

Religion und Gesundheit

Herausgegeben von

Dietrich Korsch und Cornelia Richter

In Zusammenarbeit mit Hans-Rainer Buchmüller,

Franziska Geiser, Jochen Sautermeister, Verena Wetzstein

Band 1

Cornelia Richter (Hrsg.)

# Ohnmacht und Angst aushalten

Kritik der Resilienz in Theologie  
und Philosophie

2017

Verlag W. Kohlhammer

# Trauma und Resilienz – ‚schlechthinnige Abhängigkeit‘ und ‚Mut zum Sein‘

Notger Slenczka

*Notger Slenczka examines resilience in response to extreme, traumatic experience through comparative reference to the wartime experiences of Ernst Jünger and Werner Elert. Ernst Jünger, who served as soldier in World War I, is an example for the process of adjusting to the violence of combat without referring to religious presuppositions in a process of developing resilient growth. The Lutheran theologian Werner Elert, on the other hand, was deeply traumatized by his experiences serving as military chaplain in World War I. In result he completely changed the whole way he thought about theology into a negative theology, or theology of negativity, capable of expressing and symbolizing the negative dimensions of life as well. Slenczka takes this ability to express negativity as a core feature of resilience. For further explanation, he then turns to Paul Tillich's influential study "The Courage to Be" and its concept of anxiety to further illuminate the ambivalent nature of religion in resilience.*

## 1. Hinführung

1.1. Resilienz ist, das setze ich hier ohne weitere Diskussion und unter summa-  
marischem Verweis auf einschlägige Literatur<sup>1</sup> voraus, die Fähigkeit zu ei-

<sup>1</sup> Zu den Pionierleistungen gehören die Studien zur Verarbeitung von Kindheitstraumata: von Garnezy (zugleich ein Kritiker der Vorstellung einer resilienten Persönlichkeit) zu Risikokindheiten (*Norman Garnezy: Vulnerability Research and the Issue of Primary Prevention*, in: *Journal of Orthopsychiatry* 41, 1971, 101–116; vgl. *James Anthony: The Invulnerable Child*, New York u. a. 1987) und von Werner zu den Kauai-Kindern (*Emmy Werner: The Children of Kauai. A Longitudinal Study from the Prenatal Period to Age Ten*, Honolulu 1977; *Dies. u. a.: Vulnerable but Invincible. A Longitudinal Study of Resilient Children and Youth*, New York 1982).  
Untersucht wurden in der Folge unterschiedliche Risikogruppen – von der Großen Depression in den 20er und 30er Jahren des 20. Jhdts. in den USA Betroffene (*Glen Holl Elder: Children of the Great Depression. Social Change in Life Experience, Chicago 1974; Ders. u. a.: Families Under Economic Pressure*, in: *Journal of Family Issues* 13, 1992, 5–37); Boat People (*Nathan Caplan u. a.: The Boat People and Achievement in America. A Study of Family Life, Hard Work, and Cultural Values*, Ann Arbor 1989). Die Frage nach Faktoren, die Resilienz fördern, führte zu unterschiedlichen individuellen oder kollektiven Faktoren und entsprechenden Theorien; für unseren Kontext ist die hier nicht weiter zu verfolgende These interessant, dass religiöse Bindung Resilienz fördert. Die weitergehende Frage nach der Förderbarkeit von Resilienz markiert einerseits eine ernsthafte wissenschaftliche Fragestellung

nem produktiven Umgang mit traumatischen Erfahrungen. Unter ‚produktivem Umgang‘ ist vieles subsumierbar – von der Fähigkeit zum zumutbaren Funktionieren in einem gegebenen sozialen Kontext bis hin zur Fähigkeit, die traumatischen Erfahrungen in eine – nach welchen Maßstäben auch immer – positive Fortentwicklung umzusetzen. Unter ‚traumatische Erfahrungen‘ wiederum verstehe ich hier nicht irgendwelche Belastungen, sondern solche, die vom Bewusstsein des völligen Ausgeliefertseins oder der völligen Ohnmacht begleitet sind oder in diesem Bewusstsein bestehen.<sup>2</sup> Traumata sind Ohnmachtserfahrungen. Schleiermachers Definition von ‚Religion‘ – das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit – wäre eigentlich die angemessene Definition einer traumatischen Erfahrung, denn Schleiermacher versteht darunter das Bewusstsein der Abhängigkeit ohne jeden Freiheitsgrad.<sup>3</sup> Wie auch immer: Resilienz ist die Fähigkeit zum Umgang damit, die zu Ergebnissen führt, die sich positiv von posttraumatischen Störungen der sozialen Funktionsfähigkeit abheben; der Gegenbegriff ist das Persönlichkeitsmerkmal der Vulnerabilität.

