren Forderungen auch emotional Nachdruck verliehen hat. Der sichtbare Ausbruch an Emotionen auf dem UN-Klimagipfel in New York, die unverhohlene Wut und die Tränen der 16jährigen, wirkte wie eine völlig neue Eigendarstellung der sonst eher kontrolliert auftretenden Aktivistin. Dabei gerät schnell aus dem Blick, dass Thunberg gerade deshalb in Davos einen Durchbruch an Medienwirkung und Bekanntheit erzielen konnte, weil sie durchaus konsequent auf die Emotionalisierung der Politik gesetzt hat, indem sie emotionale Ergriffenheit zu einer Schlüsselkategorie politischen Handelns, mindestens des Willens zum politischen Handeln erhoben hat. In dieser Situation ist es nur förderlich, dass die öffentliche Rezeption Thunberg als Person tendenziell verklärend gegenübertritt, nimmt sie doch diverse kultur-ikonographische Stränge in sich auf. Dazu gehören die Motive kindlicher Unschuld, transzendenter Reinheit und sakral wirkender Askese. Bildhistorisch und ikonolo-

gisch wäre ein Vergleich zwischen Strategien der bildlichen Repräsentation von Greta Thunberg und Tafelbildern hochinteressant.

Der berühmteste Satz aus der Rede, die Thunberg in Davos gehalten hat, lautet: »I want you to panic.« Gerichtet an die Davos bevölkernde Klientel aus Wirtschafts- und Politiklenkern, kommuniziert dieser Satz maximale Emotionalisierung und steht offensichtlich in enormen Widerspruch zu der kontrollierten, zurückgenommen Performance einer jungen Frau, der in dieser Situation sichtlich nicht ganz wohl in ihrer Haut ist. In New York hingegen ist der Umgang mit den sogenannten Mächtigen dieser Welt nicht nur deutlich routinierter, auch das Sprechen funktioniert freier, und diese Freiheit ermöglicht scheinbar auch eine Emotionalisierung auf der Ebene der Selbstinszenierung. Nichtsdestotrotz steht am Anfang die Panik, besser: die Forderung danach, dass Panik Einzug halten soll in die Chefetagen der Empires dieser Welt. Wohlgemerkt, die Adressaten sind hier nicht in erster Linie die Menschen in ihren alltäglichen, lebensweltlichen Verrichtungen. An diese wendet sich Thunberg eher durch ihre beispielgebende Lebensführung oder die Initiierung der weltweiten Fridays-for-Future-Bewegung. Vielmehr soll die »Panik« jene ergreifen, die weitreichende Entscheidungen treffen können und es scheinbar in der Hand haben, Dinge zu tun oder zu unterlassen. Das bedeutet, Weltklimapolitik im Modus der Panik zu absolvieren. Dieser Modus wird so zu einer Art moralischem Imperativ, in dem sich eine Ethik des Handelns radikal auf den Index verlorener Zeit bezieht. Umgekehrt kann in dieser Perspektive die globale politische Führungselite nur dann unter diesen Eindruck geraten, wenn sie erstens die Dringlichkeit der wissenschaftlichen Befunde über die Entwicklung und Konsequenzen des Klimawandels in der ganzen damit verbundenen Dramatik ernstnimmt, und wenn sie zweitens von einer Bevölkerung in diese Panik getrieben wird, die just diese negativ antizipierte Zukunft abwenden möchte. Das ist die Aufgabe einer sozialen Bewegung, die Maßnahmen erzwingen will, welche den globalen Klimawandel aufhalten und dazu gehört die Angst als Movens und als politische raison d'etre. Die »Fridays for Future« können deshalb mit der größten Berechtigung als eine Bewegung der politischen Angst bezeichnet werden.

2. Transzendenz der Angst

In ihrer Rede in Davos stellt Thunberg auf eindringliche Weise einen unmittelbaren Bezug von der emotionalen Situation der Panik zum Handeln her. Im Wortlaut sagt sie:

> »Adults keep saying we owe it to the young people, to give them hope. But I don't want your hope. I don't want you to be hopeful. I want you to panic. I want you to feel the fear I feel every day. I want you to act. I want you to act as you would in a crisis. I want you to act as if the house is on fire, because it is.«

Aber was bedeutet diese Panik, die da eingefordert wird? Zunächst einmal hat Panik ganz offensichtlich mit Angst zu tun. Landläufig wird sie als Steigerungsform der einfachen Angst assoziiert und zielt auf Situationen, in denen die existenzielle Bedrohung der betroffenen Subjekte so groß wird, dass sie keine Option mehr bietet, in Furcht umgelenkt und damit in Richtung eines angstinduzierten Handelns umgepolt zu werden. Panik ist neben der Furcht, die immer eine Form der Rationalisierung von Angst darstellt, eine von zwei Richtungen, in welche sich Angst entwickeln kann. Entweder sie wird objektgerichtet zumindest tendenziell sublimiert und damit abgemildert als Furcht. Oder sie radikalisiert sich als zwar objektgerichtet – in diesem Fall auf das Klima – aber nicht sublimierbar, was dann zum häufig ungerichteten Panikhandeln führt. Unübersehbar ist, dass diese Problemkontexte mindestens an transzendente, eher an theologische Denkfiguren anschließen und von diesen aus wahrscheinlich ungleich kompetenter aufgeschlossen werden können, als durch ein konsequent profaniertes Denken, da ja der Zustand der Angst selbst schon immer Wirklichkeit in existenzieller Perspektive transzendiert. In besonderer Weise einschlägig unterscheidet hier Paul Tillich zwischen Angst und Furcht und argumentiert zuallererst, insbesondere seien Mut und Angst in ontologischer Weise »voneinander abhängig«[1]. Tillich zufolge konzentriert sich in der Empfindung der Angst eine existenzielle Einsicht, nämlich die »Erfahrung, daß das Nichtsein Teil des eigenen Seins ist«[2]. Der Zustand der Angst ist insofern ein erstes Heraustreten aus der Abstraktion, das für Tillich als ein zunächst abstraktes »Wissen vom Nichtsein«[3] das Wissen um die eigene Endlichkeit ist.

---

1 Paul Tillich, Der Mut zum Sein [1969], Berlin/New York 1991, 35.
2 Ebd.
3 Ebd.

Die Angst aber wird erst zur Existenzform, wenn diese Abstraktion auch übersetzt wird in die Erfahrung, dass Endlichkeit immer die »eigene Endlichkeit«[4] meint. Die Angst hat dann zwar eine Erfahrung, aber noch kein wirkliches Objekt, weil sie aus vollkommener Negation besteht, welche die Erfahrung der eigenen Endlichkeit provoziert. Indem sie zu Furcht umgearbeitet wird, wird Angst auf ein Objekt gerichtet und erhält damit auch die Möglichkeit, bearbeitet zu werden. Furcht ist sehr konkret, sie betrifft veranschaulichte Aspekte der Angst. Tillich hebt hervor, beide, Furcht und Angst, seien einander immanent: »Der Stachel der Furcht ist die Angst, und die Angst strebt zur Furcht«[5]. Diese Furcht ist dann handhabbar, auch im Rahmen kultureller Praktiken und lädt, in der Sprache Tillichs, dazu ein, ihr in Gestalt des Mutes zu begegnen. Diese kategoriale Konstellation findet sich mit Blick auf Angst im Klimawandel und in der Gerichtetheit wieder, die Greta Thunberg und die »Fridays for Future« anpeilen. Hier ist der Klimawandel zunächst dasjenige Objekt in der Negation, das Angst provoziert, weil er aufgrund seiner Abstraktionsgewalt dem sozialen Handeln keine Richtungsweisung ermöglicht. Es ist diese Angst, die heute eine junge Generation und insgesamt politisch ökologische Aktivisten erfasst und den Zustand der Panik nicht nur als Existenzmodus nahelegt, sondern geradezu als Imperativ einer ethischen Handlung verlangt. Die Übersetzung in Kulturtechniken der Furcht erfolgt hinsichtlich des Klimawandels dann nur im Rahmen eines Anschlusses an durchaus gut etablierte Rahmungen politischen Handelns. Dies mag ein Grund dafür sein, dass die neue Protestbewegung so scheinbar mühelos den radikalen, und nach wie vor angstgerichteten, Protest der Straße und die normative Adressierung politischen Handelns und seiner unbedingten Notwendigkeit, als Agenten der Furcht, zusammenbringt. Dazu mag beitragen, dass es sich im Falle von Angst, wie Sybille Krämer meint, um eine »elementare Funktion, wenn nicht ein ›Ur-Gefühl‹«[6] handeln könnte. Krämer mutmaßt, dass Angst als Gefühl eine anthropologische Konstante, also im menschlichen Haushalt immer vorhanden sei, »auch wenn das, was gefürchtet wird und wie sich gefürchtet wird, Epochen und Kulturen voneinander unterscheidet«[7]. Dann unterscheidet sich aber insbesondere die Kontextualisierung von

[4] Ebd.

[5] Ebd., 36.

[6] Sybille Kraemer, Einige Überlegungen zur ›verkörperten‹ und ›reflexiven‹ Angst, in: Angst. Dimensionen eines Gefühls, hg. v. Thomas Kisser u.a., München 2011, 25–34, hier 27.

[7] Ebd.

Angst, die Wahrnehmung dessen, was auf welche Weise Angst auslöst und generiert, sie kulturell präsent hält. Erst in dieser spezifischen Gestaltwerdung der Angst kann sie zum einen in spezifische Praktiken kulturellen Handelns übersetzt werden und kann sie zweitens auch zum Politikum in ihrem jeweiligen Umfeld werden.

Diese Formen der Politisierung überträgt Dirk Baecker auf Weisen der Wahrnehmung sozialer, kultureller Problemlagen und deren Bearbeitung, wenn er resümiert, heute habe man Furcht »vor all dem, was auf irreversible Art und Weise keinen Spielraum der Variation mehr zulässt«[8]. Furcht wäre also eine Reaktionsform auf all jene Phänomene, die keine Alternativen mehr anbieten – was nicht gleichbedeutend damit wäre, dass sie keinerlei Ambivalenzen mehr aufweisen würden. Die Wahrnehmung der Nichtveränderbarkeit der Gegenstände allerdings ist für die Modernen ganz offensichtlich eine solche Provokation, dass hier nur krisenhaft und im Modus des Unheimlichen, also über Angst, reagiert werden kann. In diesen Kontext zählen freilich nahezu alle ökologischen Probleme, die auf die Naturbeherrschung des Menschen, deren Erzeugnisse sie sind, wieder zurückschlagen. Für Baecker resultiert daraus, dass Furcht eine »universale, alles bezeichnende Form der Selbstbeschreibung der Welt«[9] darstellt. Wenn daher die Furcht als Rationalisierungsform eine Mäßigung von Angst bedeuten soll, so ist Panik deren Steigerungsform; Panik ist losgelassene, entgrenzte Angst. Unabhängig vom Alltagsverständnis greift auch die Medizin in dieser Perspektive zu und definiert Panik als »Zustand plötzlicher, unerwarteter intensiver Angst«[10], der einer akuten Stressreaktion entspreche. »Sie tritt mit oder ohne Auslöser auf. Betroffen sind einzelne Personen, etwa im Rahmen einer Panikstörung, sowie Gruppen und Menschenmassen, z.B. bei sich rasch ausbreitender Massenpanik mit chaotischen Fluchtreaktionen«[11].

---

[8] Dirk Baecker, Kulturen der Furcht, in: Angst, hg. v. Thomas Kisser u.a., 47-58, hier 56.

[9] Ebd., 57.

[10] Pschyrembel: Panik, https://www.pschyrembel.de/Panik/P06H6/doc/ (25.10.2019).

[11] Ebd.

3. Rationalität und technisches Handeln

Was der Panik daher abgeht, ist Rationalität in jedem Sinne, sowohl als klassische Form von Vernunft, als auch als die pragmatische Variante einer zielorientierten Zweckrationalität. Der Entgrenzungszustand der Panik realisiert, oder wittert vielmehr, zwar die Gefahr, übersetzt sich als Panik aber gerade nicht in das letztlich klassisch rationale Handeln, das Thunberg verlangt. Die Pointe bei dem sich massiv auf die klassischen Wissenschaften und deren Eigenlogiken stützenden Protest gegen den Klimawandel besteht diesbezüglich darin, die Effekte rational basierter Wissenschaft und ihres technischen Fortschritts mit exakt den Mitteln ebendieser Wissenschaft und Technik aus dem Weg räumen zu wollen. Hierin kommt zum Ausdruck, was Krämer als »Weltangst« beschreibt, nämlich das Bewusstsein davon, dass die Ordnung der Welt sich einerseits durchwegs als menschengemacht erweist, andererseits aber gerade in dieser »gesellschaftlichen Konstitution zugleich unkontrollierbar wird für den Einzelnen«[12]. Dieses Paradox der kontrollierten Unkontrollierbarkeit der Welt, die nur als Allgemeine sozialen Strukturen und Regeln unterworfen ist, während sie individuell sich die Subjekte unterwirft, bewirkt ganz sicher unter anderem ein Aufdrehen der bestehenden Angst vor Phänomenen wie dem Klimawandel, die diesem Raster sehr gut entsprechen, das dann in Panik mündet. Hierauf macht Krämer explizit aufmerksam, wenn sie anmerkt, gerade die reflexiv gehaltene »Weltangst« nehme aktuell immer mehr »die Gestalt einer Furcht vor Bedrohungen an, die im konkreten menschlichen Tun ihren Ursprung haben«[13] – so etwa, wie sie schreibt, Terrorismus oder Klimawandel.

4. Klimawandel als Schrecken und Abstraktion

Ein wesentliches Dilemma besteht also darin, dass der Klimawandel als Phänomen und als fortschreitender, lebensweltlich global bedrohlicher Prozess, das Resultat einer enorm starken, in ihren Wirkungen langfristig angelegten, techno-humanen Aktivität ist. Zugleich erzeugt der Klimawandel aufgrund seiner fast unmöglichen symbolischen Distanzierung gegenüber seinen Ursprüngen im technisch-humanen Handeln das vergleichsweise neue Phänomen einer des-integrierten Angst, einer Angst also, die nur noch unter

[12] Kraemer, Überlegungen zur Angst, 28.
[13] Ebd., 33.

