
DER BEGRIFF DER ANGST UND DIE THEOLOGIE

JAKUB SIROVÁTKA,
REINHOLD ESTERBAUER,
RENÉ W. DAUSNER

ABSTRACT

The Concept of Fear and Theology

Fears have increased in recent years, both individually and collectively. Such fears about one's own existence can be interpreted in different ways: psychologically, sociologically or politically, but also philosophically or theologically. The article deals with the phenomenon of fear/anxiety from three perspectives on the border of philosophy and theology. In 20th century philosophy, Martin Heidegger defined anxiety as the basic human mood in which man is brought before the nothingness of his existence and thus before himself. This situation of anxiety gives rise to the question of one's own authentic existence. Heidegger's theory has become an essential theory of anxiety, not only within phenomenology, and has significantly influenced further discussion. Emmanuel Levinas reacted to Heidegger with frontal criticism. He placed anxiety in an ethical context and thus gave the term a new meaning. The article presents and contrasts both approaches by Heidegger and Levinas. This is followed by questions for theological thinking that arise from the two thinkers' conceptions of anxiety. These are then discussed and explained theologically against the background of Rahner's way of thinking and taken further. It can be seen that fear is not only a negative phenomenon that needs to be overcome, but that it can also be interpreted in a positive way. Anxiety is that which throws people back on themselves and thus poses the question of the meaning of their own lives with existential urgency. The need for meaning could therefore be seen as the source of the search for a personal God.

Keywords

Theology; Phenomenology; Fear; Anxiety; Martin Heidegger; Emmanuel Levinas; Karl Rahner

DOI: 10.14712/23363598.2024.6

In der Philosophie des 20. Jahrhunderts ist besonders Martin Heideggers Analyse der Angst als der Grundstimmung, in der der Mensch vor das Nichts seiner Existenz und damit vor sich selbst gebracht wird, zu einer wesentlichen Angst-Theorie nicht nur innerhalb der Phänomenologie geworden und hat die weitere Diskussion wesentlich geprägt. Auf sie hat sich Emmanuel Levinas eingelassen, allerdings mit großen Vorbehalten und frontaler Kritik. Er hat Angst in einen ethischen Zusammenhang gestellt und dem Begriff damit eine neue Bedeutung verliehen.

Diese beiden Beispiele phänomenologischer und ethischer Thematisierung steht Karl Rahners theologische Reflexion über Angst gegenüber. Wie schon Søren Kierkegaard, auf dessen prinzipielle Unterscheidung zwischen Furcht und Angst sich Heidegger bezieht, seine Erwägungen zur Angst aus theologischem Kontext gewinnt, tangieren auch Heidegger und Levinas in ihren Analysen zentrale theologische Fragestellungen, die das Thema „Angst“ eröffnen. Nicht von ungefähr ist es zu Beginn der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des II. Vatikanischen Konzils – aber nicht nur dort – als zentrales theologisches Problem benannt worden und stellt auch in Karl Rahners Theologie ein wichtiges Problem dar.

Im Kommenden werden die Ansätze von Martin Heidegger und Emmanuel Levinas vor- und einander gegenübergestellt. Daran schließen sich jeweils Anfragen an theologisches Denken an, die sich aus den Angstkonzeptionen der beiden Denker – trotz ihrer Unterschiedlichkeit – ergeben. Diese werden im Anschluss daran aufgegriffen und vor dem Hintergrund der Rahner’schen Denkweise theologisch erläutert sowie weitergeführt. Auf diese Weise lässt sich exemplarisch aufzeigen, wie phänomenologisches Denken theologisch fruchtbar gemacht werden kann und welche Potentiale in einer solchen Relation stecken. Es zeigt sich nämlich, dass die Angst nicht nur ein negatives Phänomen darstellt, das es zu überwinden gilt, sondern dass sie auch in positiver Art und Weise interpretiert werden kann. Die Angst ist dasjenige, was den Menschen auf sich selber wirft und so die Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens mit existentieller Dringlichkeit stellt. Das Bedürfnis nach Sinn könnte somit als die Quelle für die Suche nach einem persönlichen Gott gesehen werden.

1. Der Begriff „Angst“ bei Martin Heidegger

Søren Kierkegaard versteht die menschliche Existenz wesentlich als eine Existenz *vor* Gott. Treue zu sich selbst bedeutet Treue zu Gott. Wer nicht versucht, nach dem eigenen Selbst zu suchen und das eigene Selbst zu verwirklichen, entfernt sich zugleich von Gott. Martin Heidegger reformuliert dieses Kierkegaard'sche Programm in einem ontologisch-existenzialen Entwurf, der nicht mehr explizit auf Gott Bezug nimmt.¹ Auch wenn es zutreffend ist, dass sich Heideggers Angstanalyse ohne den religiös-theologischen Hintergrund nicht verstehen lässt und „die existenzielle religiöse Erfahrung“ zur Folie wird, „auf der sich die Verfallsphänomene der ‚durchschnittlichen Alltäglichkeit‘ des ‚Man-selbst‘ als solche erst abheben lassen“,² ist es genauso richtig, dass Heidegger seine Analysen rein ontologisch entwickelt und verstanden wissen möchte. Die Suche nach sich selbst wird von der Gottsuche abgekoppelt, was jedoch nicht bedeutet, dass das Denken Heideggers nicht mit der Frage nach Gott ringen würde.³ Es lässt sich sicherlich über Heidegger hinaus wieder an die religiös-metaphysische Tradition anknüpfen.

Die Angst hält Heidegger für die Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins, das immer und stets „je meines“ ist.⁴ Mit dem Begriff des Daseins bezeichnet Heidegger die spezielle Art und Weise, wie der Mensch seine Existenz vollzieht. Da menschliches Sein sich anders vollzieht als das Sein eines Steins etwa, lässt sich die menschliche Existenz nicht mit den klassischen Kategorien beschreiben. Es müssen der Existenz adäquate Kategorien entwickelt werden, die sog. Existenzialien, die die Existenz als solche in ihren Vollzügen ausmachen.

¹ Zum Verhältnis Heideggers zum Denken Kierkegaards in Bezug auf den Begriff der Angst vgl. Bettina Bergo, *Anxiety. A Philosophical History* (New York: Oxford University Press 2021), 349–354.

² Vgl. Thomas Rentsch, *Sein und Zeit* in: *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. von Dieter Thomä (Stuttgart: Metzler/Springer 2013), 60 f. Als religiös-theologischer Hintergrund gelten vor allem das Denken Augustins und Kierkegaards, jedoch auch zum Beispiel die paulinischen Briefe oder die johanneische Theologie.

³ Bekannterweise ist das Verhältnis Heideggers zur abendländischen Metaphysik und zur christlichen Theologie ambivalent und spannungsgeladen. Zu diesem Verhältnis vgl. z.B. Norbert Fischer/Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.), *Heidegger und die christliche Tradition* (Hamburg: Meiner 2007); Norbert Fischer/Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.), *Die Gottesfrage im Denken von Martin Heidegger* (Hamburg: Meiner 2011).

⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer 1995), 12.

Zu den drei wesentlichen Grundzügen der Existenz gehört nach Heidegger, neben Verstehen und Rede,⁵ auch die Befindlichkeit. „In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden, nicht als wahrnehmendes Sich-vorfinden, sondern als gestimmtes Sichbefinden.“⁶ In der Stimmung, die weder Erkennen noch Wollen darstellt, wird die eigene Existenz als ein In-der-Welt-sein und als Mitdasein als *Ganzes* erschlossen. In der Befindlichkeit wird laut Heidegger der Existenz ihre Geworfenheit und Faktizität erschlossen.

