



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2020

**Authentische Angst : eine Skizze zum Zusammenhang von Angst,
›Eigentlichkeit‹ und Religion bei Martin Heidegger**

Höfner, Markus

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-196307>
Journal Article

Originally published at:

Höfner, Markus (2020). Authentische Angst : eine Skizze zum Zusammenhang von Angst, ›Eigentlichkeit‹ und Religion bei Martin Heidegger. *Hermeneutische Blätter*, 26(1):53-70.

Authentische Angst

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

Markus Höfner

1. Authentische Angst?

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

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

müsste, werde ich im Folgenden¹ zunächst im Blick auf *Sein und Zeit* erläutern, indem ich den dort explizierten Zusammenhang von Angst und ›Eigentlichkeit‹ erläutere (2.). Der anschließende Rückblick auf Heideggers frühe Auseinandersetzung mit der Theologie des Paulus soll nicht nur die (säkularisierende) Genese tragender Grundbegriffe von *Sein und Zeit* (wie ›Angst‹ und ›Eigentlichkeit‹) aufklären, sondern auch unterstreichen, dass die in *Sein und Zeit* beobachtbare Verdrängung der sozialen und politischen Dimension authentischen Lebens von Heideggers eigenen Prämissen her nicht notwendig ist (3.). Schließen werde ich mit einigen Bemerkungen zu den Potentialen der Heidegger'schen Überlegungen für gegenwärtige philosophische und theologische Reflexion (4.).

2. Authentische Angst nach *Sein und Zeit*

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

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

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

² Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen ¹⁷1993, 188.

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

⁴ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29.

tieren immer schon *in* solchen Umwelten. Wir müssen und können *so*, als ›In-der-Welt-sein‹, existieren, weil wir in der Praxis unseres Lebens auf diese Umwelten angewiesen und uns diese als Horizont einer für unseren Lebensvollzug relevanten (›bedeutsamen‹) ›Welt‹ erschlossen sind. Und nur in der Erschlossenheit dieses Relevanzhorizonts können – und müssen – wir uns in unserem Lebensvollzug zu anderem (›innerweltlichen Seienden‹) und anderen (›Mit-Dasein‹) verhalten. An dieser Erschlossenheit lassen sich nach Heidegger nun zwei Dimensionen unterscheiden, das Verstehen⁵ als kognitive und eben die Befindlichkeit als affektive Zugänglichkeit einer ›bedeutsamen‹ Welt.⁶

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

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

⁵ Vgl. ebd., §§ 31–33.

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

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

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

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

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

Denn die *Angst*, so hebt Heidegger hervor,¹⁰ unterscheidet sich vom Affekt der Furcht durch ihre Unbestimmtheit. Weil in der Angst alle in ihrer Wirklichkeit bestimmten ›Gegenstände‹ menschlichen Verhaltens irrelevant werden – weshalb wir nach Heidegger vor ›nichts‹ Angst haben¹¹ –, rückt der Horizont einer für uns ›bedeutsamen‹ Welt selbst in den Fokus. Dieser aber liegt als unbestimmter Horizont des Möglichen nicht nur allem (intentionalen) Verhalten zu etwas oder jemand voraus, sondern ist integrales Moment menschlichen Lebensvollzugs als In-der-Welt-sein und seine Unbestimmtheit daher Ausdruck für dessen Möglichkeitscharakter als ›Seinkönnen‹. Unser Leben als ›Seinkönnen‹ ist deshalb für Heidegger nicht nur – wie im Affekt der Furcht – das, ›worum‹ wir, sondern zugleich das, ›wovor‹ wir Angst haben. Gerade in ihrer Unbestimmtheit ist die Angst daher nach Heideggers Analyse selbstbezüglich und konfrontiert uns mit der ›Unheimlichkeit‹ unseres eigenen Lebens, dessen kontingenter Vollzug als ›Seinkönnen‹ uns als denen, die wir faktisch sind, unausweichlich bevorsteht.