Schwierigkeiten über ihre Einspeisung in kulturelle Bearbeitungen und Kulturtechniken, sowie auch im Sinne der klassischen Kulturtheorie, der sozialen Wirklichkeit produktiv integriert werden kann. Es ist ungemein schwer geworden, in diesem Zusammenhang einen Angelpunkt für die Übersetzung dieser Angst in Modi der Furcht zu finden. Insofern ist der Zustand der Angst im Klimawandel sozial radikal des-integrierend, sprengt die gegebenen Sinnzusammenhänge auf und führt, da diese Angst institutionelles Handeln tendenziell verunmöglicht, zu einer großflächig angelegten, gesellschaftlichen wie auch politischen Lähmung. Die theoretische Beschreibung einer solchen Angst findet sich in Rudolf Ottos Auseinandersetzung mit dem Heiligen. Zwar verwendet Otto nicht den Begriff der Angst, aber da wo er vom Verhältnis des Schreckens, den er bekanntlich »tremendum« nennt, zur Furcht spricht, zielt er ziemlich genau auf ein Verhältnis der Angst ab, wie es oben diskutiert wurde. Dabei geht es Otto um eine Erfahrung der absoluten Transzendenz, den »Gottes-Schrecken«, den er definiert als eine Form der Furcht, »die mehr als Furcht ist«[14]. Dieser, von Otto alt-testamentarisch hergeleitete, Schrecken sei wie ein »Dämon, der den Menschen lähmend in die Glieder fährt«[15]. Obendrein gleiche er dem, was die Griechen als »panischen Schrecken« bezeichnet hätten. »Das ist ein Schrecken voll innerem Grauen wie es nichts Geschöpfliches, auch nicht das Bedrohlichste und Übermächtigste einflößen kann. Es hat etwas vom ›Gespenstischen‹ an sich«[16].

Dieser Schrecken als Grauen erinnert nicht nur an die Kategorie der Angst, sondern bedeutet letztlich etwas ganz Ähnliches. Es ist so interessant wie bezeichnend, dass sich für Otto auch dieses Grauen in einen Zustand der Panik auflöst, ungerichtete, handlungsunfähige Angst, die es ist, in Form einer »dämonischen Scheu«[17], die »keine gewöhnliche Furcht«[18] mehr sein soll, sondern schon das Gewahrwerden des Mysteriösen und Unheimlichen. Was daran frappiert, ist nicht einfach der Umstand, dass ausgerechnet vergleichsweise ältere theologische Reflexionen die phänomenologische Ebene gesellschaftlich induzierter Angstzustände zu treffen, um nicht zu sagen, diese abzubilden vermögen. Vielmehr lässt sich daraus ableiten, dass die Formen einer ökologischen, techno-human generierten Angst

[14] Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1987, 15.
[15] Ebd.
[16] Ebd.
[17] Ebd., 16.
[18] Ebd., 17.

heute im Grunde konsequent profanierte Formen der Transzendenz und des Heiligen aufrufen und in eine zeitgemäße Formensprache übersetzen. Diese Verbindung findet sich insbesondere in Überlegungen Tillichs wieder, der umgekehrt versucht, Probleme der Transzendenz auf Bedingungen einer in der Entfremdung profanierten Welt anzuwenden. So widmet Tillich sich im zweiten Band seiner *Systematischen Theologie* den Bedingungen einer Zerstörung wesentlicher Grundlagen des Lebens im Zuge gesellschaftlicher Entfremdungszustände. »Unter den Bedingungen existentieller Entfremdung« sei Zerstörung nämlich nicht etwa das Werk »äußerer Kräfte«, also von Göttern oder Dämonen, sondern sie sei schlicht das Ergebnis einer »Struktur der Entfremdung« als einer »Struktur der Destruktion«[19]. Entfremdung wie Destruktion meinen hier natürlich zuallererst die Entwertung und Vernichtung von existenziellen Sinnbezügen.

Wiewohl gebunden an die materiellen Bedingungen von Entfremdung sind diese in erster Linie abstrakt und transzendent gedacht. Aber, vielleicht nur wenig erstaunlich, genau die daran angehefteten Fragen nach der sinnhaften Verortung in der Welt respektive danach, ob sich die Welt in der »Polarität von Selbst und Welt« als eine sinnvoll funktionierende »Erfahrungswelt«[20] zur Verfügung stellt, werden in der ökologischen Existenzfrage nach einer apokalyptischen Kraft des Klimawandels, der ja nicht weniger das Ergebnis genau dieser Strukturen der Entfremdung und der Destruktion ist, zeitgemäß, neu und mit großer Wucht gestellt. Auf die Bedeutung der Angst als seit den 1970er Jahren etablierte Kategorie im Rahmen einer politischen Rhetorik der Anti-Atomkraft- oder der Ökobewegung weisen Maren Lickhardt und Niels Werber hin.[21] Bedeutsamer aber ist sicher der Umstand, dass sich ein Phänomen wie der Klimawandel nicht lokalisieren lässt, er also grundständig abstrakt bleibt und eine entsprechend große Diffusität streue.[22] Hingegen erweist sich Lickhardt und Werber zufolge insbesondere der soziologische Ansatz, den Klimawandel als ein soziales, ökologisches und nicht als ein natürliches Problem aufzufassen, vor allem als eine Strategie zur Reduktion von Komplexität und Unheimlichkeit.[23] Wenn Tillich daher die Gestalt der Destruktion von Transzendenz beschreibt,

[19] Paul Tillich, Systematische Theologie II, Berlin/New York 1987, 69.
[20] Ebd.
[21] Maren Lickhardt/Niels Werber, Klimawandel, in: Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch, hg. v. Lars Koch, Stuttgart/Weimar 2013, 366–374.
[22] Ebd., 369.
[23] Ebd.

dann zeichnet er auch das Bild jener Prozesse, die sich heute im Phänomen des Klimawandels wiederholen und die hier wie dort auf ein Ende hin gerichtet sind, das das Ende der Welt bedeuten würde, wie wir sie kennen. Speziell wichtig an den Ausführungen Tillichs ist, dass er der Destruktion bescheinigt, selbst Strukturen zu besitzen oder zumindest in Strukturen eingelassen zu sein.

Eben diesen Umstand zielt eine Aktivistin wie Greta Thunberg an, wenn sie darauf insistiert, der Klimawandel sei in seiner aktuellen, radikalen Form nur möglich, weil die gegebenen politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Strukturen sich ihm gegenüber in letzter Konsequenz affirmativ verhalten, da jedes weitere nicht-Handeln eine aktive Unterstützung der fortschreitenden Zerstörung bedeutet: »Daher hat auch die Destruktion Strukturen. Sie zielt auf ein Chaos hin, aber solange das Chaos nicht erreicht ist, ist die Zerstörung an die geschaffenen Strukturen gebunden, und wenn das Chaos erreicht ist, dann sind beide – Struktur und Destruktion – verschwunden«[24]. Die paradoxe Situation sieht also so aus, dass die gegebenen Strukturen das Chaos einer Auflösung der Grundlagen des Sozialen wie auch der Ökologie kanalisieren. Damit erreichen sie zugleich eine Kanalisierung der Angst, die von jenen Auflösungstendenzen freigesetzt wird. Das ist dann die Dimension einer positiven Produktivität der Strukturen, die einerseits Strukturen der Destruktion darstellen, andererseits die aktuell hegemonialen Kräfte der Beharrung, der Konservierung repräsentieren. Dies wäre eine klare Differenz zu Tillichs Überlegungen, die noch immer von einer deutlich binären Unterscheidung zwischen Transzendenz und Profanität ausgehen. In diesem Szenario arbeitet die Destruktion als Agent einer materiellen wie auch sinnhaften Entfremdung geradezu dämonisch gegen Transzendenz und Gesellschaft. Heute hingegen emergiert eine Art innerweltliche Transzendenz der Destruktion aus dem Umstand, dass das Abstraktionspotential einer umfassenden Gefährdungslage, die sogar das Resultat menschlich technischen Handelns ist, nicht mehr eingeholt und sozial integriert werden kann. Die Selbsttranszendenz einer entfremdeten Gesellschaft erscheint so als Ergebnis der ihr eigenen Destruktionspotentiale. Dass sie es dann noch fertigbringt, ausgerechnet die Angst vor diesem Potential zu glätten, zu kanalisieren und in alltagsweltliche Normalitätserfahrungen rückzuführen, spricht einerseits für Tillichs Analyse des enormen Ausmaßes, das gesellschaftliche Entfremdungsverhältnisse heute angenommen haben, zeigt jedoch andererseits, wie sehr diese

[24] Tillich, Systematische Theologie II, 69.

Angst auch schlicht immanenter Bestandteil jener Strukturen der Vergesellschaftung ist, die nun auch noch die Destruktion verwalten.

5. Panik, Existenzgefährdung und politische Angst

Die von Greta Thunberg stellvertretend für eine ganze, betroffene Gattung eingeforderte, faktisch immer wieder scheiternde Adressierung des Klimawandels auf der Ebene institutionalisierter National- und Globalpolitik, dürfte auf diese paradoxe Konstellation rückführbar sein: Die weitestgehend unmittelbare Nicht-Erfahrbarkeit des Klimawandels steht dem Menschen als einem visuell-sinnlich ausgerichteten Sozialwesen offenbar massiv im Wege. Grobe Schwierigkeiten in der Anbahnung einer globalen Ethik und bei der Organisation konzertierten politischen Handelns jenseits klassischer Machtfelder und nationalstaatlicher Folien spitzen diese Lage zu. Die durchaus vorhandenen, mit dem Klimawandel verbundenen Angstzustände in der Gesellschaft erweisen sich, ganz im Sinne der Formel Hans Blumenbergs vom »Absolutismus der Wirklichkeit« als mythischem Zustand, worin es (noch) keine kulturellen Benennungen für die Dinge der Welt gibt, und gegen den nur die Angst als solche eine gewisse Prävention erwirken kann[25]. In der Angst erwehrt sich der Mensch einer begriffslosen Überwältigung, und in der Angst entsteht auch die Kompetenz, das Bewusstsein auf spezifische Gegenstände zu richten, diese mit Bedeutung, mit Namen, zu versehen und somit für alle möglichen Formen kultureller Handhabung und Bearbeitung zugänglich zu machen. Genauso erscheinen die aktuellen Angstbezeugungen in Relation zum globalen, anthropogenen Klimawandel als insgesamt nicht hinreichend gerichtet, als zu abstrakt und ziellos. Besonders deutlich wird dies an neueren sozialen Bewegungen zum anthropogenen Klimawandel, wie eben den von Greta Thunberg initiierten »Fridays for Future«. Deren Mobilisierungspotential speist sich fast gänzlich aus der schieren Angst vor den öffentlich zu Bewusstsein tretenden Aggregatzuständen der Klimatransformation, welche sukzessive und zunächst oft unmerklich von der reinen Abstraktion in konkrete ökologische und soziale Konsequenzen transformieren. Die Integration der Angst gelingt hier über die generationelle Dichotomie, indem der Klimawandel selbst als eine Art von »Absolutismus der Wirklichkeit« stilisiert wird, der für die junge Generation unter einem mythologischen Regime der Alten steht. Allerdings geht damit

[25] Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 1990, 10.

wiederum die Besonderheit der Selbstreferentialität des Phänomens verloren und holt ein simpler binärer Code wie der von der alten gegen eine junge Generation weder die politische Komplexität des anthropogenen Klimawandels ein, noch stellt die neue Bewegung jene techno-szientifische epistemologische Logik in Frage, die den Klimawandel erst möglich gemacht hat. Im Gegenteil, die Logik einer solchen, techno-szientistisch ansetzenden Wissenschaft ist de facto das einzige, wenngleich erhebliche, Argument der neuen Bewegung gegen die Realität des Klimawandels.

In dieser Situation stellt die Angst eine Grundkonstante sozialer, lebensweltlicher Existenz dar. Auch für Tillich zählt sie zu den generischen Kräften der Moderne. Aber während Tillich im Jahr der Erstpublikation, 1969, noch der Meinung sein kann, wir lebten in einer Epoche der »Angst vor Leere und Sinnlosigkeit«[26], geht es heute gänzlich existenziell um die Angst vor dem Verschwinden – nicht nur der Menschheit, sondern weiter Populationen überhaupt. Das wiederum markiert dann eine Situation, in der laut Tillich die Angst allgemein werden kann, dann nämlich, wenn »die traditionellen Strukturen des Sinnes, der Macht, des Glaubens und der Ordnung zerfallen«[27]. Eben das, was geschieht, wenn die radikal zum Ausdruck kommenden Folgeerscheinungen des anthropogenen Klimawandels zum Zusammenbruch bekannter ökologischer Systeme und tradierter sozialer Ordnungen führen können. In ihrer Rede beim UN Climate Summit im September 2019 in New York greift Thunberg genau diesen Umstand auf und verleiht ihrer persönlichen Angst und Wut ein ziemlich eindringliches Gesicht, indem sie ihren Emotionen freien Lauf lässt. So platziert sie die Präsenz von Wut und Angst vor dem drohenden Klimawandel mitten unter den anwesenden internationalen Politikern, auf die dieser Bruch der Konventionen wirken muss wie die schlichte Wahrheit, die nur das Kind aussprechen kann, das Thunberg ja auch ist. Im Video sieht man sie mit den Tränen kämpfen, wenn sie ihre Davos-Leviten vom Januar 2019 noch verschärft. »We'll be watching you«, lautet ihre Botschaft an die versammelte Politiklenker. Und sie schimpft weiter:

> »This is all wrong. I shouldn't be up here, I should be at school. […] Yet you come to us young people for hope. How dare you. You have stolen my dreams and my childhood with your empty words. And yet, I'm one of the lucky ones. People are suffering. People are dying and our eco-systems are collapsing. We are in

[26] Tillich, Mut zum Sein, 53.
[27] Ebd.