Das Phänomen der Angst wird von dem der Furcht abgesetzt. Die Furcht (in ihren Varianten von Erschrecken, Grauen, Entsetzen, Scheu usw.) fürchtet sich vor etwas Konkretem, das mir innerweltlich begegnet.⁷ Dagegen hat Angst kein konkretes Objekt, vor dem sie sich fürchtet, da die Bedrohung diffus, unbestimmt und „nirgends“ ist: „*Wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst*“.⁸ Das Dasein als solches wird in der Angst letztlich durch die eigene Sterblichkeit herausgefordert.⁹ Es muss jedoch ergänzt werden, dass das Dasein sich nur deshalb um die eigene Existenz ängstigen kann, weil es zunächst und zuerst eine positive Beziehung zu ihr hat. Denn das Sein des Daseins ist nach Heidegger durch eine besondere Verfassung ausgezeichnet, nämlich dadurch, dass es ihm „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“.¹⁰ Ich kann mich nur um etwas ängstigen, was für mich wertvoll ist und was mich zutiefst angeht: eben meine eigene Existenz in der Welt.¹¹

Aber zurück zur Angst. Auch wenn man vielleicht auf den ersten Blick geneigt ist, die Angst als ein negatives Phänomen zu verstehen, das überwunden werden muss, wird sie von Heidegger positiv bestimmt. In ihr wird ein ausgezeichnetes Geschehen offenbar: In

⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, 135.

⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, 135.

⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, 140.

⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, 187.

⁹ Vgl. Bergo, *Anxiety*, 341: „However Dasein’s individuation, which it receives through anxiety, lies in the fact of its mortality and in its resolutely facing this possibility.“

¹⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, 12.

¹¹ Es wäre mit Emmanuel Levinas zu fragen, ob die Angst die grundlegende Grundbefindlichkeit der menschlichen Existenz darstellt. Setzt das Phänomen der Angst nicht bereits eine Liebe zum eigenen Sein voraus? Levinas setzt sich dafür ein, die Liebe zum Leben, das Glück des Genießens als die fundamentale „Stimmung“ zu verstehen, in der das Subjekt die Welt zuerst und zumeist in ihrer Annehmlichkeit erfährt. Vgl. Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übersetzt von W. Krewani (Freiburg/München 21995), insbesondere 150–216.

ihr wird nämlich „das Dasein durch sein eigenes Sein vor es selbst gebracht“.¹² Dies bedeutet, dass das Subjekt auf sich selbst geworfen wird und sich ihm die Frage stellt, wie es das eigene Selbst suchen und die ureigensten Möglichkeiten ergreifen soll. Es geht um die dringliche Frage, wie das Dasein es selbst wird, und zwar als ein Ganzes. Die Angst „vereinzelt“ das Dasein und erschließt es zugleich „*als Möglichkeitsein*“.¹³ Die Angst bewirkt laut Heidegger eine Befreiung und zwar eine „für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens“.¹⁴ Durch die Stimmung der Angst wird das Dasein individuiert. Mit dieser Vereinzelung ist jedoch das Phänomen des „Un-zuhause“ verbunden, das das Dasein aus der alltäglichen Vertrautheit mit der Welt herausreißt, sodass dieses auch mit einer Unheimlichkeit verbunden ist. Offensichtlich stellt die Angst für Heidegger die einzige Art und Weise dar, wie das Dasein seine Suche nach der eigentlichen Existenz anfangen kann. In der Angst ruft sich das Dasein selbst zum eigenen Selbst: Diesen Anruf nennt Heidegger den „Ruf des Gewissens“ als „Ruf der Sorge“.¹⁵ Der Rufer und der Angerufene sind identisch, nämlich das Dasein selbst. Heidegger betont jedoch, dass der Ruf nicht willentlich geschieht: „Es ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. [...] Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich.“¹⁶ Diese Bestimmung des Nicht-wollen-könnens ist aber konsequent, denn der Ruf entspringt der Angst, die eine Gestimmtheit des Subjekts darstellt, die sich aus der faktischen Situiertheit in der Welt ergibt. „Es“ geschieht dem Subjekt, da sich darin seine Geworfenheit äußert, aber nicht sein Entwerfen.

Das Subjekt vermag nach Heideggers Ansicht nicht anders zu sich selbst zu kommen als in der Grundstimmung der Angst, die das Subjekt vereinzelt und freisetzt für das Ergreifen der eigenen Möglichkeiten. Wenn von einer Freisetzung gesprochen wird, setzt dies voraus, dass das Subjekt in irgendetwas „gefangen“ sein musste. Heidegger erblickt diese Gefangenschaft im Phänomen des Verfallens an das sog. „Man“. Die Angst bewirkt folglich eine Befreiung von dem Man, in

¹² Heidegger, *Sein und Zeit*, 184.

¹³ Heidegger, *Sein und Zeit*, 188. Heidegger spricht an dieser Stelle von einem existentiellen „Solipsismus“.

¹⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, 188.

¹⁵ Es ist daran zu erinnern, dass Heideggers Begriff des Gewissens bar jeder ethischen Konnotation ist und rein ontologisch formal gemeint ist. Der Ruf des Gewissens ergeht im Modus des Schweigens, sodass dadurch Heidegger dieses Schweigen, das zum eigensten Selbst führen soll, vom Gerede des Man abgrenzt.

¹⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, 275.

dem das Dasein auf der Flucht vor sich selbst ist: „Das Aufgehen im Man und bei der besorgten ‚Welt‘ offenbart so etwas wie eine *Flucht* des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können. [...] In dieser Flucht bringt sich das Dasein doch gerade *nicht* vor es selbst.“¹⁷ Das Verfallen an das Man ist die Weise, in der das Sein des Daseins sich alltäglich „zunächst und zumeist“ in der Welt hält.¹⁸ Dieser Verfallscharakter äußert sich folgendermaßen: „Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom ‚großen Haufen‘ zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden empörend, was *man* empörend findet.“¹⁹ Das Dasein vermag in seiner alltäglichen Durchschnittlichkeit das eigene Selbst nicht zu ergreifen, sondern ist von der Welt und von den Anderen – die keine *bestimmten, konkreten* Anderen sind – „völlig benommen“.

Diese uneigentliche Existenzweise entfremdet zwar das Dasein, es beruhigt jedoch zugleich. Das Man gibt Sicherheit im Sinne des Sich-nicht-abhebens von den Anderen, es führt zur Entlastung, da die eigene Verantwortung für das eigene Selbst nicht übernommen wird, sondern eben von dem neutralen Man vorgegeben wird und sich in Phänomenen wie Gerede, Neugier oder Zweideutigkeit zeigt.²⁰ Aus dem oben Gesagten geht hervor, dass bei Heidegger die anderen Menschen vor allem und fast ausschließlich im Modus des Man anwesend sind. Das Mit-dasein der Anderen und das Mitsein sind Dimensionen des Seins des Daseins. Es gilt: „Die Charakteristik des Begegnens der *Anderen* orientiert sich so aber doch wieder am je *eigenen* Dasein.“²¹ Auch wenn es sich um eine *uneigentliche* Daseinsweise handelt, stellt es keine pejorative Bezeichnung dar: „*Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins.*“²² Die Orientierung an dem, was die Anderen sagen, machen usw., ist eine faktische und primäre Seinsweise, in der sich das Dasein in der Welt befindet. Es steht aber in Frage, ob und wie sich das Dasein aus diesem Man befreien kann, um zu sich selbst zu kommen und die ureigensten Möglichkeiten zu ergreifen. Heidegger meint, die Befreiung

¹⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, 184.

¹⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, 113.

¹⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, 127.

²⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, 167–175.

²¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, 118.

