

ZENTRUM SENIORENSTUDIUM LMU

Vortragszyklus (Ringvorlesung)

Autor: Prof. Dr. Gunther Wenz, Professor für systematische
Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der
LMU München

Titel: „Der Begriff Angst“. Eine Erinnerung an Sören Kierkegaard
(1813 – 1855)

Datum: Juni 2006

„Der Begriff Angst“

Eine Erinnerung an Sören Kierkegaard (1813 – 1855)

von Prof. Dr. Gunther Wenz

Wer sich fürchtet, hat in der Regel einen äußeren Grund dazu, der sich aufklären und benennen lässt. Man hat Furcht vor etwas Bestimmtem. Dagegen lässt sich nach Kräften angehen. Was im Innersten des Herzens ängstigt, ist hingegen häufig nicht mit vergleichbarer Deutlichkeit zu sagen. Es ist im Gegenteil so, dass sich Angst nicht selten in einen Nebel des Undurchschaubaren und Unfassbaren hüllt. Ist die alltägliche Lebenswelt ein Hort der Gewohnheit, stellt sich mit der Angst mehr oder minder plötzlich das Gefühl des Unheimlichen ein. Der Geängstigte tappt im Dunkeln und sein Dasein verdüstert sich, ohne dass er etwas dagegen tun könnte. Denn er weiß nicht zu sagen, wovor er sich eigentlich ängstigt. Es ist nicht etwas, sondern nichts, das unbestimmte Nichts, was ihn ängstigt. Das macht mutlos.

Angst hat die Tendenz, zur Verzweiflung zu treiben. Während sich mit dem Zweifel an diesem oder jenem gut leben lässt, gerät in der Verzweiflung der Grund des Seins ins Wanken; alles droht, ins Bodenlose zu versinken. Angst ist abgründig und steht in Gefahr, sich selbst zu verfallen. Verbindet sich mit Skepsis nicht selten das Gefühl souveräner Überlegenheit insbesondere dort, wo sie akademisch gepflegt wird, vergeht im Falle verzweifelter Angst jede Form von Souveränität, und mit dem Sinn der Bejahung schwindet zugleich derjenige zweifelnder Verneinung dahin. Ob ja oder nein, ob Affirmation oder Negation: in der Angst und in der Verzweiflung kollabieren alle denkbaren Alternativen, um im Sog nihilistischer Sinnlosigkeit unterzugehen.

Furcht und Angst

Angst, so wurde gesagt, ist das zur Verzweiflung treibende Innewerden möglichen Nichtseins. Die Anlässe, des drohenden Nichts gewahr zu werden, können vielfältig sein. Angst kann sich unvermittelt oder auf eine durch erkennbare innere oder äußere Krisen vermittelte Weise einstellen: doch ist sie stets ein Krisenphänomen der eigenen Art, das sich von Furchtanwandlungen charakteristisch unterscheidet. Zwar lassen sich Angst und Furcht lebensweltlich nur in Grenzfällen separieren, weil Furcht realiter häufig in Angst übergeht und Angst nicht selten Furchtmomente beinhaltet. Dennoch ist es phänomenentsprechend, zwischen beiden begrifflich zu differenzieren: Furcht ist auf einen bestimmten äußeren Gegenstand bezogen, Angst hingegen ist von selbstbezüglicher Art und kann sich subjektiv auch ohne objektiven Grund zur Furcht einstellen. Angst ist, wenn man so will, grundlos; gerade darin besteht ihre

Abgründigkeit. Angstlose Furcht ist kaum denkbar; Angst ohne Grund zur Furcht hingegen ist ein unleugbares Daseinsphänomen.

Unter den Analysen furchtunterschiedener Angst, die zum Verzweifeln treibt, nimmt Sören Kierkegaards Werk „Der Begriff Angst“ von 1844 eine hervorragende Stellung ein. Dabei darf der Titel nicht missverstanden werden: Der Begriff Angst benennt ein Daseinsphänomen, dessen existentiales Wesen durch verallgemeinerndes Denken nicht wirklich zu erfassen ist. Die Allgemeinheit des Begriffs stößt am Phänomen der Angst auf eine Grenze, die seine Verallgemeinerungsfähigkeit nicht nur äußerlich, sondern von innen her beschränkt, da in der Angst dem Denken das Unbegreifliche in der Gestalt der Unbegreiflichkeit seiner selbst begegnet. Denken und Begreifen sind auf Allgemeinheit ausgerichtet. Die Besonderheit der Angst ist aber von inkommensurabler Singularität, sofern sie am Einzelnen haftet, dessen Individualität sich dem Begriff gerade dort entzieht, wo der Einzelne sich ängstigt. Das Phänomen der Angst zwingt dazu, die Kategorie des Einzelnen streng zu fassen. Die Einzelheit des Einzelnen lässt sich nicht zum Moment eines Allgemeinbegriffs herabsetzen; der Einzelne ist, was er ist, in der unvergleichlichen Weise eines *singulare tantum*.

Die Angst beweist dies: sie ist nicht allgemeiner Natur dergestalt, dass sie sich begrifflich unter Absehung ihrer unverwechselbaren Bindung an denjenigen erfassen lässt, der von ihr ergriffen ist. Was Angst ist, weiß nur und vermag nur zu wissen, wer sich ängstigt, wobei hinzuzufügen ist, dass das Wissen um die Angst diese nicht zu bewältigen vermag, weil sich deren Grund dem Begreifen auf abgründige Weise entzieht. In der Angst tut sich auch und gerade für das Begreifen ein Abgrund auf, dem das Denken selbst zu verfallen droht. Wenn Kierkegaard daher vom *Begriff* der Angst spricht, ist das zunächst nichts anderes als eine terminologische Formalität, die nicht darüber hinwegtäuschen darf, dass das materiale Wesen der Angst durchaus unbegreiflich ist.