> the beginning of a mass extinction, and all you can talk about is money and fairy tales of eternal economic growth. How dare you!«

In diesem Szenario zerfällt konsequent alles, und der Protest gegen diesen Zerfall wird angetrieben von einer Setzung der Angst. Angst ist jetzt der Zustand gesellschaftlicher Existenz.

Der Vorteil dieser Angst könnte darin liegen, dass so die existenzielle Dimension gesellschaftlicher Wirklichkeit freigelegt wird. Insofern wäre die Angst hier möglicherweise jener Katalysator, der den Zerfall der traditionellen Strukturen zwar einerseits beschleunigt, diesen Zerfall aber andererseits der von Tillich bereits benannten Destruktion entwendet. Allerdings bleibt dabei offen, wohin diese Entwendung sich wiederum wendet. Für Tillich ist die Richtung einer solchen Wendung klar. Theologisch hat zwar auch für ihn der Mensch »keinen Ort, zu dem er wesensmäßig gehört«[28], da aber das Leiden für Tillich in christlicher Perspektive ebenso wie der Tod ein »Element der Endlichkeit« ist, sollte es als solches mutig aufgenommen werden.[29] In dieser Bejahung des Leidens, die zugleich das »existenzbedingte, zerstörerische Leiden« verneine, läge dann, mit Tillich, der Kern der »eschatologischen Erwartung«[30]. Durchkreuzt wird eine solche Erwartung heute durch die Einschätzung, Gesellschaft sei so fixiert auf ihre eigenen Normalitätsstandards, dass sie keine Kompetenzen mehr dafür besitze, »sich mit ihren Bordmitteln auf ökologische Gefährdungen« einzustellen.[31] Diese transzendente Wendung des Leidens in ein Motiv der individuellen und zugleich der allgemeinen Erlösung ist der radikal profanierten Erwartung des Klimawandels nicht mehr zugänglich. Ihre Angst muss politisch werden oder fatalistisch. An einer Aktivistin wie Greta Thunberg lässt sich ablesen, wie problematisch diese Balance ist.

– Prof. Dr. Jörn Ahrens ist Professor für Kultursoziologie an der Justus-Liebig-Universität Gießen & Extra Ordinary Professor of Social Anthropology an der North West University, Südafrika. Seine Arbeitsschwerpunkte sind: Gesellschaft, Angst, Gewalt; populäre Medien und Kulturen; Natur & Kultur; Kultur- und Sozialtheorie.

[28] Tillich, Systematische Theologie II, 79.
[29] Ebd.
[30] Ebd.
[31] Lickhardt/Werber, Klimawandel, 373.

Martha Nussbaum über das Phänomen der Angst: Eine kritische Relektüre

Eva Bobst/Angela Kallhoff/Anna Wieder

Wir alle kennen dieses Gefühl der lähmenden Beklemmung und der vermeintlichen Ausweglosigkeit, das manchmal in Wut oder Zorn umschlägt. Denn die Angst begleitet uns, seit wir denken können. Als Kind fürchten wir uns vor der Dunkelheit im Keller und vor dem knarrenden Holzboden in der Nacht. Als Erwachsene fürchten wir uns vor (geistigen und geographischen) Abgründen, vor Spinnen, Flügen und Krankheiten. Wir fürchten uns aber auch vor Kriegen, dem Klimawandel, vor politisch und ökonomisch unsicheren Zeiten sowie ganz allgemein vor Dingen, die wir nicht verstehen. Wir fürchten nicht nur um uns selbst, sondern auch um andere Menschen, ja, sogar um den Planeten Erde können wir fürchten. Wir fürchten uns manchmal *vor* unserer Zukunft, und manchmal fürchten wir *um* unsere Zukunft, wie insbesondere die KlimaaktivistInnen der Fridays-for-Future-Bewegung aktuell in Erinnerung rufen.

In der politischen Philosophie werden die Angst und Politiken der Angst zunehmend als Bedrohungen für das Verfahren demokratischer Meinungsbildung und eine kritische demokratische Öffentlichkeit diskutiert.[1] Denn sowohl die Angst als auch ihre Kehrseite, das gesteigerte Sicherheitsbedürfnis, lassen die Überzeugungskraft demokratischer Grundwerte wie Freiheit, Pluralität und kollektiver Selbstbestimmung immer stärker erodieren. Auch die US-amerikanische Moralphilosophin Martha Nussbaum identifiziert in ihrem jüngst vorgelegten Buch *Königreich der Angst. Gedanken zur aktuellen politischen Krise*[2] die Angst als Gefahr für die Demokratie. Denn die politisch motivierte Angst, so Nussbaum, stehe durch ihre egoistische und ausgrenzende Qualität jeder demokratischen Gemeinsamkeit notwendigerweise im Weg. Infolgedessen müssen wir in der Lage sein, die Angst zu *überwinden*, wenn wir das demokratische

[1] Vgl. u.a. Brian Massumi (Hg.), The Politics of Everyday Fear, Minneapolis/London 1993; Wendy Brown, Mauern. Die neue Abschottung und der Niedergang der Souveränität [2010/2017], Frankfurt am Main 2018; Ruth Wodak, The Politics of Fear. What Right-Wing Populist Discourses Mean, London 2015; Bernd Greiner, United States of Angst. Donald Trump und der Extremismus der Mitte, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 61/9 (2016), 43–50.

[2] Martha C. Nussbaum, Königreich der Angst. Gedanken zur aktuellen politischen Krise [2018], Darmstadt 2019.

Miteinander fördern und erhalten wollen. Nussbaums Lösungsvorschlag ist auf den ersten Blick denkbar einfach: Wenn es uns gelingt, anstelle von Angst Hoffnung zu empfinden, lassen sich schwierige Situationen, in denen die Angst eine tragende Rolle spielt, in einem demokratisch wertvollen Sinne positiv verändern.

In diesem Beitrag möchten wir ausgehend von Nussbaums Überlegungen zu Emotionen eine Diskussion über das Phänomen der Angst führen. Die Untersuchungen in diesem Beitrag sind dabei von drei Thesen geleitet: *Erstens* ist Nussbaums jüngster Beitrag zur Debatte um Angst nur dann in einer gelingenden Weise zu würdigen, wenn auch ihre grundlegenden Einsichten zum umfassenderen Phänomen der Emotionen zur Kenntnis genommen werden. Entsprechend wird in diesem Beitrag eine Kontextualisierung von Nussbaums Theorie der Angst im Rahmen ihrer allgemeinen Theorie der Emotionen unternommen. *Zweitens* muss eine auch politisch gedachte Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Angst als ein wichtiger Horizont der Ausdeutung verstanden werden. Wir werden diesen Anspruch ernst nehmen, indem wir den Horizont weiten und nach Angst als einem Phänomen in der heutigen politischen Theoriebildung fragen. Vor diesem Hintergrund soll Nussbaum *drittens* nicht nur affirmierend gelesen werden. Nussbaum ist eine Denkerin, die bewusst und gewollt Provokationen setzt und Debatten anregt. Wir werden diese Provokation aufnehmen und sie auf eine konkrete und aktuelle politische Auseinandersetzung beziehen: Die Fridays-for-Future-Bewegung und die in dieser Bewegung so zentrale Person Greta Thunberg dienen uns als ein Anwendungsbeispiel, an dem zugleich die Grenzen der Nussbaum'schen Theoriebildung diskutiert werden können.

Unsere Ausführungen gliedern sich in vier Abschnitte. Im ersten Abschnitt wird mit einer Skizze der Nussbaum'schen Emotionentheorie und deren Verortung in ihrer politischen Theorie ein Rahmen abgesteckt, in welchem auch die Ausführungen zur Angst verhandelt werden können. Im zweiten Abschnitt wird Nussbaums Angstkonzeption näher beleuchtet und erläutert, inwiefern ihre Kontextualisierung von Emotionen und insbesondere von Angst einen Grundton der aktuellen politischen Debatte trifft. Eine besondere Deutlichkeit gewinnt die politische Dimension der Angst in Auseinandersetzung mit den Statements der Vorreiterin der Fridays-for-Future-Bewegung, Greta Thunberg, die im dritten Abschnitt zu Wort kommt. Ausgehend von Thunbergs Bezugnahme auf die Emotion der Angst unterziehen wir Nussbaums Konzeption einer kritischen Lektüre. Dabei zeigen wir, dass Nussbaum zwar zentrale

Charakteristika der Angst zu benennen weiß, anderen positiven Funktionen und Potentialen, die die Emotion der Angst im Politischen zu entfalten vermag, aber nicht genug Beachtung schenkt. Der vierte Abschnitt schließt mit einer resümierenden Einordnung von Nussbaums Angstkonzeption, auf Basis derer wir einen Ausblick auf das noch zu schöpfende Potential von Nussbaums Überlegungen geben.

1. Nussbaums Theorie der Emotionen

Martha Nussbaum hat sich in den letzten Jahren verstärkt mit der Rolle von Emotionen im Politischen auseinandergesetzt. Ihre Überlegungen zeichnen sich dabei durch das Ziel aus, ethische Theorien der Antike für Fragen der internationalen sozialen Gerechtigkeit fruchtbar zu machen und damit in der aktuellen Debatte einen Gegenpol zu bilden. Dieses Anliegen verfolgt Nussbaum auch in ihren jüngsten Auseinandersetzungen mit der Emotion der Angst. In ihrem Buch *Königreich der Angst* unternimmt sie nicht nur eine umfassende Analyse dieser Emotion, sondern verfolgt auch ein politisch-theoretisches Anliegen: Sie möchte die Angst der Manipulation durch Andere entziehen. Um ihre Beiträge im Kontext ihrer Theorie der politischen Emotionen genauer zu verorten, soll zunächst deren umfassender theoretische Hintergrund erläutert werden.

Nussbaum hat sich nicht erst jetzt, sondern schon in *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*[3] und in *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*[4] intensiv mit dem Thema der Emotionen befasst. Auch wenn dieses Thema in der praktischen Philosophie inzwischen ein breites Forschungsfeld geworden ist,[5] konnte Nussbaum nicht nur eigene Akzente setzen, sondern hat das Feld der Untersuchung auch abgesteckt. Die Gefühle, denen sie sich in ihrem Werk widmet, umfassen so unterschiedliche Phänomene wie Fürsorge, Scham und Ekel, Mitleid und Liebe, sowie neuerlich Wut und Angst.[6] Es kann nicht Ziel der Ausführungen sein, die Angst in

[3] Martha C. Nussbaum, Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law, Princeton 2004.

[4] Dies., Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions, Cambridge [8]2008.

[5] Vgl. Sabine A. Döring, Philosophie der Gefühle, Frankfurt am Main 2009.

[6] Martha C. Nussbaum, Konstruktion der Liebe, des Begehrens, und der Fürsorge: drei philosophische Aufsätze [2002], Stuttgart 2012; Dies., Hiding from Humanity; Dies., Political Emotions: Why Love Matters for Justice, Cambridge 2008; Dies., Königreich der Angst.

dieses breite Spektrum von Gefühlen einzuordnen – dies wäre auch angesichts der Verschiedenartigkeit der von Nussbaum erörterten Phänomene nicht möglich. Stattdessen sollen einige Besonderheiten der Nussbaum'schen Theorie der Emotionen erläutert werden. Nur vor diesem Hintergrund ist es auch möglich, das komplexe Phänomen der Angst zu entschlüsseln.

In der Theorie der Emotionen ist es eine Grundlagenfrage, ob Emotionen wie Liebe oder Hass rational zugänglich und gestaltbar sind oder ob sie als Affekte einer überlegten Gestaltung unzugänglich bleiben. Eine typische Antwort auf die Frage, wie das Verhältnis von Rationalität und Gefühl zu denken ist, besteht darin, zwischen unterschiedlichen Typen von Gefühlen zu unterscheiden. Während Ekel oder Wut pure Gefühle sind, können Liebe und Fürsorge als Emotionen gedeutet werden, die einer überlegten Gestaltung zugänglich sind. Entgegen dieser auf den ersten Blick plausibel scheinenden Einteilung verteidigt Nussbaum die These, dass jedes Gefühl nicht nur rational zugänglich ist, sondern einen kognitiven Anteil hat. Auch wenn Emotionen nicht im strikten Sinn rational sind – sie können nicht wahr oder falsch sein –, haben sie »reasonableness«.[7] Und dies rührt daher, *dass sie notwendigerweise Überzeugungen beinhalten*. »Another important point, much stressed by Aristotle and other philosophers who write on this topic, is that the beliefs are connected to the emotions in a very intimate way: they appear to be part of what the emotion itself is.«[8] Nussbaum geht in diesem Punkt aber über Aristoteles hinaus, indem sie argumentiert, dass Überzeugungen (nebst Gefühlen (»feelings«), die unreflektiert sind und unmittelbar mit körperlichen Reaktionen einhergehen) nicht nur Teil der Emotion sind, sondern diese auch *definieren*.