²² Heidegger, *Sein und Zeit*, 129.

geschehe alleine in der Angst, verbunden mit dem Ruf der Sorge. Die Angst ist das *principium individuationis* schlechthin.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich die menschliche Existenz laut Heideggers Untersuchungen in einem ständigen Spannungsfeld zwischen dem Man und dem Selbst hält.²³ Wenn das Subjekt aufgerufen wird, das eigene Selbst zu entdecken und zu ergreifen, dann stellt dies eine lebenslange Aufgabe dar. Diese Aufgabe wird von Heidegger jedoch nicht als eine ethische Aufgabe im Sinne einer Lebensführung entfaltet, sondern als ein ontologisches Geschehen des Seins des Daseins, das eine Grundlage dafür bildet, dass die Frage nach einer Lebensform überhaupt gestellt werden kann. Solange das menschliche Dasein ein Möglichsein ist, solange es ein Sich-vorweg-Sein ist, stehen bis zum Zeitpunkt des Todes²⁴ irgendwelche Möglichkeiten offen, die das Dasein ergreifen kann oder eben nicht.

Kritisch lässt sich anmerken, dass Heidegger das Dasein in seiner jemeinigen Vereinzelnung zu isoliert sieht, sodass er der sozialen und dialogischen Dimension der menschlichen Existenz nicht gerecht zu werden vermag.²⁵ Aus diesem Grund finden wir bei Heidegger auch keine ausgearbeitete Theorie der Intersubjektivität. Seine Analyse der Existenz bildet lediglich eine Art Vorfeld, auf dem erst eine Intersubjektivitätstheorie im eigentlichen Sinne aufgebaut werden kann. Heidegger selbst betont, dass mit dem Mitsein mit den anderen Menschen keine Ich-Du-Beziehung gemeint ist. Er schreibt: „Wir haben deshalb vorgängig zu fragen. Wie sind die anderen Menschen da? [...] Die Rede von dem Bezogen-sein, von der mitmenschlichen oder gar zwischenmenschlichen Beziehung ist irreführend, weil sie uns zur Vorstellung von zwei polar vorhandenen Subjekten verführt, die dann zwischen

²³ Heidegger, *Sein und Zeit*, 129: „Zunächst ‚bin‘ nicht ‚ich‘ im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir ‚selbst‘ zunächst ‚gegeben‘. Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so.“

²⁴ Bekannterweise wird der Tod von Heidegger ebenfalls in seiner existenzialen Bedeutung als „Sein zum Tode“ gedacht. Der Tod wird als „die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens“ charakterisiert. Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 262.

²⁵ Zu dieser Kritik vgl. z.B. Markus Höfner, „Authentische Angst. Eine Skizze zum Zusammenhang von Angst, ‚Eigentlichkeit‘ und Religion bei Martin Heidegger,“ *Hermeneutische Blätter* 26, Nr. 1 (2020): 61: „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 ...“

den in ihren Bewußtseinen vorhandenen Vorstellungen Verbindungen herstellen lassen. Dabei versperrt der Begriff der Beziehung das Sich-einlassen auf unser wahres Verhältnis zu den andern. [...] Wir haben zu fragen: Wo, womit bin ich, wenn ich *mit* Ihnen bin? Es ist ein *Mitsein* und das heißt: ein mit Ihnen in der Weise des In-der-Welt-seins Existieren, insbesondere ein Miteinandersein in unsrem Bezogensein auf die uns begehrenden Dinge. Sofern jeder von uns sein Dasein als In-der-Welt-sein ist, kann das Miteinandersein gar nichts anderes heißen als ein Miteinander-in-der-Welt-sein. Dabei bin ich jeweils gerade nicht zunächst thematisch auf einen von Ihnen als auf ein vorhandenes Individuum bezogen, sondern halte mich mit Ihnen im selben Hiersein auf. Das Miteinandersein ist kein Verhältnis von einem Subjekt zu einem andern.²⁶ Das Mit-den-Anderen-Sein ist eine Dimension des Seins des Daseins, jedoch keine Beziehung von Angesicht zu Angesicht. Die Anderen sind entweder im Modus des Man anwesend oder in einem ursprünglichen Miteinandersein im Modus der gemeinsamen Beziehung auf eine gemeinsame Sache.²⁷

Anschlussfähig für das theologische Denken bleibt Heideggers Angstanalyse, wenn es gelingt, den religiösen Bezugsrahmen erneut ins Spiel zu bringen, von dem Heidegger ausgegangen ist und vor dessen Hintergrund er seine Daseinsanalyse gewonnen hat. Seine Hermeneutik der Existenz wird zwar rein ontologisch entwickelt, ist jedoch für ein religiöses Weiterdenken offen: „Glaube und ‚Weltanschauung‘ werden aber, sofern sie so oder so aussagen [d.h. ob sich der Mensch im *status corruptionis* oder im *status gratiae* befinde], auf die herausgestellten existenzialen Strukturen zurückkommen müssen, vorausgesetzt, daß ihre Aussagen zugleich auf *begriffliches* Verständnis einen Anspruch erheben.“²⁸ Es wäre dann die Aufgabe der Theologie zu erforschen, ob und in welcher Weise sich Heideggers Hermeneutik der Existenz für ein theologisches Weiterdenken eignet und ob sie etwa für die programmatische These von Nikolaus Cusanus im Sinne von Gottes

²⁶ Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*, hrsg. von M. Boss (Frankfurt am Main: Klostermann ²1994), 144f.

²⁷ Vgl. Inga Römer, *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft. Kants Ethik in phänomenologischer Sicht* (Hamburg: Meiner 2018), 296f. Römer spricht in diesem Zusammenhang auch über eine „Aporie des Mitseins“ in *Sein und Zeit*. Vgl. ebd., 277.

²⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, 180.

Zuspruch „sis tu tuus et ego ero tuus / sei du dein und ich werde dein sein“ fruchtbar gemacht werden kann.²⁹

2. Der Begriff „Angst“ bei Emmanuel Levinas

Auch Emmanuel Levinas reserviert für das Thema der Angst einen wichtigen Platz in seinem Denken. Er nimmt die Angst-Analysen aus § 40 von Martin Heideggers „Sein und Zeit“ auf, setzt sich allerdings kritisch mit ihnen auseinander und benutzt sie, um Heideggers Ansatz fundamental in Frage zu stellen. Wie Wolfgang Krewani betont, geht es Levinas zunächst wie Heidegger darum, mit der Hilfe des Angst-Begriffes über das Denken des gegenständlichen Vorstellens hinauszukommen. Emotion oder Affekte reichen für Levinas tiefer als das Denken, wie er schon in seinen Analysen zu Scham oder Ekel aufzuweisen sucht.³⁰ Freilich ist Angst für Heidegger kein bloßes Gefühl, sondern eine „Grundbefindlichkeit“³¹, die das Dasein vor das Nichts seiner Existenz bringt und insofern ursprünglicher ist als das vorstellende Denken, als dieses mit der Hilfe des Bewusstseins versucht, durch Begriffe eine Distanz zwischen sich und das Nichts des eigenen Todes zu öffnen, also in der Weise auf die Stimmung der Angst zu reagieren, dass der Tod in die Zukunft verschoben wird.

In seiner Vorlesung über „Tod, Angst und Furcht“ vom 16. Januar 1976 analysiert und kommentiert Levinas Heideggers Angst-Konzeption, indem er darauf hinweist, dass nach Heidegger das Ausgeliefertsein an den Tod, das sich in der Angst zeigt, zum In-der-Welt-sein gehört, noch bevor das Dasein ein ausdrückliches Bewusstsein davon haben kann. Zeuge für diese „Vergangenheit, die schon vergangen ist“, noch bevor sie im Bewusstsein Gegenwart werden konnte, sei gerade die

²⁹ Vgl. Nicolaus Cusanus, *De Visione Dei* VII, 25 in: Nikolaus von Kues, *Werke I*, hrsg. von P. Wilpert (Berlin: de Gruyter 1967), 303. Der Gedanke wird weiter entfaltet wie folgt: „O Herr ... Du hast es in meine Freiheit gelegt, daß ich mein sein kann, wenn ich es nur will. Gehöre ich darum nicht mir selbst, so gehörst auch Du nicht mir. Du machst die Freiheit notwendig, da Du nicht mein sein kannst, wenn ich nicht mein bin. Und weil Du das in meine freie Entscheidung gelegt hast, zwingst Du mich nicht, sondern erwartest, daß ich mein eigenes Sein erwähle.“ Nikolaus von Kues, *Vom Sehen Gottes*, übersetzt von D. und W. Dupré (Zürich/München: Artemis 1987), 35.