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

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

¹¹ Wenn auch nicht vor *dem* Nichts, wie es wenig später bei Heidegger heißt (vgl. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* [1929], in: Ders., *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967, ³1996, 103–123).

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

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

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

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

¹⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, 193.

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

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

¹⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, 343.

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

2.2. Authentisch leben: Angst und ›Eigentlichkeit‹

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

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

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

¹⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, 188; meine Herv.

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

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

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

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

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

²³ Ebd., 138.

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

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

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

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

²⁶ Vgl. Barbara Merker, Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls, Frankfurt a.M. 1988, 153–193.

²⁷ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, v.a. §§ 50–53, 56–60.

²⁸ Zum Motiv der Selbstwahl vgl. Ernst Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt a.M. 1979, 225–244.

²⁹ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 64f.

³⁰ Vgl. Martin Seel, Heidegger und die Ethik des Spiels, in: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hg.), Martin Heidegger. Innen- und Außenansichten, Frankfurt 1989, 244–272.

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

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

³² Heidegger, *Sein und Zeit*, 179.

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

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

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

in *Sein und Zeit* jedoch nur wenige Hinweise zur ›Fürsorge‹ als authentischer Form des Verhaltens zu anderen,³⁶ während er im Blick auf gesellschaftliche, durch soziale Normen koordinierte Sozialität auf die kollektivistische Figur des *Volkes* ausweicht³⁷. Spätestens an diesem Punkt jedoch zeigt sich, dass Heidegger Authentizität in *Sein und Zeit* nicht nur formal, sondern *monologisch*, als einen exklusiven Selbstbezug denkt, der sich zwar vom einzelnen Individuum auf ein Kollektiv übertragen lässt, der aber den Weg zu koordinierten Formen von Sozialität und zu einem aus eigener Freiheit ›modifizierten Ergreifen‹ faktischer Lebensmöglichkeiten einer gemeinsamen Welt versperrt. Und dieses Problem einer monologisch gedachten ›Eigentlichkeit‹ wird in *Sein und Zeit* durch Heideggers Tendenz verfestigt, dem solitären Dasein seiner vorgängigen Kontextualisierung zum Trotz einen souveränen Welt-Entwurf zuzuschreiben und das Projekt einer Fundamentalontologie damit an einen ›Hyper-Cartesianismus‹³⁸ zurückzubinden.³⁹ Die unbestimmte und selbstbezügliche Stimmung der Angst, die nach Heideggers Analyse doch die Faktizität (und damit Kontextualität) des ›vereinzelten‹ Selbst erschließen soll, verweist daher letztlich auf dieses als den einen *Ursprung*, der der *Struktur* des In-der-Welt-seins noch vorausliegt.⁴⁰

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

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

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

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

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

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

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

⁴¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, 190, Anm. 1.

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

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

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

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

(Ur)christliches Leben, so hebt Heidegger in seiner Exegese des 1. Thessalonicherbriefs hervor⁴⁸, vollzieht sich in Erwartung der *Parusie*, der eschatologischen Wiederkunft Christi, und darin in einer »absoluten Bedrängnis (*θλίπις*), die zum Leben der Christen selbst gehört.«⁴⁹ »Bedrängend« ist die Parusie Christi nach Heideggers Analyse allerdings *nicht* als das kommende Ereignis einer »objektiven« Zukunft. Ein Leben im Glauben würde sich in dieser Perspektive durch den Glauben *an* das zukünftige Ereignis der Parusie (und andere spezifisch christliche Inhalte) auszeichnen, und die zum christlichen Leben gehörende »Bedrängnis« wäre dann als Folge dieses Glaubens zu beschreiben. Nach Heideggers Interpretation jedoch ist christlicher Glaube (allein) als eine bestimmte *Art und Weise* des Lebensvollzugs zu verstehen und die urchristliche Erwartung der Parusie daher als Ausdruck der Einsicht, dass dieser Lebensvollzug eine »Bedrängnis« *ist*. Und eine »Bedrängnis« ist das Leben im Glauben, weil man es nur »haben« kann, indem man es unausweichlich immer neu *vollzieht*. Aus diesem Grund, so Heidegger, weist Paulus die Frage der Thessalonicher nach dem »Wann«, dem kommenden Zeitpunkt der Parusie entschieden ab und verweist sie stattdessen zurück auf den gegenwärtigen Vollzug ihres Lebens im »*Wie* der christlichen Lebenshaltung«.⁵⁰ Und genau dieses »Wie« christlichen Lebens ist nach Heideggers Interpretation das, was die Christen in