Unbegreifliches Nichts

Angst ist das Gewährwerden drohenden Vergehens des Grundes von Selbst und Welt im Nichts. Als spezifische Weise des Inneseins entzieht sich die Besonderheit des Angstphänomens der Generalität allgemeinen Begreifens. Es ist ein Phänomen von singulärer Einzelheit. Durch Denken allein ist dem Geängstigten nicht zu helfen. Denn seine ureigene Angst entzieht sich begrifflicher Vermittlung ebenso wie möglicher Bewältigung durch moralische Willensappelle. Unbeschadet der Tatsache, dass Angst von menscheitsgeschichtlicher Bedeutung, ist, weiß sich der Einzelne in ihr ganz auf sich selbst gestellt – jedoch so, dass ihm der beständige Grund seiner selbst nicht nur zweifelhaft, sondern als ins Bodenlose dahinsinkend, als schlechterdings nichtig erscheint. Die Analyse von Phänomenen wie Angst und Verzweiflung wurde für Kierkegaard daher zu einem wesentlichen Motiv, sich von den philosophischen Systemen gedanklicher Totalvermittlung abzusetzen und zu einem Initiator dessen zu

werden, was Existenzphilosophie genannt hat. Die Auseinandersetzung mit Hegel, welche das Werk über den „Begriff der Angst“ von Anfang an durchzieht, ist dafür in hohem Maße signifikant.

Dem Angstphänomen ist systematisch nicht wirklich beizukommen. Es kann daher nicht überraschen, dass Kierkegaards „Begriff der Angst“ nach keiner strengen Begriffssystematik geordnet ist. Systematisch klar ist zunächst nur der Gesamtzweck, auf den das Werk angelegt ist, nämlich eine, wie es im Untertitel heißt, „schlichte psychologisch-hinweisende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde zu geben“. Auf dieses Ziel hin ist, wie sich unschwer sehen lässt, die Gliederung des Gesamtwerkes in fünf Kapitel angelegt. Kierkegaard hat den Text knapp dreißigjährig unter dem Pseudonym Vigilius Haufniensis erscheinen lassen. Offenbar wollte er seiner Heimatstadt mit der Angstschrift einen geheimen Wächterdienst leisten.

Vigilius Haufniensis

Sören Aabye Kierkegaard wurde am 5. Mai 1813 in Kopenhagen als Sohn eines Wollwarenhändlers geboren. Er starb daselbst am 11. November 1855, nachdem er im Monat zuvor vom Streit um sein Werk und seine Person erschöpft auf offener Straße zusammengebrochen war. Als Inschrift seines Grabes hatte er lange Zeit die Wendung „Jener Einzelne“ erwogen. Dies mag als Hinweis darauf verstanden sein, dass Kierkegaards Werk mit der Individualität seines Autors aufs engste verbunden ist. Von seinen Geschwistern wurde Sören wegen früher Neigung zu spitzen Bemerkungen „Gabel“ genannt. Neben sarkastischen Wesenszügen machte sich indes bereits in jungem Alter ein ausgeprägter Hang zur Melancholie und Schwermut geltend. Familiäre Ursachen und unerwartete Todesfälle unter Freunden und Bekannten waren dafür zumindest mitverantwortlich. Auf dem Vater lastete nach dessen eigenen Bekunden von Kindheit an die drückende Schuld einer Gottesverfluchung. Schon als Heranwachsender sah sich Sören Kierkegaard daher von einer Atmosphäre stiller Verzweiflung umgeben, die ihn lebenslang begleitete.

Entscheidende geistige Anstöße empfing der Theologiestudent, der sich zu Zeiten mehr zur Philosophie und zur Ästhetik hingezogen fühlte, durch den wenig älteren Hans Larsen Martensen, der Kierkegaard mit Schleiermacher und mit den Systemen des Deutschen Idealismus bekannt machte. Kierkegaards kritisches Interesse galt insbesondere Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Nach Abschluss seiner Dissertation „Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates“ reiste er nach Berlin, um Schelling zu hören. Doch hielt sich die Begeisterung über die Philosophie der Mythologie und Offenbarung, mit welcher der späte Schelling den verbreitenden Hegelianismus zu bekämpfen suchte, in engen Grenzen.

Ein Kapitel für sich ist die traurige Geschichte der Ver- und Entlobung mit Regine Ohlsen. Seine Skrupulanz machte Kierkegaard indes nicht nur in Liebesdingen zu schaffen. Auch als Schriftsteller hatte er beständig gegen sie anzukämpfen.

Nichtsdestoweniger brachte er sein erstes großes, in seiner Art epochales Werk „Entweder – Oder“, das 1843 pseudonym erschien, in weniger als einem Jahr zu Papier. Die Alternative, vor die der Titel steht, ist durch den Gegensatz einer ästhetischen und einer ethischen Denkungsart und Lebensweise bezeichnet. Diese Thematik bestimmt auch andere Schriften Kierkegaards, von denen nur noch wenige genannt werden sollen: „Furcht und Zittern“, „Die Wiederholung“, „Philosophische Brocken“, „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken“ sowie erbauliche Reden unterschiedlichen Inhalts etc. Als Zusatzlektüre zu der Schrift über den Begriff Angst empfehlen sich die beiden Werke „Die Krankheit zum Tode“ und „Einübung im Christentum“. Sie sind 1848 bzw. 1850 unter dem Pseudonym Anticlimacus erschienen. Eine Bilanz seines Schaffens zog Kierkegaard in den letzten beiden Veröffentlichungen „Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller“ und „Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen“ von 1851.