Nussbaum entwickelt diesen Aspekt ihrer Emotionentheorie mit Bezug auf die aristotelische Theorie der Emotionen in der *Rhetorik*, wo Aristoteles das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Emotionen und Überzeugungen wie folgt illustriert: Um Emotionen beim Auditorium hervorzurufen, konfrontiert der Sprecher die Zuhörer mit Überzeugungen: Wenn etwa Ärger auf die Perser evoziert wird, bringt der Sprecher Beispiele dafür, dass die Perser einen Schaden mit Rücksicht auf das Wohl der Bevölkerung angerichtet haben. Emotionen basieren also auf Überzeugungen – ja mehr noch, bestimmten Emotionen kann eine distinkte Gruppe von Überzeugungen zugeordnet werden.[9] Diese Theorie wird auch als eine »kogni-

[7] Vgl. Nussbaum, Hiding from Humanity, 25.
[8] Ebd., 27.
[9] Vgl. ebd., 26f.

tivistische Emotionentheorie« bezeichnet. Ergänzend hierzu muss noch angemerkt werden, dass anders als in ihrem Buch *Upheavals of Thought* später zunehmend davon abgesehen wird, strikt von Urteilen oder intentionalen Objektbezügen bei Emotionen auszugehen. Stattdessen werden »Gedanken« als hinreichend betrachtet für die kognitive Komponente.[10]

Die Ausdeutung von Emotionen mit Rücksicht auf ihren Gehalt als Überzeugungen ist nicht nur ungewöhnlich, sondern hat auch eine unmittelbare Konsequenz für eine weitere wichtige Eigenschaft von Emotionen. Emotionen sind *moralisch nicht neutral*; vielmehr verdienen sie entweder moralische Anerkennung (»appraisal«), oder sie sind moralisch zu kritisieren und zu verwerfen.[11] Grundlage für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Wert von Emotionen ist allerdings nicht die Gefühls-Seite, sondern die Urteils-Seite. Ich kann zum Beispiel wütend sein auf Peter, weil er mir vermeintlich etwas angetan hat – und es kann sein, dass dies eine falsche Annahme ist. Vor allem gibt es auch den Fall, dass die Tatsachenurteile richtig sind, die daraus erwachsene Überzeugung aber aus einem fehlerhaften Prozess des Schließens resultiert. So kann eine Person eine wertende Sicht vertreten, die zwar wahr ist, aber unvernünftig. Dann resultiert die Einstellung aus einer unachtsamen Weise des Schließens und Nachdenkens.[12] Wird eine Emotion kritisiert, richtet sich die Kritik insbesondere darauf, dass die eine Emotion bestimmenden Überzeugungen unvernünftig sind, ja möglicherweise aus ungenauem und unachtsamen Nachdenken resultieren. Die Person hätte es besser wissen können, vielleicht sogar sollen – und dann hätte sie auch andere Emotionen.

Eine zweite wichtige Konsequenz aus dem Gesagten ist die Annahme der *gezielten Gestaltbarkeit von Emotionen*. Es ist unserer Tage nachgerade eine Standardsicht zu Gefühlen, dass sie den Menschen überfallen, und dass man sie zwar hat, aber nicht beeinflussen kann. Menschen werden als Opfer von Gefühlen gedacht – dies gilt in besonderer Weise auch für das Gefühl der Angst. Nussbaum vertritt dagegen in all ihren Ausführungen zu Emotionen nicht nur die Ansicht, dass Personen ihre eigenen Emotionen gestalten können, sondern auch eine These der Erziehbarkeit von Emotionen und der Gestaltbarkeit im politischen Raum. Im Werk *Political Emotions. Why Love Matters for Justice* wird als eine für den Raum des Politischen besonders wichtige Haltung die »Compassion«, etwas unzulänglich

[10] Vgl. Nussbaum, Political Emotions, 399–401.
[11] Vgl. Nussbaum, Hiding from Humanity, 33f.
[12] Vgl. ebd., 33.

mit ›Mitgefühl‹ übersetzt, diskutiert. Nussbaum versteht darunter eine schmerzhafte Emotion, die auf ein ernstes Leiden einer anderen Kreatur gerichtet ist. Ihrer kognitivistischen Theorie entsprechend analysiert Nussbaum zunächst die Gedanken, die Mitgefühl konstituieren. Sie beinhalten nicht nur eine Überzeugung betreffend der Ernsthaftigkeit des Leidens und des Nicht-Verschuldetseins des Leids, sondern auch die Einsicht, in eine vergleichbare Situation geraten zu können, und die Einsicht, dass Glück eine wichtige Konstante ist.[13] Insbesondere kann ausgehend von einer genauen Definition des Wohlwollens eine Topographie der Gefühlslandschaft entwickelt werden: Angst, Neid und Scham sind Feinde des Wohlwollens,[14] Liebe dagegen engster Verbündeter.[15] Vor allem sind Gefühle nicht nur genuiner Bestandteil menschlichen Lebens, sondern auch des politischen Raums. Nussbaum versteht ihre Emotionentheorie auch als eine fundamentale Kritik am politischen Liberalismus. Jener übersieht, dass der politische Raum immer schon emotional durchwirkt ist. Insbesondere verspielt er damit auch jenes wichtige Gestaltungspotential, das Emotionen stets zulassen.

Zusammenfassend entwickelt Nussbaum eine eigenständige und mit anderen Ansätzen nicht vergleichbare Theorie der Emotion. Hervorstechendstes Merkmal ist die Konzentration auf Überzeugungen und Gedanken, welche Emotionen nicht nur bestimmen, sondern sie auch identifizierbar machen. Emotionen sind in dieser Konzeption nicht moralisch neutral, sondern entweder abzulehnen oder zu begrüßen. Und sie sind genuiner Bestandteil sowohl des Lebens der Menschen in der Sphäre des Politischen, wie auch der Politik selbst. Ausgehend von dieser Skizze der Theorie der Emotion wenden wir uns nun Nussbaums Analysen zum Phänomen der Angst zu. Es wird eine überaus spannende Frage sein, ob Nussbaum in ihrer Theorie der Angst ihre vorgeschlagenen Grundideen durchhalten kann: Angst ist auf den ersten Blick gerade kein intellektuelles Phänomen, sondern hat eine dumpfe, überraschende und auch infantile Qualität. Inwiefern Angst dennoch rational gefasst und gestaltet werden kann und ob ihr dadurch möglicherweise eine berechtigte Rolle in der politischen Gestaltung unseres Zusammenlebens zukommt, wird Thema der nächsten zwei Abschnitte sein.

[13] Vgl. Nussbaum, Political Emotions, 142–44.
[14] Vgl. ebd., 314–77.
[15] Vgl. ebd., 378ff.

2. Nussbaums Angstkonzeption

Nussbaums Theorie der Angst basiert, analog ihrer Theorie der Emotionen, im Wesentlichen auf antiken Angstkonzeptionen – bereits Aristoteles hat erkannt, dass sich die Angst meistens auf zukünftige Ereignisse richtet und mit einem Gefühl der Machtlosigkeit einhergeht, dieses Ereignis abzuwehren.[16] Um ein hinreichendes Bild der Angst zeichnen zu können, müssten aber, so Nussbaum, auch zeitgenössisch-empirische Forschungsergebnisse berücksichtigt werden. So räumt beispielsweise die psychoanalytische Forschung der Angst eine genetische, chronologische und kausale Vorrangstellung ein: Die Angst ist eine unserer ersten Emotionen (wenn nicht sogar die erste), zu der wir fähig sind und bleibt unser ganzes Leben lang als anderen Gefühlen vorgestellte Emotion bestehen. In diesem Sinne ist die Angst eine primär *primitive* Emotion, die zwar ein minimales Bewusstsein voraussetzt, jedoch keine kausale Denkfähigkeit benötigt: »Die Angst, genetisch gesehen die erste unter den Emotionen, bleibt als Untergrund aller Gefühle vorhanden. Sie infiziert sie alle und nagt an den Rändern von Liebe und Gegenseitigkeit.«[17] Vereinfacht ausgedrückt entsteht die Angst in Situationen der Hilflosigkeit (der Säugling kann sich nicht selbst am Leben erhalten) und ist somit eine für das Überleben notwendige Emotion, denn sie ermöglicht es dem Säugling, andere dazu zu bringen, sich um ihn zu kümmern.[18] Die Angst ist in ihren Grundzügen aber nicht nur primitiv, sie ist auch *asozial*. Denn auch wenn wir als Erwachsene durchaus in der Lage sind, um Andere zu fürchten, so ist die Angst meistens eine auf uns selbst gerichtete – und damit narzisstische – Emotion, die uns oftmals auf die Stufe eines kindlichen Solipsismus zurückwirft.[19,20] Insofern kann die Angst also auch als *infantil* und damit als der Vernunft *prima facie* entgegengesetzte Emotion verstanden werden.

---

[16] Vgl. Aristoteles, Rhetorik II, in: Ders., Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 4, Berlin 2002, 5,1382a 21–25.

[17] Nussbaum, Königreich der Angst, 39.

[18] Vgl. ebd., 41, 46.

[19] Einige ForscherInnen gehen sogar so weit, die Sorge um andere als narzisstische Sorge zu bezeichnen, da sich die Emotion zwar nicht zwingend auf einen selbst bezieht, aber doch stets auf das »größere Selbst« – auf Familie, Freunde usw. Die Anwendung unserer moralischen Fähigkeiten ist insofern also grundsätzlich narzisstisch. Vgl. ebd., 53. Siehe auch Donald W. Winnicott, Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. Studien zur Theorie der emotionalen Entwicklung [1965], Gießen 2002; Ders., Vom Spiel zur Kreativität [1971], Stuttgart 2006. Daniel Stern, The Interpersonal World of the Infant. A View from Psychoanalysis and Development Psychology, London 1985.

[20] Vgl. Nussbaum, Königreich der Angst, 49.

Die Angst ist aber, so Nussbaum, nicht notwendigerweise unvernünftig oder sogar *per se* unbegründet, sobald wir unsere kindliche Abhängigkeit überwunden haben. Es kann durchaus vernünftig sein, sich als erwachsene Person vor oder um gewisse Dinge zu fürchten. Die Angst muss aber der skeptischen Prüfung standhalten, wir müssen also fähig sein, innezuhalten, um über unsere eigene Angst kritisch und reflektiert nachdenken zu können. Wir müssen uns vor Augen halten können, woher die Angst kommt, worauf sie sich bezieht und wohin sie uns führt.[21] Nussbaum ist überzeugt, dass nur die vernünftige Angst gute Handlungsempfehlungen geben kann. Bleibt die Angst hingegen irrational – und damit auf der Stufe der primitiven, infantil-narzisstischen *Urangst* (Nussbaum nennt diese Angst auch »gestaltlos«) –, bedroht sie laut Nussbaum das gegenseitige und gerechte Zusammenleben, denn ein solches setzt die Fähigkeit voraus, sich auch um jene ernsthaft zu sorgen, die nicht zum »größeren Selbst« gehören. Zudem schränkt die Angst unser rationales Denkvermögen ein, was den Irrtum begünstigt und es uns erheblich erschwert, die eigene Angst einer skeptischen Prüfung zu unterziehen.[22] Wir müssen also unseren narzisstischen Solipsismus erfolgreich überwinden, damit ein demokratisch-selbstbestimmtes Zusammenleben möglich ist.

Laut Nussbaum ist das im Grunde leicht: Es muss uns nur gelingen, dasjenige, wovor wir uns fürchten, aus einem anderen Blickwinkel heraus zu betrachten, nämlich demjenigen der *Hoffnung*. Der Unterschied liegt also nicht im *Gegenstand*, worauf sich die jeweilige Emotion bezieht, sondern in der Perspektive, die wir auf diesen Gegenstand haben. Nussbaum schreibt:

> Aber wenn ihnen [der Angst und der Hoffnung] im Prinzip die gleiche Idee zugrunde liegt – nämlich, dass der ersehnte Ausgang einer Sache ungewiss ist – und wenn es nicht Wahrscheinlichkeiten sind, die den Unterschied ausmachen: *Worin* besteht dann der Unterschied in den Gedanken und Einstellungen einer Person, der zu diesem Unterschied des Gefühls führt (oder von ihm begleitet wird)? Es scheint, als läge ein Unterschied im Schwerpunkt der Aufmerksamkeit vor, ähnlich wie bei einem Glas, das man als halb leer oder halb voll betrachten kann. Es handelt sich um dasselbe Glas, das unterschiedlich gesehen wird. Bei der Angst liegt der Schwerpunkt auf dem schlechten Aus-

[21] Vgl. ebd., 22.
[22] Vgl. ebd., 112.

> gang, der sich ergeben wird, bei der Hoffnung liegt er auf dem guten Ausgang.[23]

Die Vision einer besseren, *möglichen* Welt (und das bedeutet, dass diese Verbesserung durch unsere Handlungen vorangetrieben werden kann) ist ein zentrales Element von Nussbaums Vorschlag einer angstfreien, *demokratischen* Gesellschaft. Wir müssen erkennen, dass die Hoffnung genau dort, wo die infantile Angst lähmt, zur Handlungsfähigkeit antreiben kann (sofern es sich um praktische Hoffnung und nicht um untätige Hoffnung handelt).[24] Im Grunde hängt es folglich von uns selbst ab, wie unser (politisches) Zusammenleben gestaltet ist. Wir entscheiden darüber, ob und wann wir unsere Angst überwinden, um eine demokratische – und damit gerechte, liebende und einander vertrauende – Gesellschaft zu ermöglichen: »Hoffnung ist eine Wahl, die man trifft, und sie ist eine praktische Gewohnheit.«[25]

Es ist folglich die gestaltlose Angst, die Nussbaum als eines der Hauptprobleme unserer momentanen politischen Situation (und damit ist nicht nur, aber auch, die Wahl Donald Trumps als Präsident der USA gemeint[26]) identifiziert. So führt die durch Angst geschürte Wut auf Andere und Fremde zu einem gesteigerten Bedürfnis nach Sicherheit, das nicht nur eine wichtige Rolle für die Legitimierung autoritärer Politik- und PolitikerInnentypen spielt, die aktuell in zahlreichen westlichen Demokratien an Macht gewinnen. Sie stellt auch eine Bedrohung für jene politischen Institutionen und Verfahren der demokratischen Meinungsbildung dar, in denen die Werte der Pluralität und kollektiven Selbstbestimmung hochgehalten werden.[27,28] Denn die gestaltlose Angst steht aufgrund ihrer oftmals unberechtigten und durch politische Rhetorik beeinflussten Selbstbezogenheit im Gegensatz zur demokratischen, selbstbestimmten Lebensführung, die ihrerseits eine Gemeinsamkeit in Gleichheit und Vertrauen ermöglicht: »Die Angst schwelt ständig unter der Oberfläche der moralischen Anteilnahme und droht, die Demokratie zu destabilisieren; denn die Demokratie verlangt von uns allen,

[23] Ebd., 239.
[24] Vgl. ebd., 240f.
[25] Ebd., 245.
[26] Vgl. ebd., 7–18.
[27] Vgl. ebd., 7.
[28] Vgl. Leonard Cruz/Steven Buser (Hg.), A Clear and Present Danger: Narcissism in the Era of President Trump, Nashville, NC 2016.

dass wir unseren Narzissmus einschränken und die Gegenseitigkeit akzeptieren.«[29]

Auch wenn diese Diagnose die gegenwärtigen politischen Transformationsprozesse im Kontext der sogenannten »autoritären Wende«[30] sicherlich in vielerlei Hinsicht treffend analysiert, so zeigt sich doch bei einer genaueren Inblicknahme anderer zeitgenössischer Bezugnahmen auf die Emotion der Angst, dass Angst keineswegs stets dieselbe, manifest oder latent demokratiegefährende Rolle spielt. Insbesondere die Bezugnahme auf das Motiv der Angst im Kontext der aktuellen Klimabewegung, namentlich in den Reden ihrer Vorreiterin Greta Thunberg, ist für unsere vorliegenden Überlegungen besonders interessant, insofern sie gerade einige bei Nussbaum entwickelten Thesen zum Verhältnis von Angst und Politik auf die Probe zu stellen vermag. Es ist Ziel des nächsten Abschnitts, die Funktion der Angst in Thunbergs Klimaaktivismus anhand von drei Aspekten aufzuschlüsseln, um davon ausgehend die Stärken und Schwächen der Nussbaum'schen Theorie sowie deren Erklärungspotential noch einmal kritisch zu beleuchten.