³⁰ Wolfgang Krewani, *Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie E. Lévinas* (Freiburg/Br.: Alber 2006), 79.

³¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, 184.

Angst.⁵² Abgesehen davon, dass Levinas – wie oben erwähnt – nicht zuerst bei negativen Stimmungen wie Angst, sondern beim Genuss ansetzt, wiewohl auch Scham und Ekel zu den Stimmungen gehören, mit denen er sich beschäftigt, möchte er über den ontologischen Kontext von Angst hinausdenken. Während Heidegger betont, dass die Angst das Dasein mit dem Nichts konfrontiere und es damit vor sich selbst bringe, unterstellt Levinas Heideggers Angst-Begriff eine doppelte Intentionalität, die aufzeige, dass Heidegger dem eigenen Anspruch nicht gerecht werde, wonach die Angst kein Objekt habe.

Heidegger greift eine Unterscheidung von Søren Kierkegaard auf, der Angst von Furcht unterscheidet, wenn er festhält: „[I]ch muß daher darauf aufmerksam machen, daß er [= der Begriff der Angst] ganz und gar verschieden ist von Furcht und ähnlichen Begriffen, die sich auf etwas Bestimmtes beziehen, wohingegen Angst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit ist.“⁵³ Angst bezieht sich demnach auf nichts Einzelnes, sondern eröffnet einen Möglichkeitsraum.

Während Heidegger im Gefolge Kierkegaards betont, dass durch die Angst das Dasein vor sich selbst und vor die Möglichkeiten gebracht sei, sein Leben selbst in die Hand zu nehmen und zu gestalten, sich aber im Unterschied zur Furcht auf nichts genau Identifizierbares beziehe, ist die Angst nach Levinas sogar von einer doppelten Bezogenheit charakterisiert – zum einen von der Intentionalität des „vor“ und zum anderen von jener des „um“. So sei Heideggers Angst eine „Angst *vor* dem Tod *um* ein Sein, das eben ein Sein-zum-Tode [sei]“⁵⁴. Das Sein-Können sei bei Heidegger zugleich vom Tod bedroht. Zudem – so Levinas – könne das Dasein nicht nur sein, sondern es *habe* zugleich zu sein, genauso wie es zu sterben *habe*, und gelange auf diese Weise zurück in seine konkrete Faktizität.

⁵² Emmanuel Lévinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, hg. v. Peter Engelmann (Wien: Passagen 1996), 57.

⁵³ Søren Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, in ders., *Der Begriff Angst. Vorworte* (Düsseldorf: Diederichs 1952), 1–170, hier: 40. Zum Verhältnis von Kierkegaard und Levinas in Bezug auf das Problem der Angst siehe Robert C. Reed, „Spiritual Trial in Kierkegaard: Religious Anxiety and Levinas’s Other,“ *International Journal of Philosophy and Theology* 80 (2019): 495–509.

⁵⁴ Lévinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, 57.

Für Heidegger ist die gewöhnliche, aber falsche Reaktion angesichts der Herausforderung, sich seinem eigenen Nichts, also seinem Tod, stellen zu müssen, wie erwähnt, die Flucht ins Man. Für Levinas besteht der „Erfolg“ dieser Flucht vor dem Tod, wie sie Heidegger darstellt, darin, dass das eigene Sein-zum-Tode mit einer Flucht in die Empirie in Distanz gesetzt werde. Heidegger zeige, dass der Tod dadurch die Eigenschaft verliere, dass er der je eigene ist – zugunsten der Tatsache, dass es sich bloß mehr um einen „Todesfall“ handelt. In einer solchen Rede über den Tod würden immer nur andere sterben, das „Sterben in seiner Jemeinigkeit“ werde „zum neutralen öffentlichen Ereignis“, zur bloßen „Nachricht“.⁵⁵ Levinas bringt die Konsequenz der Flucht in das Man bei Heidegger so auf den Punkt: „Man stirbt, aber es stirbt niemand.“⁵⁶ Anders gesagt, meint Levinas, dass die in Heideggers Konzeption der Angst schon angelegte Bezogenheit auf ein Objekt nach der Flucht ins unpersönliche Man völlig durchbreche, weil die Angst endgültig zur bloßen Furcht degeneriere.

Levinas führt seine Kritik des Heidegger'schen Angstbegriffs insofern weiter, als er in dessen Bestimmung von „Befindlichkeit“ eine reflexive Struktur und die von ihm schon in Bezug auf die Angst eruierte doppelte Intentionalität erkennt. Einerseits ängstige man sich gemäß Heidegger immer *vor* etwas oder freue man sich immer *über* etwas. Andererseits liege in der Stimmung eine Bewegung, die einen immer wieder zu sich selbst zurückkehren lasse, wie schon die reflexiven Verben andeuteten, die die Stimmungen beschreiben: Jemand freut *sich* „für sich selbst“ und, „in sich selbst“.⁵⁷ Analog dazu habe Heidegger auch die Angst reflexiv bestimmt, weil er sie mit der Sorge des Daseins verknüpft habe, die eine Sorge des Daseins *um sich selbst* sei. Furcht, aber auch schon Angst führten immer zurück auf eine „Angst um sich“⁵⁸.

Levinas moniert, dass eine solche Angst-Analyse über das Ich nicht hinausgelange, sondern dieses isoliere. Demgegenüber bringt er die Furcht ins Spiel, die um den anderen Menschen fürchtet, also gerade

⁵⁵ Lévinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, 58.

⁵⁶ Lévinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, 58.

⁵⁷ Emmanuel Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, übers. v. Thomas Wiemer. Mit einem Vorwort von Bernhard Casper (Freiburg/Br.: Alber 1985), 253.

⁵⁸ Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 253.

nicht auf sich bezogen sei, sofern die Person, um die jemand fürchtet, nicht bloß als Mittel der eigenen Selbststeigerung angesehen werde. Der im Unterschied zur Angst nur uneigentlichen Befindlichkeit der Furcht bei Heidegger, die Levinas mit dem französischen Begriff „peur“ benennt, setzt er die Furcht für den Anderen oder die Andere gegenüber, die nicht zur Angst um den eigenen Tod zurückkehre und die er „crainte“ nennt.³⁹ Diese Furcht ziele nicht auf die Angst („angoisse“) um den eigenen Tod ab, sondern möchte Heideggers Bestimmung des Menschen als Dasein überwinden, da eine solche Furcht nicht mehr dafür stehen könne, dass es im Dasein um ein Sein gehe, das um seiner selbst willen da ist. Furcht markiere im Unterschied zu Heidegger primär ein „[e]thisches Erwachen“ und eine „ethische Wachsamkeit“ jenseits ontologischer Bestrebungen.⁴⁰ Levinas meint, dass in Heideggers Angst-Konzeption zwar eine Differenz aufbreche, nämlich die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem, dass damit aber die Ontologie den Vorrang gegenüber der Ethik erlange und diese abgewertet werde, wohingegen Levinas für die Ethik einsteht.⁴¹

Gegen die Interpretation von Angst, die diese für eine Ontologie fruchtbar machen möchte, versucht Levinas eine Analyse vorzunehmen, in der Angst nicht als für den Aufbau einer Ethik ungeeignet ausscheidet, sondern gerade für eine Ethik fruchtbar wird. In der Auseinandersetzung mit dem Buch „Job et l'excès du Mal“⁴² von Philippe Nemo arbeitet Levinas heraus, dass die Angst „die stechende Spitze im Herzen des Übels“⁴³ sei. Das bedeutet, dass sie auf die eigene Krankheit, das eigene Verfallen und – wie Levinas drastisch formuliert – das eigene „Verfaulen“ aufmerksam macht. Die Angst im physischen Übel bedeute das „Nagen an der menschlichen Identität“ und ist für Levinas nicht bloß ein tragisches Wissen um den eigenen Tod. Vielmehr schlage sich die Angst leiblich nieder. Im physischen Übel liegt für Levinas „die eigentliche Tiefe der Angst“. Das Wesentliche der Angst sei nämlich nicht, dass sie „den Horizont des Nichts“ eröffne und über den Tod zum eigenen Sein zurück-, sondern sowohl über das Nichts als auch über das Sein hinausführe.⁴⁴

³⁹ Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 253.