Schwindel der Freiheit

Angst, so wurde unter Bezug auf die einschlägige Kierkegaardschrift von 1844 gesagt, ist kein äußerliches, sondern ein innerliches Phänomen, das nur bei Entitäten auftritt, die ihrer selbst inne werden. Bewusstloses Sein kennt keine Angst. In ihrer entwickelten Form tritt Angst erst bei Wesenheiten auf, die ihrer selbst bewusst sind, ohne reiner Geist zu sein. Menschen ängstigen sich. Da sie weder bloße Tiere noch körperlose Engel sind, stehen Menschen vor der Aufgabe, sich selbst als die geistige Synthese ihres sinnlichen Leibes und ihrer die Schranken des Raumes und der Zeit transzendierenden Seele zu vollziehen und unter endlichen Bedingungen ihre unendliche Bestimmung zu realisieren. Dies macht ihnen Angst. Kierkegaard vergleicht die Angst mit dem Schwindel, der überhand nimmt, wenn das Auge abgründiger Tiefen gewahr wird, die jeden Halt entziehen.

Angst, so könnte man meinen, macht unfrei. Gleichwohl ist sie nach Kierkegaard ein Phänomen, das sich nur bei Wesen einstellt, die zur Freiheit bestimmt sind. Freiheit ist ihrem formalen Begriff zufolge die Möglichkeit zu allem Möglichen. Nichts Endliches vermag den Drang der Freiheit zu befriedigen. Daraus entwickelt sich ein Sog, alle Möglichkeiten der Freiheit im grundlosen Nichts zu erschöpfen. In der Angst ist dieser Drang manifest. Er treibt die menschliche Freiheit förmlich dazu, sich unmittelbar in sich selbst zu befestigen. Genau damit aber verstrickt sich die menschliche Freiheit in ihre eigene Fänge und verkehrt sich, um, wie Kierkegaard sagt, selbstisch zu werden. Selbstische Freiheit aber ist Sünde. Sünde ist, wie in Übereinstimmung mit der Tradition gesagt wird, nicht nur eine einzelne Tat, die der Wahl des Willens folgt, sondern ein Tatbestand, der das liberum arbitrium, also die Freiheit wählenden Willens selbst betrifft. In ihrem abgründigen Unwesen als peccatum originale ist die Sünde in sich verkehrte Freiheit. Dies zu begreifen, dazu soll die Analyse der Angst einen Anhalt geben.

Um die Funktion, die Kierkegaard seiner Angstanalyse zudenkt, genau zu erfassen, bedarf es einiger Bemerkungen zur traditionellen Lehre vom peccatum originale. Erbsünde wird die Ursünde nicht selten genannt. Diese Terminologie legt es nahe, die Sünde im Wesentlichen als fatales Gattungsgeschick zu begreifen. Doch ist dies eine Fehldeutung, durch welche der Schuldcharakter der Sünde in Abrede gestellt und die Verfehlung des Menschen naturhaft missverstanden wird. Auf ein Missverständnis läuft aber auch die aktualistische Annahme hinaus, welche die Sünde auf einen arbiträren Willensentscheid des Einzelnen zurückführt und infolgedessen nur mit Tatsünden rechnet. Denn durch diese Annahme wird verkannt, dass das Unwesen der Sünde die Freiheit des Menschen an sich selbst betrifft dergestalt, dass bereits die Stellung der Wahl, welche der Wille in Bezug auf Gut und Böse einzunehmen sich die Freiheit nimmt, als verkehrt und sündig zu bezeichnen ist. Um die Aporie zu vermeiden, auf welche die Alternative zwischen einem tendenziell fatalistischen und einem aktualistischen Sündenverständnis angelegt ist, führt Kierkegaard den Begriff der Angst als Zwischenbestimmung ein, um die Lehre vom peccatum originale zwar nicht begrifflich zu deduzieren, wohl aber psychologisch verständlich zu machen. Angst treibt, ohne selbst Sünde zu sein, in diese hinein, wenn ihr nicht jene Hilfe zuteil wird, die allein der Glaube zu ergreifen und zur Gewissheit zu bringen vermag.

Psychologie des Selbstischen

Der Primärzweck von Kierkegaards Schrift „Der Begriff der Angst“ besteht ihrem Untertitel gemäß darin, eine „schlichte psychologisch-hinweisende Überlegung in Richtung auf das Problem der Erbsünde“ zu geben. Die zurückhaltende Formulierung weist darauf hin, dass an eine gedankliche Erklärung des „peccatum originale“ nicht gedacht wird. Der Versuch einer theoretischen Genetisierung der Ursünde wird vielmehr ausdrücklich abgewiesen. Der Fall der Sünde ist sinnvoll nicht zu begreifen, er ereignet sich in vermittlungsloser Unmittelbarkeit. Deshalb ist der Ort ernsthafter hamartiologischer Rede nicht die Metaphysik, welche die Sünde zu einem theoretisch aufhebbaren bzw. aufzuhebenden Begriffsmoment herabsetzt, ohne ihres begriffswidrigen Unwesens wirklich gewahr zu werden. Auch Ethik und Moral sind dem Sündenthema nur bedingt gewachsen, sofern sie zwar Reue zu erzeugen vermögen, die Faktizität der Sünde aber weder erklären noch ihre Schuld beseitigen können. Reue ist für sich genommen keineswegs heilsam; sie endet vielmehr in heilloser Verzweiflung, wenn ihr nicht eine Hilfe von anderwärts zukommt, welche für theoretische und praktische Vernunft nicht erschwinglich und nur religiös zu erfassen ist.