3. Die Funktion von Angst im aktuellen Klimaaktivismus

Im Rahmen ihrer Rede anlässlich des Treffens des Weltwirtschaftsforums, das im Januar 2019 in Davos stattfand, rief Thunberg die anwesenden Politik- und WirtschaftsvertreterInnen dazu auf, angesichts der drohenden Klimakatastrophe in Panik zu geraten und sich in ihre eigene Angst einzufühlen: »I want you to panic, I want you to feel the fear I feel every day. And then I want you to act, I want you to act as if you would in a crisis.«[31] In der Tat artikuliert Thunbergs Rede eine tiefgreifende Erschütterung des Vertrauens in die etablierten politischen Entscheidungsinstanzen. Die Menschen wurden, so Thunberg, über das Ausmaß der Katastrophe zu lange im Dunkeln gelassen und mit der trügerischen Hoffnung auf

[29] Vgl. Nussbaum, Königreich der Angst, 84.

[30] Vgl. John Borneman, Border Regimes, the Circulation of Violence and the Neoauthoritarian Turn, in: A Companion to Border Studies, hg. v. Thomas M. Wilson/Hastings Donnan, Oxford 2012, 119–135; Christian Kreuder-Sonnen, An authoritarian turn in Europe and European Studies?, in: Journal of European Public Policy 25/3 (2018), 452–464.

[31] https://www.fridaysforfuture.org/greta-speeches#greta_speech_jan25_2019 (8.1.2020).

technologische Innovationen vertröstet. Diesem Hoffnungsversprechen hält Thunberg die moralische Pflicht entgegen, angesichts der Klimakrise Verantwortung zu übernehmen und sofort zu handeln. Um die politischen und ökonomischen EntscheidungsträgerInnen von der Dringlichkeit dieser Pflicht zu überzeugen, rekurriert sie nicht zuletzt auf die Emotion der Angst – ihre Angst, die Angst ihrer Generation. Dabei fällt zudem auf, dass Thunberg Angst und Panik gerade nicht so versteht, dass politisches Handeln dadurch paralysiert wird. Vielmehr solle sich konzertiertes politisches Handeln gegen die Klimakatastrophe von der erschütternden Erfahrung der Angst und der Panik her verstehen (»and then I want you to act«). Angst hat für Thunberg also in erster Linie aktivierende und verbindende Funktion. Dies lässt sich konkret anhand von drei Aspekten veranschaulichen:

1. Erstens lässt sich beobachten, dass Thunbergs Bemühen von Angst dezidiert das Ziel der *Einung* verfolgt. Dieses Ziel verdeutlicht nicht zuletzt der Slogan »Unite behind the scientists«: Es soll eine weltweite, gemeinsame politische Agenda und Aktion geschaffen werden. Oder anders formuliert: Der Klimawandel wird in Thunbergs Aufruf *I want you to panic!* gerade *politisiert*. Er wird zu einer gemeinsamen Angelegenheit gemacht, die wir nicht verleugnen können und um die wir uns alle zu kümmern, zu streiten und zu deren Lösung wir gemeinsam beizutragen haben. Thunbergs Angst-Diskurs zielt damit auf die Stiftung eines verbindenden, kollektiven »Wir«, das gemeinsam für umweltpolitische Agenden eintritt.

2. Der Aufruf, der Wissenschaft Gehör zu schenken, verweist auf einen zweiten zentralen Aspekt, der den *Status* bzw. die *Anerkennung wissenschaftlicher Erkenntnisse* (»Tell the truth!«) betrifft. So bezieht sich die Umweltbewegung auf Angst, um die zerstörerische Dimension des Klimawandels sichtbar und greifbar zu machen. Thunbergs Aufruf zur Panik zielt dabei darauf, Angst angesichts der Faktizität des Klimawandels zu vermitteln. Angst bleibt hier aber nicht unreflektiert, sondern ist gerade das Ergebnis eines Reflexionsprozesses: Wer um das Ausmaß der Klimakatastrophe Bescheid wisse, so Thunberg, gerate unweigerlich in Panik.

3. Ein dritter Aspekt betrifft die Funktion von Angst für die Mobilisierung politischer Veränderung und die Frage, welche Rolle dabei die Vision einer besseren *Zukunft* einnimmt. Die Ausrichtung hin auf eine bessere Zukunft wird anhand einer direkten Konfrontation zwischen Trump und Thunberg besonders anschaulich: So verspottete Trump Thunberg nach ihrer Rede am New Yorker UN-Klimagipfel in einem Tweet und nannte sie ironisch »a very happy young

girl looking forward to a bright and wonderful future«.[32] Thunbergs Reaktion auf Trump bestand darin, dass sie sich seine Zuschreibung postwendend für ihre Twitter-Biographie aneignete, dabei aber gerade den ironischen Gestus von Trumps Aussage zurückwies.[33] Während Trump die Hoffnung auf eine bessere Zukunft lächerlich macht, bestätigt Thunberg dagegen: Ja, es geht ihr um die Zukunft. Vor dem Hintergrund dieser symbolischen Geste wird auch die Differenz zwischen den jeweiligen Bezugnahmen auf die Emotion der Angst deutlich: Während Trump seine Wähler mit der Angst *vor* der Zukunft zu bewegen sucht – vor dem Anderen und Fremden, vor dem Verlust des Status quo und der eigenen Privilegien –, mobilisiert Thunberg die Angst *um* die eigene Zukunft. Thunberg und ihren MitstreiterInnen geht es darum, über ihre Zukunft selbst mitzubestimmen. Dafür rufen sie nicht zuletzt zu einer Öffnung gegenüber gesellschaftlichen Alternativen auf (auf den Punkt gebracht mit dem Slogan: »Systemwandel statt Klimawandel«).

Anhand dieser drei Beobachtungen lassen sich nun auch konkrete Rückfragen an Nussbaums Überlegungen zur politischen Rolle von Angst formulieren:

Ersten lässt sich fragen, wie aus Nussbaum'scher Perspektive der Umstand bedacht werden kann, dass Angst offenbar nicht nur eine spaltende, sondern auch eine verbindende Qualität zukommt. Denn Thunbergs Aktivismus soll ja nicht zu Spaltung führen, sondern vielmehr eine solche verhindern: Gemeinsam können wir es schaffen, dem Klimawandel Einhalt zu gebieten. Vor diesem Hintergrund geht es genau darum, dass die Sorge um das Klima keine bloß individuell-subjektive Angelegenheit bleibt, die die Einzelnen für sich affiziert, sondern gerade als kollektive Sorge oder Angst zum Einsatzpunkt gemeinsamer politischer Aktion wird. Auch wenn sich Nussbaum insgesamt von der Angst als gerechtfertigtes, politisches Movens distanziert,[34] so gesteht sie ihr (oder vielmehr dem Zorn, der eng mit der Angst verknüpft ist) dennoch in seltenen Umständen ein gewisses Potential zu: »Ich werde geltend machen, dass der Aspekt der Empörung persönlich und gesellschaftlich wertvoll ist, wenn un-

[32] https://www.theguardian.com/us-news/2019/sep/24/she-seems-very-happy-trump-appears-to-mock-greta-thunbergs-emotional-speech (8.1.2020).

[33] https://www.spiegel.de/lebenundlernen/schule/greta-thunberg-trollt-trump-mit-twitter-bio-a-1288470.html (8.1.2020).

[34] Vor allem distanziert sich Nussbaum auch von der weit verbreiteten Idee, der Zorn (der laut Nussbaum auf Angst basiert) sei notwendig dafür, die eigene Würde und Selbstachtung zu wahren, oder gar essentiell für den Kampf gegen Ungerechtigkeit. Vgl. Martha C. Nussbaum, Anger and Forgiveness, Resentment, Generosity, Justice, Oxford 2016, 6.

sere Überzeugungen der Wahrheit entsprechen.«[35] Diese Empörung definiert Nussbaum als *Zorn des Übergangs*. Ähnlich wie der Zorn hat er einen Schaden zum Gegenstand, der auf ungerechtfertigte Weise zugefügt wurde. Ziel des Zorns des Übergangs ist es im Gegensatz zum herkömmlichen Zorn allerdings nicht, Vergeltung üben zu wollen, sondern auf konstruktive Weise den Schaden zu beheben.[36] Insofern muss Thunbergs Empörung und ihr damit einhergehender Rekurs auf die Angst innerhalb der Nussbaum'schen Theorie der Emotionen als Zorn des Übergangs verstanden werden, und nicht als narzisstisch-ausgrenzende Angst.[37] Allerdings kann auch der Zorn des Übergangs – trotz seiner gerechtfertigten Funktion als Protestmittel – nur als Zwischenstadium auf dem Weg zu einer besseren Zukunft dienen. Denn Nussbaums Theorie der Angst geht mit einer Hierarchisierung der Emotionen einher, in welcher der infantilen Angst eine verursachende und andere Emotionen begründende Rolle zukommt. Viele andere, die demokratische Selbstbestimmtheit gefährdende Emotionen (wie bspw. Ekel oder Neid) setzen die infantile Angst notwendigerweise voraus. So auch der Zorn des Übergangs. Schließlich muss auch er zugunsten der Hoffnung überwunden werden.[38]

Zweitens lässt sich fragen, wie mit Nussbaum der Beobachtung Rechnung getragen werden kann, dass KlimaaktivistInnen auf eine Angst rekurrieren, die das Ergebnis eines Prozesses der Reflexion und der Anerkennung wissenschaftlicher Erkenntnisse darstellt. Vor diesem Hintergrund hält Thunbergs Angst dem Nussbaum'schen Anspruch, einen rationalen Reflexionsprozess zu durchlaufen, durchaus stand, und ist insofern weder gestaltlos noch narzisstisch, sondern klar umrissen und begründet – und damit nicht *per se* negativ zu bewerten. Auch diese Beobachtung spricht dafür, Thunbergs tragende Emotion eher als Zorn des Übergangs denn als Angst zu begreifen. Mit Blick auf diese Überlegungen erscheint es produktiv, ausgehend von Nussbaum den Übergang von Angst bzw. Zorn des

[35] Nussbaum, Königreich der Angst, 98.

[36] Vgl. ebd., 115; Nussbaum, Anger and Forgiveness, 35f.

[37] Genau genommen muss hier eine Unterscheidung gemacht werden zwischen Thunbergs Emotion – dem Zorn des Übergangs – und der Emotion, die sie bei anderen auslöst. Nussbaums Theorie der Emotionen und ihre Angstkonzeption legen nahe, dass die eigentliche Problematik in dieser Übertragung angesiedelt ist. Es ist anzunehmen, dass auch der Zorn des Übergangs vorerst (infantile) Angst und Zorn auslöst, der Vergeltung will. Der Zorn des Übergangs lässt sich nicht übertragen. Es liegt in der Verantwortung der Einzelnen, sich auf geeignete Weise mit ihren eigenen Emotionen auseinanderzusetzen.

[38] Vgl. Nussbaum, Königreich der Angst, 111.

Übergangs zu Hoffnung noch einmal genauer in den Blick zu nehmen. Unklar bleibt nämlich, ob die Reflexion von Angst für Nussbaum dazu führt, dass sie zugunsten von Hoffnung *überwunden* wird, oder ob die Reflexion einen *Transformationsprozess* – der aber keiner gänzlichen Tilgung der Angst gleichkommt – hin zur Emotion der Hoffnung eröffnet. Mit der zweiten Lesart könnte man Nussbaums Theorie dann so verstehen, dass der Perspektivenwechsel (von Angst zur Hoffnung) nur dann stattfinden kann, wenn die zunächst infantile Angst einer begründeten Angst weicht und sich der Perspektivenwechsel somit auf die begründete Angst bezieht. Denn der eigentliche Unterschied liegt ja in der (vernünftigen) Betrachtung des Gegenstands; die infantile Angst hingegen ist solchen Betrachtungen vorgeordnet. Das Phänomen der Angst bei Thunberg ließe sich damit auf jeden Fall angemessener erklären. Gerade weil sich Thunberg der Angst keineswegs als bloßer Panikmacherei bedient, sondern mit dieser Angst gerade eine positiv konnotierte Zukunftsvision transportiert, ist es durchaus plausibel, sie im Nussbaum'schen Sinne in erster Linie als Hoffnungsträgerin zu verstehen.