⁴⁰ Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 253.

⁴¹ Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 177.

⁴² Philippe Nemo, *Job et l'excès du Mal* (Paris: Grasset 1978).

⁴³ Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 181.

⁴⁴ Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 181f.

Das physische Übel, in dessen Zentrum die Angst steht, manifestiert nach Levinas etwas, das nicht gerechtfertigt oder ins Sein integriert werden kann. Die Angst – in diesem Sinn verstanden – konfrontiert einen vielmehr mit einer Wirklichkeit, die sich nicht beherrschen lässt. Sie eröffnet nicht eine Bahn, die zu sich selbst zurückführt, sondern versetzt einen in eine Situation, in der einem der Boden unter den eigenen Füßen entzogen wird, weil sie zu einem Identitätsverlust führe, der nicht wieder geheilt oder aufgehoben werden kann. Man gelange in solcher Angst nicht wieder zu sich selbst zurück – auch nicht durch die Konfrontation mit dem eigenen Tod –, weil die Eigentlichkeit der eigenen Existenz verloren gegangen sei. Denn so verstandene Angst eröffnet für Levinas zwar auch das eigene Ende und jenes der Welt, geht aber über diese hinaus und wirft einen nicht in eine Kreisbewegung, die einen auf sich selbst zurückführt.

Levinas, der mitunter keine scharfe Trennung zwischen den beiden Begriffen „Angst“ und „Furcht“ zieht, verbindet die Furcht für jemand anderen auch mit der Angst um jemand anderen und versucht, eine alternative Bestimmung der Angst in Bezug auf ein Ich zu geben, das nicht die Angst um sich selbst, sondern um einen Mitmenschen quält. Dabei setzt er sich wieder von Heidegger ab. Das endliche Sein zum Tode, das nach Heidegger das Dasein auszeichnet, gibt für Levinas den Hinweis dafür, dass das Sein in seiner Erscheinung immer begrenzt ist. So wird der Tod das Geschehen, das einen aus der Enge der Existenz-Grenzen befreit. Das heißt, dass „die Angst des Seins-zum-Tode [...] auch die Hoffnung [ist], das Weite des Nichtseins zu gewinnen“⁴⁵. Darin besteht für Levinas auch die Versuchung des Selbstmordes, der aber deshalb zurückzuweisen sei, weil gerade die Angst vor dem Nichts des Todes das Ich zwar in der Reflexion des Bewusstseins auf sich zurückwerfe, aber zugleich eine fundamentale Verantwortung

⁴⁵ Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers., hg. u. eingeleitet v. Wolfgang Nikolaus Krewani (Freiburg/Br.: Alber 1983), 309 Anm. 12. ~ Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus d. Franz. übers. v. Thomas Wiemer (Freiburg/Br.: Alber 1992), 239 Anm. 10. Die folgenden Zitate im Haupttext entstammen dem Aufsatz „Die Substitution“ aus dem Sammelband „Die Spur des Anderen“, der von Wolfgang Nikolaus Krewani übersetzt wurde. Levinas hat den Text erstmals 1968 publiziert (in französischer Sprache) und dann verändert auch als Kapitel IV in sein Buch „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“ aufgenommen, das von Thomas Wiemer übersetzt wurde. In den folgenden Anmerkungen wird jeweils auf die Parallelstellen der beiden Texte hingewiesen. Die Textabweichungen kommen durch die unterschiedlichen Übersetzungen, aber auch durch Textänderungen von Levinas selbst zustande.

aufleuchten lasse. Zunächst gelte, dass der Tod als Nichts „eine Öffnung“ ist, „in der mit dem Sein die Angst vor seiner Definition versinkt“⁴⁶, also die Angst vor der Begrenzung und dem Eingeengtsein der eigenen Existenz verschwindet. Damit untrennbar verbunden ist die Bestimmung, dass die Angst zwar eine Enge⁴⁷ mit sich bringe, aber auch – durch diese hindurch – ins Weite führe.

Das Selbst laufe in dieser Angst zurück aus der reflexiven Selbstbestätigung und Selbstberuhigung in die Unruhe des bloßen Sich, das die reflexive Bewegung des Bewusstseins noch nicht vollzogen hat und aus der Sicherheit der doppelten Struktur des Für-sich auf die ausgesetzte Position des einfachen Sich zurückgeworfen ist. In der Angst könne das Ich nichts mehr *für sich* tun, sondern sei verwundbar und anderem bleibend ausgeliefert. Levinas sieht in der Angst um den Anderen oder um die Andere eine nicht begrenzte, sondern unendliche Verantwortung für ihn oder sie. Im Unterschied zur Auffassung der Angst in einem ontologischen Kontext, wo der Tod das Ich auslöscht und zum Verschwinden bringt, ist die von Levinas in den Mittelpunkt gestellte Angst eine solche, „die stärker ist als der Tod“⁴⁸, genauer: jene, durch deren Enge hindurch man in eine unendliche Verantwortung versetzt ist.

Die mit so verstandener Angst verbundene Unendlichkeit der Verantwortung ist bei Levinas kein Bezug des Ichs zurück auf sich selbst, sondern in der Gegenbewegung dazu eine „Rückläufigkeit (récurrence)“⁴⁹ in sich selbst. Levinas spürt in der Angst eine Bewegung auf, durch die das Ich nicht über den Umweg über das andere seiner selbst zu sich zurückkehrt und so sich mit sich selbst zur Identität bringen kann, sondern ohne eigenen Ausgriff auf die Welt und daher vor aller Verdoppelung des Sich im Für-sich in die Einfachheit des bloßen Sich „zurückläuft“. Dadurch wird das Ich vor all seiner Aktivität passiv und verwundbar gemacht. Für die Affizierbarkeit durch die Welt steht bei Levinas wesentlich der je eigene Leib. Vor allem Einholen der Welt in das eigene Bewusstsein steht also der eigene Leib, der allem anderen ausgesetzt ist und daher immer verletzt werden kann.

⁴⁶ Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 309 Anm. 12. ~ Lévinas, *Jenseits des Seins*, 239 Anm. 10.

⁴⁷ Levinas bezieht sich dabei auf die Etymologie des französischen Wortes für „Angst“, nämlich „angoisse“, das sich vom lateinischen Begriff „angustia“ herleitet, was „Enge“ bedeutet. Vgl. Dictionnaire de l'Académie Française, *angoisse*, <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9A1776> (16. 4. 2024).

⁴⁸ Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 309 Anm. 12. ~ Lévinas, *Jenseits des Seins*, 239 Anm. 10.

⁴⁹ Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 303. ~ Lévinas, *Jenseits des Seins*, 228.