Dies zu bedenken ist das Geschäft der Dogmatik als derjenigen Wissenschaft, die nach Kierkegaard im Unterschied zur Philosophie keine bloße Ideal-, sondern Realwissenschaft ist, welche die Aufgabe hat zu erkennen, was wirklich der Fall ist. Wirklich der Fall ist die schiere Faktizität der Sünde, für die es keinerlei ideellen

Sinngrund gibt, die vielmehr – grundlos in sich gründend – lediglich eine *causa deficiens*, eine Verwirkursache hat. Der Sünde einen sinnvollen Grund zuzudenken, heißt sie zu entschuldigen, was selbst eine Sünde ist. Die Sünde kann daher nur als das in sich Widrige gelten, das – dem Abgrund seiner eigenen Verkehrtheit verfallen – sich zugleich be- und verwirkt. Das Unwesen der Sünde ist vernünftig nicht zu fassen. Was aber die Dogmatik betrifft, so erklärt sie das *peccatum originale*, indem sie es als unverständlicher- und sinnwidrigerweise gegeben voraussetzt – und sonach gerade nicht erklärt! Die Sünde setzt sich in grundlos-abgründiger Weise selbst voraus. Dies ist der Grundsatz dogmatischer Hamartologie. Alles weitere ist der Verkündigung anheimzugeben. „Eigentlich gehört“, sagt Kierkegaard, „die Sünde überhaupt nicht in irgendeine Wissenschaft. Sie ist Gegenstand der Predigt, wo der Einzelne als der Einzelne zum Einzelnen spricht.“ (12)

Einzelner und Gattung

Die traditionelle Dogmatik führt das *peccatum originale* bekanntlich auf den Fall Adams zurück, dessen Ursünde der Menschheitsgattung durch die Generationen hinweg vererbt wurde. Kierkegaard folgt dieser Argumentationslinie nur unter dem Vorbehalt, dass Adam zugleich als Einzelner und als Menschengeschlecht vorgestellt wird: „Er ist er selbst und das Geschlecht.“ (28) Was für Adam gilt, trifft so für jedes menschliche Wesen zu. Er ist Individuum und Repräsentant der Menschheitsgattung in einem. Die Schuld der Ursünde kann also nicht dem Protoplasten allein zugeschoben werden. Alle Sünder sind am Fall der Sünde gleichermaßen schuldig mit dem einzigen Unterschied, dass sich das Sündenquantum im Laufe der Geschichte steigert.

Warum sündigte Adam und mit ihm alle Adamskinder? Diese Frage wird nicht beantwortet, sondern mit dem Hinweis beschieden: „Durch die erste Sünde kam die Sünde in die Welt. Ganz und gar in demselben Sinne gilt es von der ersten Sünde jedes späteren Menschen, dass durch sie die Sünde in die Welt kommt. Dass sie vor Adams erster Sünde nicht da war, ist eine im Verhältnis zur Sünde selbst vollständig zufällige und nicht zur Sache gehörende Reflexion, die durchaus keine Bedeutung und kein Recht hat, Adams Sünde größer oder die erste Sünde irgendeines anderen Menschen kleiner zu machen.“ (29f.) Damit ist erneut klargestellt, dass der Sünde kein sinnvoller Grund zgedacht werden kann und darf. Sie ist in ihrer Faktizität nicht zu leugnen, aber gleichwohl aus Gottes guter Schöpfung nicht deduzierbar.

Die Sünde kam durch die Sünde in die Welt. Sie ist grund- und sinnlose Setzung und tritt, wie Kierkegaard sagt, in der Weise eines qualitativen Sprunges ein, der in seiner Unbegreiflichkeit vernünftig nicht zu fassen ist. Daher erübrigt sich die spekulative Frage, wie aus Unschuld Schuld hervorgehen konnte. Sie ist nach Kierkegaard aus der Perspektive des Zuschauers gestellt und führt den, der sie stellt und zu beantworten sucht, zwangsläufig in die Irre. „Der Unschuldige“, heißt es, „würde niemals darauf kommen, so zu fragen; der Schuldige aber sündigt, wenn er so fragt; denn er möchte in

seiner ästhetischen Neugier ignorieren, dass er selbst die Verschuldung in die Welt gebracht hat, selber die Unschuld durch Schuld verloren hat.“ (36) Genau davon aber ist auszugehen: „jeder Mensch verliert die Unschuld wesentlich auf dieselbe Weise, wie Adam es tat.“ (35) Qualitativ ist mithin die Sünde jedes Menschen der Sünde Adams gleich. Unterschiede gibt es lediglich in quantitativer Hinsicht, insofern die Geschichte des Menschengeschlechts die Sünde vermehrt.

Die Sünde, durch welche die Unschuld verloren geht, ist qualitativer Sprung und in ihrer Faktizität schiere Untat, die sich sinnvoll nicht begreifen lässt. Rechte Erkenntnis der Sünde vollzieht sich allein im Sündenbekenntnis. Allenfalls eine psychologische Ahnung vom Zustandekommen der Sünde, die den „Sprungcharakter“ ihres Falls keineswegs zu beseitigen sucht, lässt sich nach Kierkegaard erlangen. Diese Ahnung vermittelt die Angst. Ihr analytischer Begriff ergibt nach Kierkegaard eine Zwischenbestimmung zwischen Unschuld und Sünde, deren Pointe nachgerade in ihrer unbestimmten Ambivalenz liegt. Wo diese Pointe verfehlt und der qualitative Sprung der Sünde angstanalytisch genetisiert und so um seinen Sprungcharakter gebracht wird, ist alles verfehlt. Wer vom Begriff der Angst mehr erwartet als einen andeutenden Hinweis des Erahmens, wird weniger als nichts, nämlich Verkehrtes und eine Sündenlehre erhalten, die selbst die Sünde befördert, indem sie ihr Eintreten entschuldigt. Noch einmal: die Angst macht die Sünde nicht verständlich, aber sie lässt erahnen, wie es unverständlicher Weise zu ihr kommen konnte.