⁴⁵ Heidegger, Einleitung, 80; meine Herv.

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

⁴⁷ Heidegger, Einleitung, 80; meine Herv.

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

⁴⁹ Heidegger, Einleitung, 97.

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

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

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

⁵¹ Ebd., 101.

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

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

sich angesichts der Parusie »nicht retten, weil sie sich selbst nicht haben, weil sie das eigene Selbst vergessen haben«⁵⁴. Diese Tendenz zur ungläubigen Selbstsicherung lässt sich nach Heideggers Analyse allerdings nicht auf die distinkte Gruppe der »Ungläubigen« eingrenzen, sondern gehört zum Normalzustand menschlichen Lebens. Für die Christen in Thessaloniki bildet sie daher nicht nur eine ständige Versuchung, vielmehr gehört es zu ihrem »glaubenden Wissen«, dass sie ihren authentischen Lebensvollzug nicht aus sich selbst heraus gewinnen können. Denn im Kontext der »abfallende[n] Lebenstendenz«⁵⁵ des Unglaubens ist ein authentisches Leben im Glauben nur möglich als *Umkehr* von den »götzenhaften« Sicherungsinstanzen zum (wahren) Gott⁵⁶, und eine solche Umkehr wird erst möglich durch die paulinische *Verkündigung* der Parusie Christi: Der Glaube kommt aus dem Hören.⁵⁷

An diese Skizze von Heideggers früher Paulus-Auslegung lassen sich drei Beobachtungen anschließen. *Zum einen* fällt auf, dass Heidegger die in den paulinischen Briefen artikulierten urchristliche Lebenserfahrung in der Tat als *Paradigma* faktischen menschlichen Lebens liest – wozu die *spezifisch* religiösen Inhalte durch Formalisierung »säkularisiert« werden müssen. Daher beginnt Heidegger seine religionsphänomenologische Vorlesung zwar mit der – richtigen – Einsicht, dass sich die inhaltlichen Bestimmungen einer Lebensform (ihr »Gehaltssinn« und »Bezugssinn«) nur im pragmatischen Kontext ihres Vollzugs angemessen explizieren lassen (»Vollzugssinn«).⁵⁸ Indem er das Leben im Glauben dann aber als Paradigma (authentischen) menschlichen Lebens überhaupt liest, werden »Gehalts-« und »Bezugssinn« christlichen Lebens zu Chiffren, die allein den formalen »Vollzugssinn« menschlicher Zeitlichkeit artikulieren. *Deshalb* besteht die Auszeichnung authentischen Lebens im Glauben in Erwartung der Parusie Christi in der »Bedrängnis« seines Vollzugs, nicht aber in der *Hoffnung* auf die Gabe eschatologischer Erlösung. Die philosophische Pointe von Heideggers Paulus-Lektüre ist eine »eschatology without eschaton«⁵⁹.

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

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd., 113.

⁵⁶ Ebd., 97 (als Auslegung von 1 Thess 1, 9f.).

⁵⁷ Vgl. ebd., 71 (in Bezug zu Gal 3, 2; Röm 10, 11ff.).

⁵⁸ Vgl. ebd., 62–64.

⁵⁹ Judith Wolfe, *Heidegger's Eschatology. Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*, Oxford 2013, 3.