Ohne die Subjektivität auf das Bewusstsein zu reduzieren, möchte Levinas in seiner Analyse der Angst ein Fundament des Bewusstseins freilegen, das diesem logisch vorausliegt. Jenes ist nur durch die erwähnte „Rückläufigkeit“ erreichbar, die vom Bewusstsein des Subjekts zurückfragt auf den Ausgangspunkt des Versuchs, sich selbst über den Umweg, das andere und Fremde in die eigene Ordnung einzufügen, in Sicherheit zu bringen, sich selbst zu schützen und in Ruhe bei sich sein zu können. Das Bewusstsein ruht bei Levinas auf primärer Schutzlosigkeit auf, die einen zugleich auf das andere ausrichtet und für es verantwortlich macht. Er bezeichnet diese „Umkehrung im Prozeß des *seins* [sic]“ als Verzicht auf das „Spiel, das das Sein im Bewusstsein spielt“. Sie ist für ihn ein „Rückzug *in sich*, der ein Exil in sich ist“, eine „Un-bedingung“. ⁵⁰ An die Stelle des Für-sich tritt also das In-sich, das in der Angst freigelegt wird.

Da mit der Rückkehr des Sich in sich nicht nur das Für-sich menschlicher Identität unterlaufen wird, sondern auch der Mensch nicht mehr mit sich selbst eins ist, steht mit dem In-sich, von dem Levinas spricht, auch die je eigene und persönliche Identität auf dem Spiel. Dem Ich ist seine Spaltung in Sich und Selbst verwehrt, sodass es deshalb nicht mehr in die Ruhe der Übereinkunft seiner mit sich selbst gelangt, sondern in die Unsicherheit bleibender Selbstentzogenheit zurückgeworfen wird und die bequeme Position in der Reflexionsbewegung verliert. „Dieses *Diessets* der Identität läuft nicht auf das *Für-sich* hinaus, worin das Sein sich jenseits seiner unmittelbaren Identität in seiner Differenz wiedererkennt.“ ⁵¹ Vielmehr führt es zur nie beruhigbaren und daher auch nie endenden Verantwortung für den anderen Menschen.

Wo ergeben sich nun Anknüpfungspunkte für eine christliche Theologie, die an Levinas' Angstanalyse nicht einfach vorbeigehen möchte? Da die Angst für Levinas nicht nur dazu führt, dass das Dasein vor sich selbst gebracht wird, sondern auch dazu, dass seine bleibende Ausgesetztheit aufgedeckt wird, liegt es nahe, darin eine anthropologische

⁵⁰ Lévinas, *Jenseits des Seins*, 236. ~ Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 307. (Hervorh. im Orig.) Bemerkenswert ist, dass Levinas in beiden Originaltexten fast exakt dieselbe Formulierung verwendet, die beiden Übersetzungen aber doch erheblich voneinander differieren. Da mir die Übersetzung von Thomas Wiemer näher am Original zu sein scheint, zitiere ich hier diese. Im Original heißt es „une retraite *en soi*“ bzw. „un exil *en soi*“, was Krewani mit „Rückzug *an und in sich*“ bzw. „Exil *an und in sich*“ umschreibt, während Wiemer das „*en soi*“ schlicht mit „in sich“, die ganze Wendung also mit „Rückzug *in sich*, der ein Exil in sich ist“, übersetzt.

⁵¹ Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 309. ~ Lévinas, *Jenseits des Seins*, 239.

Grundbedingung der uneinholbaren Gnadenbedürftigkeit des Menschen zu sehen. Das Fundament der Selbstübernahme der eigenen Existenz verbleibt nach Levinas in der permanenten Unsicherheit, dass die eigene Identität nie gewonnen ist und gefährdet bleibt, weil jede und jeder immer schon verwundbar ist und immer nur vorläufig lebt.

Christologisch wäre die Todesangst Jesu neu zu bedenken, wiewohl Levinas als Jude nur ein mittelbares Interesse an Jesus Christus haben kann.⁵² Dennoch scheint es lohnenswert zu sein, die Ölbergsszene vor dem Hintergrund von Levinas' Sicht auf Angst und dessen jüdischen Hintergrund zu reflektieren, weil dabei auch die ethischen Komponenten zu Tage treten, die sonst eher verdeckt bleiben. Es zeigt sich nämlich, dass Jesus nicht Herr der Lage ist, sondern seiner Machtlosigkeit insofern innewird, als seine eigene Identität in Frage steht. Denkt man die Gottessohnschaft nicht ontologisch, sondern ethisch, so würde sie sich in der Todesangst darin erweisen, dass die eigene Bedürftigkeit in die Stellvertretung einer grenzenlosen Verantwortung mündet. Gotteskindschaft bedeutete dann, sich für die anderen verantwortlich zu wissen, ohne auf dem sicheren Boden einer verbindlichen Moral zu stehen oder eine beständige Identität gewonnen zu haben.

Für eine christliche Soteriologie bedeutete die Angst-Analyse von Levinas, dass die Todesangst nicht zuerst jene um die eigene Rettung ist, sondern eine Angst um den anderen Menschen und um dessen Heil. Die Verantwortung für die anderen liegt vor allem in dieser Angst begründet. Sie verunsichert und lässt einen, bevor man sich zu sich kehrt, auf die anderen blicken. Sie führt in die eigene Unsicherheit und gewinnt ihren Anhaltspunkt im Leid der anderen. Von daher müsste auch verstanden werden, was Stellvertretung heißt, insofern man sie nicht ontologisch, sondern ethisch denkt.

⁵² Vgl. Emmanuel Lévinas, *Un Dieu Homme?*, in ders., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Vrin 1993), 69–76.

3. Der Begriff „Angst“ bei Karl Rahner

Auch wenn der Begriff der Angst im Denken Karl Rahners *prima vista* keine prominente Rolle einzunehmen scheint, sind seine wenigen, aber einschlägigen Ausführungen zum Thema – gerade im Hinblick auf eine Verhältnisbestimmung von Phänomenologie und Theologie – von fundamentaler Bedeutung. Bereits in seiner frühen Studie über eine *Theologie des Todes*, die im Jahr 1958 als eigene Monographie erschien, reflektiert Rahner das „Problem der Todesangst“ und konstatiert: „Der Mensch hat mit Recht Angst vor dem Tod. Denn er sollte nicht sterben, denn er hat auch jetzt noch als Wirklichkeit oder geschuldete Forderung jene Lebendigkeit des göttlichen Lebens in sich, die, wenn sie rein und unverhüllt in dieser irdischen Welt sich zum Ausdruck bringen könnte, den Tod von vornherein überboten hätte.“⁵⁵

Zu Rahners Verständnis des Todes gehören traditionelle Vorstellungen vom Tod (1) *als Trennung von Leib und Seele*, (2) *als Folge der Sünde* sowie (3) *als Erscheinung des Mitsterbens mit Christus*. Erkennbar wird bereits hier einerseits der „Einfluss, den Heideggers These vom ‚Sein zum Tode‘ auf Rahners Denken ausübt, wenn er die aktive Rolle des Subjektes, die Tat des Menschen, die Vollendung der Freiheitsgeschichte“ betone; andererseits aber wird diese Aktivität eingeschränkt, „wo Rahner aufgrund der Verhülltheit des Todes den Gedanken entwickelt, Jesus sei im Glauben und Gehorsam gestorben, und damit das Dunkel unseres eigenen Todes in Verbindung bringt, in dem unsere Hoffnung wider alle Hoffnung erscheint. Hier klingt der Levinas’sche Ansatz, nicht mehr können zu können, am ehesten an.“⁵⁴ Das Nichtwissen über den eigenen Tod und „unauslöschliche Grauen vor diesem Ende“⁵⁵ sind nach Rahner ein unwägbarer Grund existentieller Angst.

⁵⁵ Karl Rahner, *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium* (Freiburg/Br.: Herder 1958), 50 (= Sämtliche Werke, Bd. 9, 2004, 376). Die Monographie ist der zweite Band der von K. Rahner und H. Schlier begründeten Reihe „Quaestiones Disputatae“, die im weiteren Gang der Geschichte zu einer der einflussreichsten theologischen Buchreihen im deutschsprachigen Raum avancieren sollte.

⁵⁴ Josef Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart* (Paderborn u.a.: Schöningh 2005), 162.