Träumende Unschuld

Im Naturstadium seiner Entwicklung ist der Mensch nach Kierkegaard unschuldig in dem Sinne, dass er um die Differenz von Gut und Böse nicht weiß. Seine Unschuld ist indifferente Unwissenheit. Solange er in ihr verharrt, befindet sich der Mensch in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit, und der Geist ist lediglich träumend in ihm. Als träumende Unschuld ist der natürliche Mensch einerseits in einem paradiesischen Zustand, andererseits noch nicht zu sich und zu seinem Menschsein gelangt. Diese Auffassung stimmt nach Kierkegaard ganz mit derjenigen der Bibel überein, die Adam und Eva im Stande der Unschuld die Kenntnis des Unterschieds von Gut und Böse abspricht und sie zugleich mit einem geistigen Streben nach bewusstem Wissen und selbstbewusstem Sichwissen versieht. Im paradiesischen Zustand „ist Friede und Ruhe; aber es ist zu gleicher Zeit etwas anderes da, das nicht Unfriede und Streit ist; denn es ist ja nichts da, womit sich streiten ließe. Was ist es denn? Nichts. Welche Wirkung aber hat Nichts? Es gebiert Angst. Das ist das tiefe Geheimnis der Unschuld, dass sie zu gleicher Zeit Angst ist. Träumend projiziert der Geist seine eigene Wirklichkeit, diese Wirklichkeit aber ist Nichts, dieses Nichts aber sieht die Unschuld ständig außerhalb ihrer.“ (41f)

Indem der Mensch aus der träumenden Unschuld unwissender Natur erwacht und zu sich kommt, stellt sich eine Differenz ein, die es geistig zu bewältigen gilt. Diese

Differenz ist mit der Unterscheidung von Selbst und Welt prinzipiell gegeben, die dem Menschen nicht äußerlich, sondern innerlich ist, sofern sein Ich aus Leib und Seele besteht. Der Mensch ist eine leibhaftige Seele. Die Synthese von Leiblichem und Seelischem zu leisten, ist dem Geist aufgetragen, und just in der Bewältigung dieser Aufgabe stellt sich Angst ein. Warum? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich, wenn in Erinnerung gerufen wird, dass Angst ein Phänomen von Wesen ist, die zu selbstbewusster Freiheit und freiem Selbstbewusstsein bestimmt sind.

Im anorganischen und pflanzlichen Bereich, aber auch bei Tieren, deren Verhalten durch bloße Reiz-Reaktions-Mechanismen bestimmt ist, tritt Angst im eigentlichen Sinne nicht auf. Angst ist ein geistiges Phänomen. Es gilt die Devise: „je weniger Geist, desto weniger Angst.“ (42) Angst kommt auf, wenn die Menschenseele der Aufgabe gewahr wird, ihre geistige Bestimmung unter den sinnlichen Bedingungen leibhaften Lebens zu realisieren. Mit dem Erwachen aus der Indifferenz träumender Unschuld und Unwissenheit, die das Naturstadium seiner Existenz ausmacht, geht dem Menschen auf, dass er ein vom Unendlichen herkommendes und auf Unendlichkeit hingeadordnetes und zugleich ein endliches Wesen ist. Nicht dass Endlichkeit an sich selbst ein defizienter Modus des Seins wäre! Der Mensch ist als Geschöpf wesensmäßig dazu bestimmt, gottunterschieden und insofern endlich zu sein. Würde er im gewissen Bewusstsein gottgegründeter Unterschiedenheit von Gott leben und auf diese Weise seiner kreatürlichen Bestimmung entsprechen, wäre seine Endlichkeit kein Defizit, sondern ein Vollendungsdatum.

Analoges ist in Bezug auf die sinnliche Verfassung des Menschen und sein raumzeitliches Dasein in der Welt zu sagen. Sinnlichkeit und Zeitlichkeit sind, wie Kierkegaard ausdrücklich betont, keineswegs in sich verkehrt, sondern gute Schöpfungsausgaben Gottes. Es ist gut, dass wir nicht reine, sondern leibhafte Seelen sind, so wie es gut ist, dass die sinnliche Welt raumzeitlich verfasst und durch Unterschiede gekennzeichnet ist, deren Differenziertheit den Reichtum des Lebens ausmacht, an dem sich der Geist erfreuen kann. Als geistlos, ja als geistwidrig treten Raum und Zeit und die leibhafte Endlichkeitsgestalt unseres sinnlichen Daseins in der Welt erst unter den Bedingungen der Sünde in Erscheinung, welche das Verhältnis von Seele und Körper, welche zu synthetisieren der Mensch bestimmt ist, ebenso verkehrt wie das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit. Indem die Sünde das Endliche an die Stelle des Unendlichen setzt, pervertiert sie die Ordnung der Dinge und verkehrt die Bestimmung des Menschen ins widrige Gegenteil. Doch woher rührt die Sünde und warum tritt sie ein?