4. Ausblick

Mit Nussbaums Theorie der Emotionen und ihrer Theorie der Angst im Besonderen eröffnen sich Möglichkeiten, das Phänomen der Angst im Raum des Politischen nicht nur anzuerkennen, sondern auch erneut zu besprechen. Gegen eine weit verbreitete und im politischen Liberalismus ausformulierte Vorstellung des Politischen als eines Kooperationsraumes zwischen rationalen Akteuren, in dem Emotionen keine Rolle spielen (dürfen), stellt sie heraus, dass Emotionen nicht nur notwendigerweise Bestandteil der politischen Sphäre sind; vielmehr möchte Nussbaum auch zeigen, dass es wichtig und sinnvoll ist, mit Emotionen zu arbeiten, um Gerechtigkeit zu erwirken.[39] Insgesamt hält sie diese Perspektive auch in ihren Überlegungen zur Angst aufrecht. Dies ist ein wichtiges Ergebnis unserer Ausführungen, denn damit gesteht sie selbst dem so ursprünglichen Gefühl der Angst eine Gestaltbarkeit und eine Funktion zu.

Ist die Diagnose jedoch richtig, dass Angst nicht nur ein randständiges Gefühl, sondern ein für die heutige Verständigung über das Politische sehr zentrales Thema ist, dann ist nicht mehr ganz so deutlich, was ihre Theorie ausrichten kann. Angst scheint weder ein singuläres Gefühl zu sein, das die Einzelnen empfinden; noch steht Angst in Isolation – vielmehr geht es im Politischen um eine Gemengelage von Angsteinflößung und Macht, von Instrumentalisierung von Angst, und von Angst in einem Feld von Wut, Hass und anderen archaisch anmutenden Affekten. Zugespitzt formuliert möchte man bezweifeln, dass sich Einzelne daraus befreien können, indem sie schlichtweg anders denken oder Angst durch Hoffnung ersetzen. Angst ist zu sehr verstrickt in Mechanismen der Macht, der zunehmenden Vereinzelung und auch der tatsächlichen Hoffnungslosigkeit, als dass ein so schlichtes Mittel der Auflösung überzeugen könnte.

Es wäre also wünschenswert, den Übergang von der primitiven Angst hin zu einer Politik der Hoffnung umfangreicher auszugestalten und Kriterien festzumachen, die diesen Übergang für möglichst alle Bevölkerungsschichten zugänglich machen, auch unter prekären Umständen und in Situationen von begründeter, akuter Angst um die eigene Existenz. Die von Nussbaum vorgebrachten Vorschläge sind sicherlich ein guter Anfang. Zentrale Aspekte einer Politik der Hoffnung sind ihrer Meinung nach die geteilte Liebe, das Erschaffen von phantasievollen Bildern der Zukunft durch Musik, Gedichte und andere Kunstformen, und die Fähigkeit zur Reflexion sowie zur

[39] Vgl. Nussbaum, Political Emotions.

vernünftigen Kritik.[40] Problematisch bleibt, dass Nussbaum außerordentlich hohe Ansprüche an die Fähigkeit zur rationalen Reflexion und der vernunftgeleiteten Selbstgestaltung und -zügelung der Einzelnen stellt. Auch mutet ihre Politik der Hoffnung bisweilen gar elitär an – inwiefern etwa die Lektüre von Shakespeares *Hamlet* und sonstige kulturelle Tätigkeiten unsere politische Lage verbessern, sei dahingestellt. Dennoch, und das möchten wir zum Schluss noch einmal besonders hervorheben, leistet Nussbaum mit ihrer Theorie der Angst einen wichtigen Beitrag zum Diskurs um die Angst in der politischen Philosophie. Denn es gelingt ihr – wie am Beispiel von Greta Thunberg veranschaulicht – auch jene Phänomene einzufangen und zu erklären, die in der gängigen Angstrhetorik nur schlecht ihren Platz finden.

– Eva Bobst ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie an der Universität Wien. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Ethik und der angewandten Ethik. Aktuell arbeitet sie zu Fragen der ethischen Entscheidungsfindung und der weisen Lebensführung.

– Prof. Dr. Angela Kallhoff ist Universitätsprofessorin für Ethik mit besonderer Berücksichtigung für Angewandte Ethik an der Universität Wien. Sie arbeitet zu Themen der Ethik, der angewandten Ethik und politischen Philosophie.

– Anna Wieder ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie der Universität Wien. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Ethik und der Politischen Philosophie, insbesondere der Demokratietheorie. Aktuell arbeitet sie zu Phänomenen und Konzepten des politischen Widerstands und Protests.

[40] Vgl. Nussbaum, Königreich der Angst, 235.

Fade to Black
Das Schwarzbild im Film als Angstbild

Florian Leitner

In Martin Heideggers *Sein und Zeit* wird die Angst zur »Grundbefindlichkeit« erklärt, in der das Dasein »in einem ursprünglichen Sinne erschließbar« wird.[1] Vor diesem Hintergrund ist es naheliegend, dass ein Journal, das die Hermeneutik im Titel trägt, sich der Angst widmet. Schließlich bildet *Sein und Zeit* nicht nur den Ausgangspunkt einer modernen Hermeneutik, sondern schreibt in diese die Angst als privilegierten Zugang zum Verstehen des Seins ein, fast so wie Sigmund Freud in die Psychoanalyse den Traum als Königsweg zum Unbewussten einschreibt. Und so wie die Interpretation von Träumen für die Psychoanalytiker das Unbewusste auslegbar macht, können die Philosophen möglicherweise allein aus der denkenden und empfindenden Introspektion zum Verstehen der Angst und daran anschließender Facetten der Existenz gelangen. Medienwissenschaftler legen ihren Untersuchungen hingegen technisch hervorgebrachte Artefakte zugrunde, die außerhalb des menschlichen Denkens und Fühlens liegen. Für uns stellt sich daher die Frage, ob sich derartige Artefakte finden lassen, die zu einer Hermeneutik der Angst beitragen können. Diese müssen bei den Mediennutzern nicht unbedingt tatsächlich Bedrohungsgefühle hervorrufen. Die medienwissenschaftliche Grundannahme besteht in diesem Zusammenhang vielmehr darin, dass eine Struktur wie die Angst, ob man sie nun als Existenzial oder kulturelles Leitkonzept fassen will, nicht nur als menschliche Befindlichkeit auftritt, sondern auch in Gestalt medientechnischer Anordnungen. Anders gesagt stellt aus dieser Perspektive das Erleben von Gefühlen durch den psychischen Apparat von Menschen nur eine von vielen Varianten dar, in denen Angst prozessiert wird. Man kann davon ausgehen, dass es auch andere Apparate gibt, in denen dies geschieht – zunächst einmal ohne dass sich jemand oder etwas identifizieren lässt, der, die oder das Angst spürt.

Ein Vorgehen, das den Angstbegriff in dieser Weise vom menschlichen Erleben ablöst, trägt der Idee einer »Familienähnlichkeit von Angstphänomenen« Rechnung, wie sie der vorliegenden Ausgabe der *Hermeneutischen Blätter* zugrunde liegt. Das heißt, es verwirft die

[1] Martin Heidegger, Sein und Zeit [1927], Tübingen [15]1984, 190, §40.

Vorstellung von allgemeinen Merkmalen, die auf alle Angstphänomene gleichermaßen zutreffen. Auch wenn Angst häufig etwas ist, das von Lebewesen verspürt wird, muss das nicht für alle ihre Erscheinungsformen gelten. Sie kann jenseits dessen auch als Dynamik auftreten, die sich in bestimmten medientechnischen Operationen manifestiert. Im Folgenden möchte ich eine bestimme Klasse solcher Operationen herausgreifen und argumentieren, dass das von ihnen hervorgebrachte Artefakt als Angstphänomen begriffen werden kann. Das Artefakt, von dem die Rede ist, kann man als »Schwarzbild« bezeichnen. Dem Schwarzbild als Angstbild möchte ich mich in fünf Schritten nähern: Nach einigen kurzen Bemerkungen zur Schwärze im Film anhand des Beispiels *Nosferatu* (1.) soll dargelegt werden, wie das filmische Schwarzbild einerseits auf das Medium selbst verweist (2.), dabei andererseits aber stets zwischen Abstraktion und filmischer Repräsentation oszilliert (3.). Ausgehend vom zweiten Filmbeispiel *Leviathan* (4.) will ich schließlich auf Grundlage der Unterscheidung von Angst und Furcht die Kernstruktur des Schwarzbilds als Intentionalität ohne Gegenstand akzentuieren, wie sie auch für andere Angstphänomene benannt worden ist (5.).

1. Black Screens of Death

Mit die eindringlichste visuelle Gestalt, die man als Abwandlung des Schwarzbilds sehen kann, sind gegenwärtig die Hinweis-Bildschirme, die verschiedene Computer-Betriebssysteme anzeigen, wenn nichts mehr geht. Der komplett schwarze Hintergrund wird dabei lediglich durch ein paar weiße Buchstaben unterbrochen, die darüber informieren, dass ein kritischer Fehler aufgetreten ist und das System neu gestartet werden muss. In der Computerkultur spricht man in diesem Zusammenhang vom »black screen of death« und deutet damit an, dass in digitalen Zeiten kaum etwas angstbesetzter ist als ein Schwarzbild, das von einem Systemcrash zeugt. An dieser Stelle soll es allerdings um eine Form des Schwarzbilds gehen, die nicht als Information über den internen Zustand einer havarierten Maschine dient, sondern als ästhetisches Phänomen fungiert: das Schwarzbild im Film.

Nosferatu (1922).[2]

Es liegt auf der Hand, dass Schwärze im Film ganz allgemein nicht zuletzt dort eine herausgehobene Rolle spielt, wo es um Angstmotive geht, und dass sie unter anderem in Verbindung mit der Ästhetik des Horrors steht. Ein Beispiel aus der Frühgeschichte des Genres findet sich in Friedrich Wilhelm Murnaus *Nosferatu* aus dem Jahr 1922. Am Ende des ersten Akts kommt der männliche Protagonist Hutter beim Grafen Orlok an und wird von diesem in seinem Schloss empfangen. Der Übergang von der Welt des Gewöhnlichen in die Welt des Unheimlichen und Bösen wird hier vollzogen, indem Hutter durch drei Torbögen schreitet, die ihn in das Innere des Gebäudes führen. Bereits nachdem er den ersten durchquert hat, deutet sich an, dass es hier nicht mit rechten Dingen zugeht: Das Tor schließt sich hinter ihm wie von Geisterhand, so dass Hutter, als er sich umdreht und verunsichert zurückblickt, auf eine schwarze Fläche im Zentrum der Einstellung starrt. Vor allem aber das dritte Tor wird von der expressionistischen Kamera so präsentiert, dass sich das filmische Bild in einer Komposition monochromer geometrischer Formen auflöst. Wieder steht die gähnende schwarze Fläche unter dem Torbogen im Zentrum, aus welcher der gespenstische Orlok hervorgetreten ist, als ob er sich aus dem Nichts heraus materialisiert hätte, um seinen Besucher zu empfangen. Der verschwindet dann

[2] Bei der Abbildung handelt es sich um einen Screenshot zur Zitation, der vom Autor von folgender Quelle angefertigt worden ist: Nosferatu. Eine Symphonie des Grauens, Kauf-DVD: Leonine 2014.

am Ende der Szene zusammen mit dem Vampir in diesem Schwarz, das damit zum Urgrund wird, dem das Böse entspringt und in den es sein Opfer hinabzieht. Für Hutter wird die schwarze Fläche, die vor uns Zuschauern auf der Kinoleinwand erscheint, zum wortwörtlichen »black screen of death«, zum Menetekel eines Todes, dem er selbst zwar noch entfliehen kann, dem am Ende aber seine Gattin, nachdem sie von Orlok gebissen worden ist, zum Opfer fallen wird.

2. Das Medium im Leerlauf

Unabhängig von einer symbolhaften Interpretation kann man die schwarzen Flächen im Filmbild von *Nosferatu* natürlich auch einfach als das betrachten, was sie innerhalb der fiktionalen Welt repräsentieren: Areale der Dunkelheit. Murnaus Film fügt sich damit in eine Traditionslinie der Horrorästhetik ein, deren theoretische Beschreibung auf Edmund Burkes Abhandlung über das Erhabene und Schöne aus dem Jahr 1757 zurückgeführt werden kann. Dunkelheit stellt für Burke eine der Drohungen dar, die jenen erhabenen Schrecken hervorrufen können, der etwa in der Kunst zum »delightful horror« und damit zur Quelle ästhetischen Vergnügens werden kann. Schwärze wiederum sei nichts anderes als partielle Dunkelheit, erklärt Burke.[3] Vor diesem Hintergrund gibt es noch eine weitere Möglichkeit, wie die schwarzen Flächen in *Nosferatu* gelesen werden können: nicht nur als Darstellung düsterer Winkel in Orloks Schloss oder als Urgrund des Bösen, sondern auch als Verweis auf die Dunkelheit am Anfang des Kinos.

»Am Anfang ist das Dunkel der Projektion.«[4] Mit diesen Worten leitet Ute Holl eines der Kapitel ihrer Studie *Kino, Trance und Kybernetik* ein. Die Dunkelheit steht nicht nur am Beginn jeder Kinovorführung, bevor der Apparat anläuft, um Lichtbilder zu projizieren. Das Dunkle, Obskure, das in der quasi hypnotischen Trance mitschwingt, in die Filme ihr Publikum versetzen, bildet auch einen Ausgangspunkt der Geschichte der Filmtheorie. Sie ist eine Geschichte des Nachdenkens über einen psychischen Zustand, in dem Menschen Dinge sehen, die nicht da sind, und Bewegung wahrnehmen, wo in Wirklichkeit nur unbewegte Einzelbilder aufeinander folgen. Und schließlich ist die Dunkelheit auch während des Films fortwährend präsent, wie Holl ausführt: »Weil die Flügel-

[3] Edmund Burke, A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful, London 1757, 145.