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

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

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

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

Vorlesungen⁶⁰) (zusätzlichen) Anlass, Heideggers Verständnis von Authentizität in diese – im weiteren Sinne *politische* – Richtung weiterzudenken. So lässt sich etwa Heideggers Verständnis menschlicher Freiheit als kontextualisiertes und daher nicht-souveränes ›Seinkönnen‹ zu einem Konzept sozialer Freiheit vertiefen, demzufolge die Freiheit des menschlichen Selbst nur im *Miteinander* mit anderen zu haben ist – und gerade deshalb als Grundlage einer ›eigentlichen‹, in dieser Freiheit gründenden Politik zu gelten hat.⁶¹ Und erst aus der in Heideggers Angst-Analyse herausgestellten Kontingenz dieses ›Seinkönnens‹ in seiner radikalen Unbestimmtheit ergibt sich aus einer solchen Perspektive die Möglichkeit und Notwendigkeit der Gestaltung des politischen Raums, in der zwischen authentischen und nicht-authentischen Formen zu unterscheiden ist.⁶²

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

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

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

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

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

⁶⁴ Wie dies Heidegger jedenfalls zeitweise selbst empfehlen konnte (vgl. Martin Heidegger, *Phänomenologie und Theologie* [1927], in: Ders., *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967, ³1996, 45–78).

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

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

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

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

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

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

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

Hermeneutische Blätter
26 | 1 · 2020

ANGST!

Institut für Hermeneutik
& Religionsphilosophie
Theologische Fakultät
Universität Zürich

Impressum

Herausgeber:

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie
an der Theologischen Fakultät Zürich

Kirchgasse 9 · 8001 Zürich

Tel: 044 / 634 47 52 oder 044 / 634 47 51 · Fax: 044 / 634 49 91

hermes@theol.uzh.ch

www.uzh.ch/hermes

www.uzh.ch/hermes/de/publikationen/Hermeneutische-Blaetter.html



ISSN 1660-5403

Redaktion und Gestaltung:

Markus Höfner / Susanne Schenker

Inhalt

Angst? <i>Markus Höfner</i>	3
Über Angst in der Literatur <i>Tilman Köppe</i>	7
Im Schraubstock der Angst: Manipulation und unsere Disposition zur Ängstlichkeit <i>Alexander Fischer</i>	20
Existenzielle Angst und ihre Verkörperung <i>Christian Teves</i>	37
Authentische Angst Eine Skizze zum Zusammenhang von Angst, »Eigentlichkeit« und Religion bei Martin Heidegger <i>Markus Höfner</i>	53
»Du wirst essen und nicht satt werden...« Die Angst vor dem Hunger <i>Sara Kipfer</i>	71
Angst bei Augustin <i>Völker Henning Drecoll</i>	87
»Of all English words <i>awe</i> is, I think, the one that expresses the fundamental religious feeling most nearly« Die Idee der »Gottesfurcht« in der modernen Religionsforschung <i>Peter Schütz</i>	101
Gottes Mut und Tillichs Beitrag – zu den Besonder- heiten und der bleibenden Relevanz von Paul Tillichs Angsttheorie <i>Sabine Joy Ihben-Bahl</i>	111
»Darf ich es wagen, Dir zu nahen?« Überlegungen zum Zusammenhang von Liturgie und Angst <i>Luca Baschera</i>	125

<i>Wahrnehmen. Anshalten. Be-zeichnen. Begrenzen.</i> Zum Umgang mit Angst in der Seelsorge <i>Katja Dubiski</i>	138
Zwischen links und rechts. Angstpolitik in Zeiten des Populismus <i>Veith Selk</i>	153
»I Want You to Feel the Fear I Feel.« Angst im Klimawandel <i>Jörn Ahrens</i>	164
Martha Nussbaum über das Phänomen der Angst: Eine kritische Relektüre <i>Eva Bobst/Angela Kallhoff/Anna Wieder</i>	176
Fade to Black Das Schwarzbild im Film als Angstbild <i>Florian Leitner</i>	192