Qualitativer Sprung

Kierkegaard wird nicht müde zu betonen, dass die Sünde durch die Sünde in der Weise eines qualitativen, nicht deduzierbaren Sprunges in die Welt kam. Ihr Auftreten ist, weil sinnwidrig, unverständlich und nicht sinnvoll zu erklären. Ebenso wenig kann

es einen verständigen Allgemeinbegriff von Sünde geben. Was Sünde ihrem Unwesen nach ist, weiß und versteht „jeder Mensch einzig und allein aus sich selbst; will er es von einem anderen lernen, so will er es *eo ipso* missverstehen. Die einzige Wissenschaft, die ein bisschen tun kann (sic!), ist die Psychologie, die aber selber einräumt, dass sie keine Erklärung gibt und hierüber hinaus nichts erklären *kann* noch *will*.“ (52)

Die psychologische Analyse der Angst leistet keine Erklärung der Sünde, sondern allenfalls eine Approximation, die annäherungsweise an das keiner Erklärung Zugängliche heranreicht. Der Begriff der Angst ist nicht mehr als eine schöpfungstheologisch-hamartiologische Zwischenbestimmung zweideutigen Charakters. Ist der qualitative Sprung der Sünde eindeutig verkehrt, so befindet sich die Angst noch in der Sphäre der Zweideutigkeit. Ambivalenz ist, wenn man so will, die Grundsignatur ihres Wesens: „wer durch die Angst hindurch schuldig wird, der ist ja unschuldig; denn nicht er selbst, sondern die Angst, eine fremde Macht, ergriff ihn, eine Macht, die er nicht liebte, sondern vor der er sich ängstigte; - und dennoch ist er ja schuldig; denn er versank in der Angst, die er dennoch liebte, indem er sie fürchtete. Es gibt in der Welt nichts Zweideutigeres als das; und deshalb ist diese Erklärung die einzige psychologische, wobei sie aber – um es noch einmal zu wiederholen – niemals auf den Gedanken kommt, die Erklärung sein zu wollen, die den qualitativen Sprung erklärt.“ (43)

Transitorisches Phänomen

Wie ihr eigenes Wesen, so ist auch das Verhältnis der Angst zur Sünde ambivalent. Sie ist noch nicht Sünde, aber sie prädisponiert für sie. Angst ist ein transitorisches Phänomen, dessen Wesen im Übergang begriffen und nur als im Übergang begriffen zu begreifen ist. Würde der Mensch aus der Unwissenheit träumender Unschuld, die ihn mit der extrahumanen Kreatur verbindet, zu rechtem Glaubensbewusstsein kommen und zu der Gewissheit gelangen, dass seine gottunterschiedene Endlichkeit in Gottes Unendlichkeit gründet, so wäre seine Angst bloß momentan und augenblicklich aufgehoben in dem Urvertrauen, dass menschliches Sein in der Zeit in Gott verewigt zu werden bestimmt ist. Der Geist, der ganz in Gott und in ihm allein gründet, vollzieht die kreatürliche Aufgabe der Synthese von Leib und Seele in der Gewissheit, in seiner Gottunterschiedenheit unveräußerlich Gott zuzugehören. Angst kennt dieser Geist nur als aufgehobenes Moment. Entbehrt er hingegen die Gewissheit seines göttlichen Grundes, ergreift ihn sogleich schwindelerregendes Grauen vor der Nichtigkeit all seiner Möglichkeiten, die ihm letztlich grund- und bodenlos erscheinen. Die Angst nimmt die Gestalt drohenden Nichts an, in dessen Abgrund der Geist sich hinabgezogen fühlt. Der Sprung in die Sünde liegt nahe. Ist er vollzogen, geht die Angst in die Sünde

ein, um als der Wille fortzuwirken, sich aus dem Gefühl gottlosen Nihilismus' heraus ganz und allein im Eigenen zu befestigen.

Das Selbstische ist Kierkegaards Name für das Unwesen der Sünde. Selbstisch ist das in sich verkehrte Ich, welches im Durchgang durch die Angst um sich den göttlichen Grund seiner selbst preisgibt, um sich – da ihm Weltliches keinen dauerhaften Halt zu geben verspricht – in verzweifelter Hochmut und hochmütiger Verzweiflung ganz und allein in sich selbst zu gründen und fernerhin alle Selbsttätigkeit auf den rücksichtslosen Erhalt und die Durchsetzung seiner sinnlichen Existenz abzustellen. Nur so meint das selbstische Ich dem drohenden Nichts, vor dem es ängstigt, entgehen zu können. In Wahrheit indes geht das in seiner Sünde verkehrte Ich in seiner Angst unter und richtet sich schuldhaft selbst zugrunde, ohne dabei Mitmensch und Welt zu schonen, deren Nichts vielmehr im Innersten herbeigesehnt wird. Erst durch die Sünde nimmt die Angst grauenhafte Gestalt an und bildet sich um in die Furie des Zerstörens.

Scham und Trieb

Der qualitative Sprung in die Sünde – aus Angst heraus vollzogen – verleiht dieser eine neue destruktive Qualität, um des weiteren ihre Erscheinungen quantitativ zu vervielfältigen. Die durch die Sünde bewirkte Disqualifizierung der Angst und ihre quantitative Vermehrung zum Schlechten hin findet an der sündigen Verkehrung der Sinnlichkeit ihre Parallele. Sinnlichkeit ist, wie gesagt, nach dem Urteil Kierkegaards keineswegs als solche sündhaft. Sie wird erregt, wenn der Mensch aus der natürlichen Indifferenz träumender Unwissenheit und Unschuld heraustritt und der Geschlechterdifferenz bewusst wird, die seine Gattung bestimmt. Das Gattungswesen Mensch erkennt sich als Mann oder Frau. Diese Erkenntnis ist mit Scham als einer Art von ängstlicher Scheu verbunden. Aber die Scham ist wie die Angst ein Übergangsphänomen. Als transitorisches Element der Sexualität wird sie entweder in Liebe aufgehoben oder sie nimmt die Gestalt scheinbar tierischen, in Wahrheit inhumanen Triebs an, wie das unter den Bedingungen der Sünde der Fall ist.