⁵⁵ Rahner, *Zur Theologie des Todes*, 50 (= Sämtliche Werke, Bd. 9, 376).

Eine eingehendere Untersuchung der Angstproblematik erfolgte allerdings erst sehr viel später in einem kurzen, aber noch immer höchst lesenswerten Beitrag, der nur drei Jahre vor seinem eigenen Tod im Alter von 80 Jahren erschien. Unter der programmatischen Überschrift *Angst und christliches Vertrauen in theologischer Perspektive* (1981) analysiert Rahner in grundlegenden Reflexionen beides, die angstbehaftete Abgründigkeit der menschlichen Existenz ebenso wie das bodenlose Vertrauen in eine heilbringende Zukunft.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet die „Unterscheidung zwischen Furcht und Angst“, die Rahners Auffassung zufolge „üblich“ geworden sei, ohne dass er namentlich auf Martin Heidegger oder dessen Einfluss auf sein Denken explizit zu sprechen kommt. Gleichwohl ist die phänomenologische Vertrautheit bis in die Sprache hinein festzustellen, wenn er Furcht beschreibt als „ein Verhältnis des bewußten Subjekts zu einem einzelnen, ‚kategorialen‘ Gegenstand innerhalb des Bewußtseins“. ⁵⁶ Bevor Rahner auf einen spezifisch theologischen Begriff von Angst zu sprechen kommt, schaltet er zwei grundlegende Überlegungen vor; eine sprachliche und eine philosophische.

Zum einen macht Rahner auf den sprachlichen Umstand aufmerksam, dass im Deutschen zwar der Begriff „Gottesfurcht“ geläufig, die Rede von einer „Gottesangst“ hingegen unvertraut sei. Angesichts der vorausgesetzten Unterscheidung zwischen Furcht und Angst müsse diese Redeweise allerdings verwundern. Denn „Gott“ – und Rahner markiert dieses Wort durch Anführungszeichen als sprachliche Referenz und theo-praktische Reverenz – entspreche theologisch gerade keinem „partikulären Gegenstand als einzelne[m]“, sondern bezeichne vielmehr „eine völlig einmalige, inkommensurable, alles umfassende und nie umfaßbare, jeder Einzelangabe schon vorausliegende, unauflöshches Geheimnis bedeutende Wirklichkeit“. ⁵⁷ Die mit Martin Heidegger eingeführte und vertraute Unterscheidung zwischen Furcht und Angst wird theologisch produktiv wirksam, insofern es sich mit Blick auf die Frage des Menschen nach Gott weniger um Furcht als vielmehr um Angst handle. Rahner betont, dass streng genommen die Gottesfurcht auf einen Gott bezogen sei, „den es gar nicht gibt“. ⁵⁸ In dieser Hinsicht sei Furcht vor Gott in Wahrheit Furcht „vor einem Götzen“.

⁵⁶ Karl Rahner, *Angst und christliches Vertrauen in theologischer Perspektive*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 29 (Freiburg/Br. u.a.: Herder 2007), 94–104: 94.

⁵⁷ Rahner, *Angst*, 94.

⁵⁸ Rahner, *Angst*, 95.

Die sprachtheologischen Analysen folgen – wenn auch unausgesprochen – der Kritik einer Uneigentlichkeit, die nun allerdings nicht einen die Theologie ablehnenden Gestus annehmen, sondern im Gegenteil in konstruktiv-kritischer Absicht vorgebracht werden.

Zweitens führt Rahner die zuvor getroffene Unterscheidung „zwischen ‚kategorialer‘ Furcht und einer ‚gegenstandslos transzendentalen‘ Angst“⁵⁹ weiter, indem er unter Bezugnahme auf Immanuel Kant und Thomas von Aquin die Zusammengehörigkeit beider Begriffe betont und zugleich deren Nicht-Identität festhält. Die zuvor skizzierte und vorausgesetzte Grundunterscheidung zwischen beiden Begriffen weicht Rahner somit auf, um sowohl die Unterschiedenheit als auch die Einheit zu bedenken. Auch wenn Rahners weitere Ausführungen den Aspekt der Einheit und vor dem Hintergrund des transzendentalen Ansatzes den Aspekt der Freiheit betonen, kann nicht übersehen werden, dass er zum einen die Differenz vor der Einheit dargestellt hat und zum anderen die Unverfügbarkeit der menschlichen Existenz betont. Bereits hier deutet sich an, dass für Rahner sowohl der transzendente als auch der phänomenologische Denkansatz relevant sind, ohne allerdings die entstehende Spannung zwischen beiden Zugängen auflösen zu können.

Für Karl Rahner bedeutet die Tatsache, als Theologe Angst thematisieren und zugleich „in Beziehung zu Gott“ setzen zu müssen, eine „schwierige Situation“⁶⁰. Denn sofern man Gott als „die Garantie für eine letzte Unbedrohtheit des Daseins“⁶¹ verstehen könne, verbiete sich jede Angst. Andererseits kenne der / die durch Bibellektüre geschulte „Fromme“ das „Wirken des Heils in Furcht und Zittern“⁶² sowie die Rede „von der Furcht des Herrn, die der Anfang der Weisheit“⁶³ sei.

⁵⁹ Rahner, *Angst*, 95.

⁶⁰ Rahner, *Angst*, 96.

⁶¹ Rahner, *Angst*, 97.

⁶² Rahner, *Angst*, 96. Vgl. Phil 2,12 sowie die berühmte Schrift von S. Kierkegaard *Furcht und Zittern* (1845) über Gen 22.

⁶³ Rahner, *Angst*, 96. – Im Buch der Sprüche sowie in Psalm 110 heißt es: „Die Furcht des HERRN ist der Weisheit Anfang“ (Spr 1,7; Ps 110,10). Vgl. dazu: Hans Blumenberg, *Matthäuspasion* (Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988), 28–32. Blumenberg unterscheidet zwischen einem *Genitivus subjectivus* und einem *Genitivus obiectivus*, um die „Furcht des HERRN“ als Beginn, Aufbrechen und Anfang der Weisheit zu beschreiben: „Mich hat überrascht – zu meiner Schande muß ich es gestehen –, wie Ulrich Thoemmes den Wandspruch verstanden hatte. Grammatisch gesprochen mit dem *Genitivus obiectivus*: mit der *Furcht des Herrn* als der vor dem Herrn. Auf diese Lesart war ich in all den Jahren nie gekommen. Für mich war selbstverständlich, daß es ein *Genitivus subjectivus* war: die *Furcht des Herrn* als die seine vor etwas anderem,

Die theologische Schwierigkeit ergibt sich somit aus dem Bewusstsein auf Grund einer „Kontingenzerfahrung“⁶⁴, die Rahner zufolge nicht als Defizit verstanden werden muss, sondern als Gegebenheit menschlicher Erfahrung. In Anlehnung an phänomenologische Überlegungen zur Entzogenheit sowohl des Anfangs des menschlichen Lebens als auch von dessen Ende schreibt Rahner: „Wir sind nicht von uns selber; wir haben angefangen und diesen Anfang nicht selbst gesetzt und entschieden; wir sind dauernd angewiesen und abhängig von Wirklichkeiten, Situationen und Hilfen, die nicht zu uns selber gehören, über wie wir nicht selber autonom verfügen; wir gehen einem Ende entgegen, das wir nicht (nicht einmal durch einen Selbstmord) bestimmen können; wir mögen als freie Subjekte so oder so zu allem in unserem Leben Stellung nehmen können. Aber eben dieses ‚Alles‘ haben wir nicht ausgewählt, sondern es wird uns gegeben und genommen, ohne daß wir gefragt werden. [...] Kurz, der Mensch erfährt sich als das nicht in sich selbst allein gesicherte, als das nicht selbstverständliche Wesen.“⁶⁵