[4] Ute Holl, Kino, Trance und Kybernetik, Berlin 2002, 37.

blende, während das Malteserkreuz die Einzelbilder intermittierend transportiert, den Projektionsstrahl im entsprechenden Rhythmus stroboskopiert, sitzen Kinozuschauer fast die Hälfte der Projektionszeit im Dunkeln, während ihre Sehnerven im Takt dieser Mechanik gereizt werden.«[5]

Ohne es zu merken, blickt das Kinopublikum die halbe Zeit auf eine schwarze Leinwand. Begreift man letztere als Schwarzbild, so werden im Kino während der einen Sekunde, in der die 24 Kader eines Filmstreifens durch den Projektor laufen, mindestens 96 Bilder gezeigt: Aus wahrnehmungsphysiologischen Gründen wird jedes filmische Einzelbild mindestens zweimal projiziert, unterbrochen durch ein Schwarzbild. Dieses ist nicht auf dem Filmstreifen enthalten, erscheint aber auf der Leinwand, wenn die Umlaufblende den Lichtstrahl unterbricht. Ein weiteres Schwarzbild erscheint, wenn der Lichtstrahl noch mal unterbrochen wird, um den Filmstreifen zum nächsten Kader zu transportieren. Auch in der digitalen Technologie wird die »black frame insertion« gelegentlich verwendet, um Bewegungsunschärfen zu reduzieren. Für das analoge Kino gilt indes ausnahmslos: Mindestens jedes zweite Bild, das auf der Leinwand erscheint, ist ein Schwarzbild. Wir sehen diese schwarzen Bilder nur nicht.

Selbstverständlich gibt es im Film auch jene anderen schwarzen Bilder, die wir sehr wohl sehen. Zum Beispiel blicken wir in Spielfilmen häufig dann auf eine schwarze Leinwand, wenn sich narrative Sprünge oder Brüche ereignen, oft in Verbindung mit Auf- und Abblenden. »Fade to black«, steht dann im Drehbuch. Als *technical term* steht der Begriff »Schwarzbild« in Zusammenhang mit diesen sichtbaren schwarzen Bildern und bezeichnet den einzelnen unbelichteten Filmkader, der auch bei geöffneter Umlaufblende das Licht des Projektors nicht durchlässt. Ein distinktes schwarzes Bild auf der Leinwand erscheint natürlich erst dann, wenn auf dem Filmstreifen eine Reihe unbelichteter Kader aufeinander folgen, was dann als »Schwarzfilm« bezeichnet wird. Wie bereits deutlich geworden sein dürfte, verwende ich den Ausdruck »Schwarzbild« in einem Sinn, der über diese rein technische Beschreibung hinausgeht. Dass ich dabei auf einen Fachbegriff aus der Schnitt- und Projektionspraxis zurückgreife, erklärt sich auch aus der Eigenheit der diesem zugrunde liegenden Wortbildung: Rein grammatikalisch gesehen ist das Schwarzbild nicht einfach nur ein schwarzes Bild, sondern ein Bild von Schwarz, ein Bild, das Schwarz zum Bildinhalt hat. Es ist ein abstraktes Bild.

[5] Ebd.

Als das schwarze Rechteck, das es ist, erinnert das filmische Schwarzbild an Kasimir Malewitschs *Schwarzes Quadrat*, ein Urbild visueller Abstraktion. Es ist abstrakt in dem Sinne, dass es nichts repräsentiert. Nichts ist in ihm zu sehen, das sich auf ein Außerhalb des Bildes bezieht. Selbstverständlich gibt es das erwähnte Schwarzbild im Spielfilm, das etwa für zeitliche Sprünge in der Handlung steht, doch dieser Sinnbezug ergibt sich aus dem Erzählfluss, den das Schwarzbild unterbricht, aus seinem Kontext – so wie der Bezug zu religiösen Bildpraktiken nicht durch Malewitschs Gemälde als solchem hergestellt wird, sondern durch den Ausstellungskontext bei seiner ersten Präsentation im Jahr 1915 in Sankt Petersburg, bei der das Gemälde in einer Ecke des Raums hing, am höchsten Punkt, leicht nach unten geneigt, wie eine Ikone.

Im Gegensatz zum Schwarzbild des Films tritt uns Malewitschs Quadrat nicht als vollständig schwarze Leinwand entgegen, sondern als schwarzes Viereck auf weißem Grund. So ist dann auch das passendere malerische Äquivalent zum filmischen Schwarzbild nicht Malewitschs schwarzes, sondern sein *Weißes Quadrat* aus dem Jahr 1919: ein weißes Rechteck auf einem ebenfalls weißen, aber in einem anderen Ton gehaltenen Grund. Es erinnert an die Leinwand des Malers in ihrem rohen, unbearbeiteten Zustand, bevor sich darauf ein Bild eingeschrieben hat. Damit entspricht es der schwarzen Leinwand im Kino, der medialen Oberfläche im Ausgangszustand, als das Licht bereits verlöscht, aber der Film noch nicht angelaufen ist. Es bezeichnet den *unmarked state* des Mediums, bevor die medialen Zeichen darauf erscheinen – das leerlaufende Medium, das Medium ohne Botschaft, in einem Zustand, für den noch mehr als sonst Marshall McLuhans Diktum gilt: »The medium is the message.« Wenn das Schwarzbild eine Botschaft hat, dann ist das Medium seine Botschaft. Man kann auch sagen, das Schwarzbild als abstraktes Bild ist ein Bild der Erstmaterie des filmischen Mediums. So argumentiert Richard Misek in seinem Videoessay *The Black Screen*: »Leibniz referred to the underlying element of all substances as primary matter. For him, primary matter is what gives the universe its unity. Cinema's primary matter is black.«[6]

[6] Richard Misek, The Black Screen, in: Journal of Videographic Film & Moving Image Studies 4.2a (2017), http://mediacommons.org/intransition/2017/06/01/black-screen (28.01.2020).

3. Die doppelte Referenz des Schwarzbilds

Wenn uns in den weißen Leinwänden der Malerei und den schwarzen Leinwänden des Films das Medium in seinem *unmarked state* vor Augen tritt, dann könnte umgekehrt gesagt werden, dass im schwarzen Rechteck das Medium der Malerei im überdeterminierten Zustand erscheint. Denn man kann Malewitschs *Schwarzes Quadrat* auch als Endresultat einer Prozedur interpretieren, bei der alle möglichen Zeichen der Malerei übereinandergelegt wurden – so wie es in Honoré de Balzacs Erzählung *Le Chef-d'œuvre inconnu*/*Das unbekannte Meisterwerk* der Altmeister Frenhofer tut, der an dem titelgebenden Gemälde zehn Jahre arbeitet, Farbschicht um Farbschicht hinzufügt, bis irgendwann nichts mehr zu erkennen ist. Im Gegensatz dazu generiert das kinematografische Medium im überdeterminierten Zustand, zumindest wenn man es mit der Fotografie verschaltet, weiße Rechtecke, wie man sie in den Fotos der Serie *Theatres* von Hiroshi Sugimoto aus dem Jahr 1978 sieht.[7] Sugimoto hat seine Fotokamera in alten amerikanischen Lichtspielhäusern aufgebaut und eine extrem lange Belichtungszeit von etwa zwei Stunden gewählt, während der jeweils ein kompletter Film projiziert wurde. Auf den Fotos ist an der Stelle der Projektionsleinwand ein weißes Rechteck zu sehen – das Ergebnis der Überlagerung aller einzelnen Kader eines Films, das, was herauskommt, wenn man einen Film von Anfang bis Ende fotografiert. Das Foto eines Films ist ein weißes Rechteck. Und so strahlend schön und jungfräulich dieses Weiß auf Sugimotos Fotos scheinen mag, es ist nicht das Bild eines Mediums im Zustand des *unmarked state*, das unendliche Möglichkeiten der Zeichengenerierung bietet, sondern das Bild eines Mediums, das sich durch die Addition seiner unzähligen Möglichkeiten verschlossen hat, auf dessen Oberfläche nichts mehr zur Erscheinung gebracht werden kann. Das Schwarzbild hingegen ist maximal offen, es gibt nichts filmisch Vorstellbares, für dessen Erscheinung es nicht zum Ausgangspunkt werden könnte. Es beinhaltet damit auch ein cineastisches Glücksversprechen.

Diesem Glücksversprechen steht das Unheimliche, Bedrohliche gegenüber, das mit der Schwärze assoziiert ist. Wenn der Film dieses Unheimliche ausspielt, dann fällt es in gewisser Weise auf sein eigenes Medium zurück. So kann das partielle Schwarzbild in *Nosferatu* wie gesagt unter anderem gelesen werden als Repräsentation eines Abschnitts des fiktionalen Raums, aus dem der Vampir hervortritt, aber eben auch als Verweis auf die Medialität des Films. Es wird durch

[7] http://www.sugimotohiroshi.com/new-page-7 (17.02.2020).

eine bläulich-weiße Mauer umfasst, die wiederum von einer weiteren schwarzen Fläche umschlossen wird, wodurch die Rahmung der Kinoleinwand innerhalb des Filmbildes reproduziert wird – wenn auch nicht geometrisch korrekt, da das partielle Schwarzbild, das den dunklen Torbogen darstellt, kein Rechteck ist. Trotzdem wird es, spätestens wenn Orlok völlig unvermittelt in ihm auftaucht, zum übernatürlichen Pendant der Kinoleinwand, auf der wie aus dem Nichts künstliche aber lebensecht wirkende Gestalten erscheinen. Dem partiellen Schwarzbild in *Nosferatu* kann somit eine doppelte Referenz zugesprochen werden: Es verweist auf etwas innerhalb der fiktiven Welt des Films, auf einen düsteren Winkel in Orloks Schloss, aber auch auf das Medium, in dem diese Welt zur Erscheinung gebracht wird, und das den Zuschauern dadurch ebenfalls unheimlich werden kann.

Eine solche doppelte Referenz kennzeichnet nicht nur das partielle, sondern auch das vollständige Schwarzbild, gerade auch im Horrorfilm. Zahlreich sind dort die Szenen, in denen die Kamera in einen düsteren Bereich der fiktionalen Welt eindringt, oft in einen Keller oder eine Grabstätte, und das Bild wird dann zumindest für einige Sekunden komplett schwarz. In solchen Fällen ist das Schwarzbild zunächst einmal ein repräsentationales Bild, das uns die Dunkelheit im diegetischen Raum zeigt. Es bleibt aber zugleich auch ein abstraktes Bild, das auf sein Medium verweist. Am deutlichsten wird das, wenn man den Film in einem Kino oder einem anderen abgedunkelten Raum sieht: Man wird dann nicht nur durch die Unheimlichkeit der Dunkelheit des fiktionalen Raums affiziert, den die Kamera zusammen mit den Filmfiguren betritt und in dem mutmaßlich gefährliche Kreaturen lauern; man findet sich darüber hinaus auch selbst in einem dunklen Raum wieder, in dem die einzig verbliebene Lichtquelle, die Leinwand oder der Bildschirm, nicht mehr scheint und der so zum Nicht-Raum wird. »When the screen goes black, my room disappears«, heißt es in Miseks Videoessay. Für einen Moment werden nicht nur die fiktionalen Figuren, sondern auch die Zuschauer in eine potentiell unheimliche Situation gebracht – durch das Schwarzbild, das als repräsentationales Bild die Dunkelheit im diegetischen Raum repräsentiert, als abstraktes Bild aber einfach auf der medialen Oberfläche die Manifestation des Leerlaufs des darunterliegenden Mediums ist. Wie beim *black screen of death* auf dem Computermonitor hat auch dieses Schwarzbild mit der Unheimlichkeit eines Mediums zu tun, das sein Kerngeschäft – welches beim Film zunächst einmal darin besteht, Licht auf eine

beziehungsweise von einer Fläche scheinen zu lassen – kurzzeitig ausgesetzt hat.

4. *Leviathan* und *Moby-Dick*

In dem Potential des Schwarzbilds, abstraktes und repräsentationales Bild zugleich zu sein, realisiert sich das »Spiel von materialer Gegenständlichkeit und unaufhörlicher Semiotisierung«, das der Film für Gertrud Koch »mit uns treibt« – wodurch er uns »das Verhältnis selbst vor Augen« stellt, »das wir als denkende und sehende Wesen zur Welt einnehmen«. Als mustergültige Manifestation dieser Dynamik nennt Koch dann auch den Schwarzfilm, »der mal als unbestimmter narrativer Raum, der alle und keinen Raum enthalten kann, mal als monochrome Farbfläche erfahren werden kann«.[8]

Eines der bemerkenswertesten Beispiele für diese Dialektik aus den vergangenen Jahren findet sich am Anfang des auch ansonsten bemerkenswerten *Leviathan* von Lucien Castaing-Taylor und Verena Paravel aus dem Jahr 2012. Es dauert mehrere Minuten, bis sich in dem Schwarzbild, mit dem der Film anhebt, und den schemenhaften Umrissen, die sich zaghaft darauf einzuschreiben beginnen, etwas zu erkennen ist. Erst nach und nach werden die zunächst abstrakt wirkenden optischen Gestalten zum Mittel filmischer Repräsentation und geben preis, wo sich die Kamera befindet: auf einem Fischkutter auf hoher See, nachts, als gerade die Netze eingeholt werden. Vollständig klar wird das erst, als die unscharfen visuellen Formen, die anfangs nur in kleinen Teilbereichen des Schwarzbilds immer wieder von Neuem erscheinen und verschwinden, das Schwarzbild schließlich vollkommen überdecken und als Schiffsketten, Kräne, Seemänner in Regenmänteln und dergleichen erkennbar werden.