Der Trieb ist von dem verkehrten Willen selbstischer Aneignung beherrscht. Er strebt nach Vergewaltigung. Das Objekt seiner Begierde ist für ihn reines Gattungsexemplar ohne anerkannte Individualität, die vielmehr zu einem Modus des bloß Eigenen herabgesetzt wird. Im rücksichtslosen Begattungstrieb nimmt die anfängliche Scham durch den verkehrten Versuch ihrer eigenmächtigen Behebung schamlose Gestalt und eine Form an, die Liebe unmöglich macht, statt sie zu ermöglichen. Sinnlichkeit, noch einmal, ist an sich selbst ebenso wenig sündhaft wie sexuelle Erregung einen Grund beschämender Schande darstellt. Schandbar wird Sexualität erst im sündigen Falle ihrer Verkehrung zum bloßen Trieb.

Zeitlichkeit des Daseins

Auch die raumzeitliche Verfassung des Daseins, um einen weiteren für Kierkegaard wichtigen Gesichtspunkt hinzuzufügen, bleibt durch den qualitativen Fall der Sünde, zu welchem die Angst disponiert, ohne ihn zur zwangsläufigen Folge haben zu müssen, nicht unbetroffen. Dass in der Welt das Eine vom Andern räumlich unterschieden ist, darf als gute Schöpfungsordnung Gottes gelten. Es ist gut, dass im All der Welt das eine vom andern different ist und dass ein Nebeneinander als Differenzprinzip des Weltraumes waltet. In der Zeit nimmt die äußere Form des Raumes innere Gestalt an. Die räumliche Außendifferenz von Einem und Anderem wird zur internen Differenz, insofern das Eine als Eines anders zu werden vermag. Veränderung hat statt. Der Lauf der Zeit hebt an. Zu Bewusstsein kommt das Sein der Zeit im Menschen. Er ist seiner Zeitlichkeit inne. Deshalb gehört die besondere Aufmerksamkeit der Zeittheorie Kierkegaards der Zeitlichkeit des Menschen in seinem Dasein.

Das Innewerde der eigenen Zeitlichkeit erzeugt Angst. Das gegenwärtige Bewusstsein ist um seine Zukunft besorgt, und es ängstigt sich vor dem Vergehen. Weiß der Mensch seine Zeit in den Händen des ewigen Gottes geborgen, dann lösen sich Angst und Sorge zwar nicht einfachhin auf, aber ihr destruktiver Stachel ist gebrochen, sofern das Ende der eigenen Endlichkeit aufgehoben ist im unendlichen Gott, der dem Endlichen unendlichen Bestand in ihm selbst zu geben gewillt ist. Unter Voraussetzung dieses Glaubens sind Angst und Sorge lediglich Momente im Kindschaftsverhältnis der Menschen zu ihrem göttlichen Vater, der im Wissen um ihre Ängstlichkeit reichlich für sie sorgt.

Anders, ja völlig gegenläufig stellt sich die Angelegenheit unter der Bedingung sündiger Verkehrung des menschlichen Gottesverhältnisses dar, mit welcher zugleich das Verhältnis des Menschen zu sich sowie zu Mitmensch und Welt gründlich verkehrt wird. Nun wird die Zeitlichkeit des Daseins zu einer Last und Bedrückung, die zum Tode drängt, da das Nichts als die letzte und eigentliche Wahrheit des zeitlichen Daseins und des Seins in der Zeit erscheint. Statt synthetisiert zu werden, wie es dem Geist aufgegeben ist, treten Zeit und Ewigkeit in einen antithetischen Gegensatz, wobei die Ewigkeit nichts anderes darstellt als das Nichts des Zeitlichen.

Gericht des Todes

„Aus der Bestimmung der Zeitlichkeit als Sündhaftigkeit“, schreibt Kierkegaard, „ergibt sich weiter der Tod als Strafe.“ (100, Anm. 1) Ist die zeitliche Befristung des Daseins des Menschen als einer leibhaften Seele an sich nichts Böses, wenngleich sie Anlass zu Angst und Sorge gibt, so muss sie bei fehlendem Gottvertrauen und gegebenem Unglauben, wie sie den amor sui des Selbstischen kennzeichnet, entweder als fatales Geschick oder als Strafverhängnis empfunden werden. Ersteres Empfinden begegnet im antiken Heidentum, letzteres ist Konsequenz der jüdischen Tradition, durch welche der heidnische Schicksalsglaube sittlich transformiert wurde, womit der tiefere

Sinn dessen, was Sünde, Schuld und Strafe heißt, überhaupt erst wirklich zutage trat. Der eigentliche Abgrund des Bösen tut sich von nun an nicht mehr dadurch auf, dass der Mensch „durch sich selbst für sich selbst durch das Schicksal zusammensinkt“, sondern dass er „durch sich selbst für sich selbst in der Tiefe des Sündenbewusstseins versinkt“ (120).