Es ist nach Rahner diese „Erfahrung der Bedingtheit“⁶⁶, die eine unausweichliche Situation des Ausgesetztseins und einer radikalen Passivität der Subjektivität bezeichnet und die auf Grund der nicht an Einzelgeschehnisse gebundenen, existentiellen Gegebenheit als „Angst“ und nicht als „Furcht“ zu beschreiben sei. Zwar könne der Mensch diese Angst übergehen und durch sprachliche Umetikettierung oder durch Verschweigen überspielen. Dennoch bildet nach Rahner die skizzierte „[e]xistentielle Ungesicherheit und Kontingenzerfahrung“ den unaufhebbaren „Grund menschlicher Daseinsangst“. Rahners Überlegungen schließen unverkennbar an Heideggers Daseinsanalysen an und zielen im weiteren Verlauf darauf ab, weder in einer nihilistischen Position zu enden noch andererseits die berechtigte Sorge angesichts der menschlichen Grundsituation zu negieren. Rahner sucht vielmehr zu zeigen, dass die Daseinsangst sich konfrontieren lasse mit einer christlichen Einsicht, die er als „Grundexistentialien“ beschreibt:

was zu fürchten eben der Anfang seiner Weisheit gewesen war. Und es stand damit auch schon fest, daß jene Herrenfurcht sich auf den Menschen gerichtet hatte, als er ihn nicht teilnehmen ließ an seinem Paradies, nachdem er sich zum gefährlichen Mitwisser der Erkenntnis von Gut und Böse gemacht hatte“ (29).

⁶⁴ Rahner, *Angst*, 97.

⁶⁵ Rahner, *Angst*, 97.

⁶⁶ Rahner, *Angst*, 98.

Wenn unsere unverfügbare Herkunft, die schöpferische Setzung des unbegreiflichen und immer unbegreiflich bleibenden Gottes ist, der uns (faktisch und aus freier Gnade) in eine Bewegung setzt, deren Ziel die Unmittelbarkeit seiner selbst ist (Gnade und *visio beatifica* genannt), dann kann diese erlösende Grundannahme unserer angsthaften Existenz entfaltet werden in die drei christlichen Grundexistentialien: Glaube und Hoffnung und Liebe.⁶⁷

Was Rahner mit Paulus in biblischer Sprache darlegt, fasst er anschließend noch einmal in einem einzigen Wort zusammen: *Vertrauen*. „Vertrauen“ bezeichnet Rahner nun sehr präzise als „ein freies das Subjekt als solches wagendes und weggebendes Sicheinlassen auf die Existenz als ganze und eine.“⁶⁸

Angesichts der Angstsituation, in die wir Menschen uns gestellt erfahren, charakterisiert Rahner mit dem Vertrauen einen Gegenpol, der weder blind gegenüber dem Vorlaufen auf den Tod noch taub gegenüber dem tröstenden und Vertrauen weckenden Wort Gottes ist. Auch wenn das Subjekt angesichts des Todes nicht souverän über das eigene Geschick zu verfügen im Stande ist, eröffnet das Vertrauen eine hoffnungsvolle Perspektive, die Rahner auch als „Urhoffnung“ bezeichnen kann, die nichts anderes benennt als ein „in Angst angstlos Sich-loslassen-Dürfen-und-doch-nicht-Fallen“⁶⁹. Auch wenn in dieser Wendung das Phänomen der Angst „als Grunderfahrung, als Existential“ erscheine, so gilt es zu konstatieren: „Der Schritt auf Gott oder den anderen Menschen hin erfolgt in Angstlosigkeit.“⁷⁰

Bemerkenswert an den Angstanalysen Karl Rahners ist, dass er sein Denken bis zu einem Punkt vorantreibt, an dem die Möglichkeiten eines eindeutigen theoretischen Reflexions- und Referenzsystems erschöpft erscheinen. Es könne sein, dass die systematische Reflexion eines Menschen von der „Absurdität des Daseins“ ausgehe, während das gelebte Leben, der „Existenzvollzug“, das genaue Gegenteil bezeuge – und umgekehrt. Rahner beschreibt diesen Kipp-Punkt in einer gnadentheologischen Wendung: „Der Mensch hat [...] keine absolute

⁶⁷ Rahner, *Angst*, 99.

⁶⁸ Rahner, *Angst*, 99.

⁶⁹ Rahner, *Angst*, 101.

⁷⁰ Joachim Valentin, „Angst und Vertrauen. Zwei Existentiale und ihre Aktualität,“ *Stimmen der Zeit* 7 (2018): 458–467, hier 465.

Sicherheit darüber, ob er im Stand der Gnade ist.⁷¹ Es ist diese uneindeutige Situation, die Erfahrung einer Ambiguität auf das eigene Heil und Geschick, die ohne allen Grund die unwahrscheinliche und durch kein Kalkül zu deckende Großzügigkeit des Menschen offenbart. Man kann sich an die Einleitung zu *Totalität und Unendlichkeit* erinnert fühlen, in der Emmanuel Levinas die Unableitbarkeit der Moral als eine eschatologische Dimension des messianischen Friedens umschreibt, wenn Rahner schreibt: „Man wendet sich liebend dem Nächsten zu (ohne diese Liebe noch einmal auf ihre Wahrheit hin zu kontrollieren), man vergißt sich darüber und ist in Frieden.“⁷²

Die Selbst-Vergessenheit, das nicht ängstliche Schielen auf das eigene Ende eröffnet einen Freiraum um des und der Anderen willen, die im Vertrauen auf Gott gründet und auf Gottes Gnade hin sich öffnet. Auch wenn Rahner selbst diesem Aspekt in seinem Beitrag keine größere Beachtung schenkt, öffnet sich in dieser Dimension eine Verantwortung für den und die Nächsten, die der Subjektivität des Subjekts entspricht und das angstvolle Besorgtsein um sich selbst zu überschreiten vermag. In dieser bei Rahner bereits grundgelegten Überschreitung seines eigenen Denkhorizonts bestätigt sich einmal mehr, dass „Rahner mit den ‚Denkkategorien‘ von E. Levinas für seine Gnadentheologie bessere Ausdrucksmöglichkeiten gefunden hätte als mit denen, die ihm von der Scholastik und dem Idealismus her zu Verfügung standen.“⁷³

Für eine christliche Theologie zeigen die Angst-Analysen Karl Rahners, dass Angst und Vertrauen als zwei grundlegende Existenzialien weiterzuentwickeln sein werden; der Dialog mit jüdischem Denken, das mit Emmanuel Levinas zumindest am Rande aufschien, erweist sich dabei als produktiv, um den Gefahren eines Systemdenkens zu entkommen und das eigene Denksystem durch an-archische und diachrones Denken öffnen zu lassen.

⁷¹ Rahner, *Angst*, 101.

⁷² Rahner, *Angst*, 102.

⁷³ Josef Wohlmuth, „Gott – das letzte Wort vor dem Verstummen. Gotteserfahrung bei Karl Rahner und Emmanuel Levinas,“ in *Die Stimme in den Stimmen. Zum Wesen der Gotteserfahrung*, ed. Ludwig Wenzler (Düsseldorf: Patmos, 1992), 51–73, hier 72.

Jakub Sirovátka
Department of Philosophy and Religious Studies
Faculty of Theology
University of South Bohemia in České Budějovice
Kněžská 8
370 01 České Budějovice, Czech Republic
E-mail: jsirovatka@tf.jcu.cz

Reinhold Esterbauer
Institut für Philosophie
Katholisch-Theologischen Fakultät
Universität Graz
Heinrichstraße 78B
8010 Graz, Austria
E-mail: reinhold.esterbauer@uni-graz.at

René W. Dausner
Institut für Katholische Theologie
Systematische Theologie
Universität Hildesheim
Universitätsplatz 1
31141 Hildesheim, Germany
E-mail: dausner@uni-hildesheim.de