Der Gegensatz von Abstraktion und Repräsentation wird während des gesamten Films präsent bleiben und am Ende, nach dem Abspann, ein letztes Mal wiederkehren als Schwarzbild, das lange ausgekostet und lediglich von einigen Möwen überlagert wird, die darin als weiße Punkte herumschwirren. Am Anfang von *Leviathan* wird diese visuelle Dialektik noch dadurch unterstrichen, dass sie sich deutlich von der Tonspur abhebt. Denn die akustischen Zeichen, mit denen der Film beginnt, können relativ schnell zugeordnet werden: das Rauschen der Wellen und des Windes, der metallisch klirrende Lärm der Maschinen an Deck des Schiffs. Das Bild indes kippt

[8] Gertrud Koch, Die Wiederkehr der Illusion. Der Film und die Kunst der Gegenwart, Frankfurt a.M. 2016, 74.

auch im weiteren Verlauf der 20-minütigen Anfangssequenz immer wieder mal kurzzeitig ins Schwarzbild zurück. Dies wird auch für unsichtbare Schnitte genutzt, die dazu beitragen, die hypnotische Qualität des Films zu etablieren, der den Anschein erweckt, einen fortlaufenden Bewusstseinsstrom zu zeigen. Es ist der Bewusstseinsstrom eines Hybridwesens, zu dem der Fischkutter mit seinen Seilwinden, Ketten und Kränen und die menschliche Besatzung verschmelzen – und das durch den Titel und das einleitende Zitat aus dem Buch Hiob mit einem alttestamentarischen Seeungeheuer identifiziert wird: dem Leviathan. In Paravels und Castaing-Taylors Film wird dieser technomythologisch umgedeutet. Hier ist er eine Kreatur, die der industrielle Fischfang gebiert. Sie schwimmt durch den Ozean, sie atmet: Motoren werden angeworfen und pusten Abgase in die Luft. Sie verschlingt die Meeresbewohner: Netze voller Fische werden eingeholt. Sie verdaut: die Fische werden an Deck zerlegt. Sie scheidet aus: Fischabfälle und blutrotes Abwasser fließen zurück ins Meer.

Das Schiff, auf dem *Leviathan* gedreht wurde, operiert von New Bedford in Massachusetts aus, an dem auch die Handlung von Herman Melvilles *Moby-Dick* beginnt. Am Anfang des Romans kommt der Erzähler Ishmael in der Hafenstadt an und macht sich auf die Suche nach einer Unterkunft. Es ist bereits Nacht, und so wie die erste Einstellung von *Leviathan* das Schwarzbild ist, finden sich auf den ersten Seiten von *Moby-Dick* immer wieder Beschreibungen von Dunkelheit und Schwärze: Von »blocks of blackness, not houses« sieht Ishmael sich umgeben, während er durch die düsteren Straßen wandert, »and here and there a candle, like a candle moving about in a tomb«;[9] als er in einen afroamerikanischen Gottesdienst gerät, blickt er in »a hundred black faces«, wie er in einer von rassistischen Untertönen nicht freien Passage berichtet, während der Prediger über »the blackness of darkness« spricht;[10] und die ausführliche Beschreibung des Spouter-Inn, jener heruntergekommenen Herberge, in der Ishmael sich schließlich einquartiert, hebt am Anfang des dritten Kapitels an mit der über eine Seite sich hinziehenden Beschreibung eines übergroßen Ölgemäldes, das neben dem Eingang des schäbigen Etablissements hängt und das »so thoroughly besmoked, and every way defaced« ist,[11] dass sich sein Motiv erst nach längerer und wiederholter Betrachtung erschließt. Das Gemälde ist im Lauf der Jahre so stark gedunkelt, das in ihm erst nach und nach einzelne

[9] Hermann Melville, Moby-Dick; or, The Whale [1851], Oxford/New York 1988, 8.
[10] Ebd.
[11] Ebd., 10.

Objekte auszumachen sind, ähnlich wie im Film *Leviathan* erst nach und nach visuelle Formen im anfänglichen Schwarzbild auftauchen. Doch selbst dann bleibt Schwärze sein zentraler Gegenstand: Was Ishmael fesselt ist »a […] black mass of something hovering in the centre of the picture«. Und so wie die Zuschauer am Anfang von *Leviathan* die zunächst abstrakt scheinenden Bildelemente erst nach einiger Zeit als etwas entschlüsseln können, das auf ein Außerhalb des Bildes verweist, kann auch Ishmael die schwarze Masse erst allmählich mit einer Referenz versehen: »But stop; does it not bear a faint resemblance to a gigantic fish? even the great leviathan himself?«[12] Der schwarze Fleck stellt einen riesigen Wal dar, gejagt von einem Walfängerschiff. Das Tier wird vom Erzähler mit dem Leviathan aus dem Alten Testament identifiziert, ebenso wie der Pottwal, dem Ishmael in der Crew des Kapitän Ahab hinterherjagen wird. Im Spouter-Inn wird das Ungetüm für ihn erst nach langem Betrachten des Gemäldes sichtbar. Auch der Leviathan des Films, das Hybridwesen aus industriellem Fischkutter und Besatzung, schält sich erst nach längerem Winden aus dem Schwarzbild heraus. Dabei kehrt der Film die Perspektive des Romans auf bemerkenswerte Weise um: Bei Melville ist der Wal das Ungeheuer, das die gesamte Crew des Walfangschiffs bis auf den Erzähler zu Tode bringt; bei Castaing-Taylor und Paravel sind Schiff und Besatzung das Monster.

5. Angst und Furcht

Mit Hans Blumenberg kann man den Leviathan als eine Figur des Anderen begreifen: Ihre anthropologische Funktion besteht darin, in der Fiktion des Mythos an die Stelle einer realen Totalität zu treten, mit der die menschliche Kultur etwa in Form der Naturgewalten konfrontiert ist. In diesem Fall ist die Urgewalt der Meere *das* Andere, welches durch *den* Anderen, den Leviathan adressierbar gemacht beziehungsweise, wie Blumenberg formuliert, »interpretiert«, »erschlossen«, »besetzt« wird.[13] Er knüpft hier an Søren Kierkegaards Unterscheidung zwischen gegenstandsloser Angst und objektbezogener Furcht an, die für den modernen Angstbegriff so grundlegend ist:[14] Dort, wo der Mensch der rohen Natur ausgesetzt ist – in unserem Beispiel der Bedrohung durch den Ozean –, erlebt er eine Situation der Angst; die Gefahr, mit der er sich konfrontiert

[12] Ebd., 11.
[13] Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. ²1981, 28–29.
[14] Søren Kierkegaard, Der Begriff Angst [1844], Hamburg 1984.

sieht, ist objektlos, insofern ihre Ausdehnung unüberschaubar, ihr Ursprung unbekannt, ihre Funktionsweise unverständlich, ihr Sinn rätselhaft bleibt. Die Erfindung des Leviathans als einer Figur, auf die diese Bedrohung projiziert werden kann, löst die Angstsituation in einem Furchtszenario auf. Man kann sie mit Blumenberg als »Kunstgriff« verstehen, der eine »Erklärung für das Unerklärliche«, eine »Benennung für das Unnennbare« liefert und auf diese Weise Angst zu Furcht »rationalisiert«.[15]

Sowohl *Moby-Dick* als auch *Leviathan* präsentieren zunächst einmal Furchtszenarien. Sie erzählen keineswegs von ungegenständlichen Bedrohungen – Melvilles Wal und Paravels und Castaing-Taylors Fischkutter sind klar definierte Furchtobjekte. Der Ursprung der Gefahr kann benannt werden, doch indem »Leviathan« als mythologischer Signifikant eingeführt wird, wird sie überhöht und zu einem Angstphänomen umcodiert: Der Wal, der riesig genug ist, um ganze Schiffsbesatzungen ins Verderben zu reißen, ist nicht mehr einfach nur ein Meeressäugetier, sondern die monströse Manifestation einer dunklen Macht; der industrialisierte Fischfang, der die Bewohner des Ozeans verschlingt, wird zum die Weltmeere umspannenden Pandämonium. Was zunächst einfach nur die – in der sicheren Distanz der literarischen beziehungsweise filmischen Fiktion erlebte – Furcht vor einer klar umgrenzten Bedrohung darstellt, wird zur unheimlichen Angst vor etwas, das rätselhaft und obskur bleibt. Die Rolle, die das Schwarzbild bei dieser Ausweitung von Furcht zu Angst spielt, erlaubt es, das Schwarzbild als Angstbild zu begreifen.

Die Dynamik von Furcht und Angst wohnt Horrormotiven im Film ganz allgemein inne. In einer Untersuchung über die von Bildmedien hervorgerufenen Bedrohungsaffekte und ihrer Verarbeitung im Film habe ich versucht zu zeigen, dass der schwerer zu fassende Pol dieser Dynamik, das heißt die Angst, dabei als »mediale Angst« lesbar wird: ein Unheimliches, das mit dem Medium selbst in Verbindung steht. Kurz gesagt wird Furcht im Horrorfilm durch das Monster hervorgerufen, Angst durch das Medium, in dem es zur Erscheinung kommt.[16] Selbstverständlich sind Furcht und Angst dabei nicht, wie etwa letztere bei Kierkegaard, als eine existentielle, die *condition humaine* überschattende, sondern als ästhetische Erfahrung zu begreifen, die gesucht und genossen werden kann. Das Begriffspaar »Angst« und »Furcht« ermöglicht es, innerhalb dieser Erfahrung zwei Ebenen analytisch voneinander zu unterscheiden,

[15] Blumenberg, Arbeit am Mythos, 11.

[16] Florian Leitner, Medienhorror. Mediale Angst im Film, Paderborn 2017, 40. Für weitere Beispiele zu Schwarzbildern im Film siehe dort 42–43 und 90–92.

die realiter verwoben sind – ebenso wie sich beim Schwarzbild eine repräsentationale Seite, die etwa das Unheimliche eines dunklen Raums in der Filmrealität evoziert, unterscheiden lässt von einer abstrakten Seite, durch die das Unheimliche eines leerlaufenden Mediums ins Spiel kommt. Die Hypothese, auf welche die vorangegangenen Überlegungen hinauslaufen, lautet, dass durch die Gegenstandslosigkeit, die die abstrakte Seite des Schwarzbilds auszeichnet, die eingangs beschworene Familienähnlichkeit des Schwarzbilds zu Angstphänomenen hergestellt wird: Wenn Blumenberg die Angst als »Intentionalität des *Bewusstseins* ohne Gegenstand«[17] versteht, dann ist sie strukturanalog zum Schwarzbild als abstraktem Bild, das als Intentionalität des *Mediums* ohne Gegenstand beschrieben werden kann. Nicht umsonst spricht Malewitsch im Zusammenhang seines *Schwarzen Quadrats* von einer »gegenstandslosen Empfindung« und hält fest: »Es war dies kein ›leeres Quadrat‹, was ich ausgestellt hatte, sondern die Empfindung der Gegenstandslosigkeit.«[18]

Um tatsächlich das Schwarzbild selbst als Angstphänomen zu begreifen, darf die Intentionalität ohne Gegenstand nicht wie bei Blumenberg als Bewusstseinsprozess aufgefasst werden, sondern muss als Aspekt einer optomechanischen (oder -digitalen), medientechnischen Operation verstanden werden, der gleichzeitig eine Form des Denkens konstituiert. Man könnte dieses als ästhetisches Denken konzeptualisieren, so wie Dieter Mersch es beschreibt – der sein Argument ausgerechnet am Beispiel Malewitschs illustriert:

»Was ist ein Bild? Handelt es sich notwendig um eine Abbildung, um die Darstellung einer Figur oder Szene, oder lediglich um ein gerahmtes Ding, das alles Mögliche *sichtbar machen* kann, sogar die Nichtigkeit eines schwarzen Grundes? Man wende sich in diesem Fall an Kasimir Malewitschs *Schwarzes Quadrat auf weißem Grund* […]: Es *ist* ein Bild und doch lässt es im Unbestimmten, ob es ein schwarzes Quadrat auf weißem Grund oder einen weißen Rahmen auf schwarzem Grund zeigt.«[19]

Die beiden unterschiedlichen Lesarten sind nicht vereinbar, und so kommt das Gemälde einem nie stillzustellenden Prozess des Denkens gleich, einer unabschließbaren »De-Synthese«, die sich nicht auf ein letztgültiges Urteil festklopfen lässt, welches mit den Kategorien wahr oder falsch bewertet werden könnte. Das *Schwarze Quadrat* bildet für Mersch die »Synthesis« dieser De-Synthese, und

[17] Blumenberg, Arbeit am Mythos, 10 [Hervorhebung des Vf.].
[18] Kasimir Malewitsch, Die gegenstandslose Welt [1927], Mainz/Berlin 1986, 66.
[19] Dieter Mersch, Nichtpropositionalität und ästhetisches Denken [2013], http://www.dieter-mersch.de/Texte/PDF-s/ (21.12.2019), 8.

eine solche Synthesis ist es, die das ästhetische Denken performiert. Es ist ein Denken ohne Begriffe, das sich nicht in einer konkreten Aussage zusammenfassen lässt – obwohl es in einem konkreten Gegenstand, in diesem Fall dem schwarzen Quadrat auf weißem Grund, lokalisiert ist und sich autoreflexiv auf dieses selbst richtet, das heißt obwohl es eine Intentionalität besitzt. Diese stellt insofern eine Intentionalität ohne Gegenstand dar, als es sich bei ihr – als Synthesis der De-Synthese – um ein Denken handelt, das auf keinen Begriff kommt.

Auch das Schwarzbild im Film, nicht zuletzt in seinem Oszillieren zwischen Abstraktion und Repräsentation, kann man als Schauplatz einer De-Synthese begreifen, an dem aber doch insofern eine Synthesis geleistet wird, als er der De-Synthese einen Ort, eine Szene gibt. Das Schwarzbild ist in dieser Hinsicht eine Szene, in der Angst im Modus des Ästhetischen gedacht wird.

– Dr. Florian Leitner ist Leiter des Medientheaters am Institut für Musikwissenschaft und Medienwissenschaft der Humboldt-Universität zu Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte umfassen die Rolle von Angstaffekten in der Medienkultur, das Verhältnis von Medienperformance und Film sowie Theorien und mediale Ästhetiken der Bewegung.