In diesem Zusammenhang gehört, was Kierkegaard über den Unterschied von antikem Orakel und jüdischem Opferkult oder über die diversen Bestimmungen des Dämonischen in Geschichte und Gegenwart sagt. Darauf ist nicht weiter einzugehen. Hingewiesen werden soll lediglich darauf, dass nach Kierkegaards Urteil der Einzelne erst im Kontext der jüdisch-christlichen Überlieferung, die über den naturreligiösen Schicksalsglauben der Antike kategorial hinausführt, zum entwickelten Bewusstsein seiner selbst als eines Einzelnen gelangt. Erst damit ist jene Konkretetheit erreicht, an der vorbeizudenken Kierkegaard sowohl der griechischen Philosophie als auch der herrschenden Philosophie seiner Zeit zum Vorwurf macht. Der konkrete Inhalt, so heißt es, „ist das Bewusstsein von sich selbst, vom Individuum selbst, nicht das reine Selbst-Bewusstsein, sondern das Selbst-Bewusstsein, das so konkret ist, dass kein Schriftsteller, nicht der wortreichste und nicht der darstellungsgewaltigste, es jemals vermocht hat, ein einziges solches Selbstbewusstsein zu beschreiben, während jeder einzelne Mensch ein solches ist.“ (157) Nicht zum geringsten in der Angst zeigt sich evidentermaßen, dass dem so ist.

Die Kunst des sich Ängstigen

Im Erzittern der Angst ist die Spannung potentieller Unendlichkeit und abgründiger Ohnmacht des Menschengeistes manifest, ohne sich bereits zu entladen. Blitzartig jedoch droht aus einer zum Zerreißen gespannten Endlichkeit der verheerende Fall der Sünde hervorzugehen. Indes muss dies nicht mit Zwangsnotwendigkeit erfolgen, da Angst auch bewältigt und zu einem Mut transformiert zu werden vermag, der als innerste Kraft menschliches Leben durchwirkt. Dieser Mut lässt sich durch Willensanstrengung und tätiges Streben nicht besorgen: er ist ein Gottesgeschenk des Glaubens. Glaube ist der Mut zum Sein angesichts des Nichtigen. Wie ereignet er sich?

Nach Kierkegaard nicht an der Angst vorbei, sondern durch sie hindurch: erst wer Angst durchgemacht hat, ist „dazu herangebildet, sich nicht zu ängstigen“ (173). Über das Vermögen sich nicht zu ängstigen, verfügt der Menscheng Geist nicht von sich aus; es ist eine vom Geist Gottes erschlossene Möglichkeit. Aber diese Möglichkeit wird, so Kierkegaard, nicht ohne Angst, sondern im Durchgang durch sie erschlossen. Sich selbst überlassen, zieht Angst in den Abgrund der Verzweiflung hinab. Das Dasein droht dem Nichts zu verfallen, wobei die abgründigste Form der Verfallenheit ans Nichts die Sünde ist. Mit Hilfe des Glaubens indes, so Kierkegaard, erzieht die Angst den Einzelnen dazu, seinen Grund nicht länger in der Welt und in sich selbst, sondern allein in Gott zu suchen. In diesem Sinne kann die Angst durchaus ein Wirkmittel des

göttlichen Geistes sein, der uns dazu führen will, unser Grundvertrauen nicht auf uns selbst und die Dinge dieser Welt, sondern einzig auf Gott und auf Gott allein zu setzen.

Der ermutigende Trost, den der Glaube spendet, enthält die Verzweiflung an Selbst und Welt und damit auch den Abgrund der Angst als aufgehobenes Moment in sich. Der Glaube weiß, was es heißt, sich zu ängstigen, und er kennt die Verzweiflung. Andernfalls könnte er keinen Trost spenden, der Bestand hat und dauerhaft ermutigt. In der Angst zu versinken, ist die eine Gefahr, die dem Menschegeist droht; die andere und nicht geringere besteht darin, es niemals mit der Angst zu tun zu bekommen. Wenn einem nie angst gewesen und nie angst wird, ist das ein höchst bedenkliches und gefährliches Anzeichen menschlicher Existenz. Man sollte daher Angst auch nicht zu ignorieren und zu unterdrücken suchen, sondern sich in dem üben, was Kierkegaard die Kunst des sich Ängstigen nennt. Dazu verhilft der Glaube. Indem er uns lehrt, uns in rechter Weise zu ängstigen, führt er uns an das Höchste heran, und wir lernen, worauf es zuletzt und unbedingt ankommt: nicht auf Weltvertrauen, auch nicht auf Selbstvertrauen, sondern Gottvertrauen.

Mut zum Sein

Die Erfahrung, welche die Angst an sich selbst macht, dass nämlich Ich und Welt ohne Gott grund- und sinnlos sind, prägt auch das Innerste des Glaubens, der auf diese Weise der Angst mit Sym-Pathie, wenn man so will, verbunden bleibt. Reifer Glaube weiß sich den Geängstigten in besonderer Weise zugetan. Ist es doch in der Erinnerung des Glaubens nicht zum geringsten die Angst, die ihn reif gemacht hat für Gott. Im Glauben ist daher der Angst ein bleibendes Gedächtnis gestiftet. Ja man muss mit Kierkegaard noch mehr und anderes sagen: Gott selbst, dem Grund des Glaubens, ist Angst nicht fremd. Wenn es denn wahr ist – und es ist wahr –, dass Gottes Gottheit in der Kraft seines Heiligen Geistes in Jesus Christus offenbar geworden ist, dann darf (trinitäts-)theologisch von einem das Innerste Gottes berührenden und bewegenden Mitgefühl für menschliche Angst nicht geschwiegen werden. In Jesus Christus hat Gott sich selbst um Menschheit und Welt geängstet, um im Äußersten des Kreuzes die Schuld der Sünde auf sich zu nehmen, mit Kierkegaard zu reden, aus der Nichtigkeitsangst des Menschen heraussprang. Wer Angst hat, der fliehe daher schleunigst in die ausgebreiteten Arme des auferstandenen Gekreuzigten, welcher spricht: „In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.“ (Joh 16,33)