1.2. Die Frage nach den Kriterien der Bewertung eines positiven von einem scheiternden Umgang mit Traumata markiert ein Problemfeld der Resilienzforschung ebenso wie die Frage nach den Faktoren, die einen positiven oder negativen Umgang ermöglichen: ob diese Faktoren stabile und nicht beeinflussbare, möglicherweise ererbte Persönlichkeitsmerkmale darstellen, ob es sich um den Einfluss von Umgebungsfaktoren handelt oder um Faktoren, die in wählbaren Grundhaltungen liegen und vom Individuum beeinflusst werden können, ist nicht unwichtig, denn daran hängt nicht zuletzt die Frage nach der Zurechenbarkeit der Bewältigung von Traumata oder des Scheiterns an ihnen.

1.3. Damit ist die Hinführung bereits abgeschlossen – es steht noch ein Überblick über das Folgende aus: Ich gehe so vor, dass ich zunächst das Phänomen der Resilienz an einem Beispiel aus dem Ersten Weltkrieg beschreibe – dafür beziehe ich mich auf Ernst Jünger; hier wird auch zugleich die eben genannte problematische Ambivalenz der Kriterien der Bewertung der Resilienz mit Händen greifbar. Ich kontrastiere diesen Umgang mit dem Front-

(etwa: APA: The Road to resilience, <http://www.apa.org/helpcenter/road-resilience.aspx>; Boris Cyrulnik: Resilience. How Your Inner Strength Can Set You Free from the Past, New York 2011; Ders.: Die Kraft, die im Unglück liegt, München 2001; Klaus Fröhlich-Gildhoff u.a. [Hgg.]: Resilienz, München u. a. 2014), zugleich aber den Übergang in das breite Feld einschlägiger Ratgeber.

<sup>2</sup> Werner Bohleber: Die Entwicklung der Traumatheorie in der Psychoanalyse, in: Psyche 9–10, 2000, 797–839; Michaela Huber: Trauma und Traumabehandlung, 2. Tle., Paderborn 2006/7.

<sup>3</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Der christliche Glaube, 2. Auflage (1831), hg. v. Rolf Schäfer (de Gruyter Texte, textidentisch mit KGA 13,1 u. 2), Berlin u. a. 2008, §4; diesen Aspekt der religiösen Erfahrung haben Rudolf Otto (Das Heilige, Breslau 1917) und Werner Eleri: Morphologie des Luthertums, 2 Bde., München 1931/32 herausgearbeitet.

trauma einem zweiten Beispiel, das in den Bereich der religiösen Verarbeitung traumatischer Erfahrungen führt, nämlich Werner Eleri. Hier wird deutlich, dass professionelle Religiosität nicht eo ipso resilienzförderlich ist, und so gibt der Fall Jünger zu erkennen – Distanz zur Religion nicht eo ipso vunerabel macht. Ich werde dann nachzeichnen, wie sich in diesem zweiten Fall, bei Eleri, in den 20er Jahren Verschiebungen seiner Theologie ergeben, die nicht nur interessant, sondern typisch für seine Generation sind und eine religiöse Deutung von Traumataerfahrungen ermöglichen. Ich greife dann, wie im Titel versprochen, zu Paul Tillichs Programmschrift ‚Der Mut zum Sein‘ und versuche zu zeigen, dass und unter welchen Bedingungen sich hier programmatisch die Theologie als Resilienzfaktor präsentiert. Und ich schließe im Rückgriff auf Eleri, einige kritische Bemerkungen und eine These an, die man so formulieren könnte: Das Selbstverhältnis der Angst ist Ursprung der Rede von Gott – auf den ersten Blick ein seit alters befahrener Gedanke: die Furcht als ‚fabrica Deorum‘.

## 2. Resilienz ohne religiöse Begründung: Ernst Jünger

2.1. Zunächst also zu Ernst Jünger.<sup>4</sup> ‚In Stahlgewittern‘, ein Buch, das 1920 den Autor schlagartig bekannt machte,<sup>5</sup> Jünger hat es aus seinen im 1. Weltkrieg geschriebenen Tagebüchern<sup>6</sup> zusammengestellt und nach der Erstausflage mehrfach überarbeitet,<sup>7</sup> dass es für das hier leitende Thema der Resilienz

<sup>4</sup> Vgl. auch: Julia Enke: Augenblicke der Gefahr. Der Krieg und die Sinne 1914–1934, Paderborn 2006, hier zu Jünger bes. 15–110.

<sup>5</sup> Karl Heinz Bohrer: Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romanik und Ernst Jüngers Frühwerk, München/Wien 1978; Oliver Demant: Zwischen Aktion und Kontemplation. Das Frühwerk Ernst Jüngers unter dem Aspekt der Entwicklung individualistischer und kollektivistischer Perspektiven als Bewältigungsversuch der Moderne, Berlin 2008; Lutz Hagedstedt (Hg.): Ernst Jünger. Politik – Mythos – Kunst, Berlin/New York 2004. Zum Hintergrund der sog. ‚Konservativen Revolution‘: Armin Mohler: Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch (1950), hg. von Karlheinz Weißmann, Graz 2005. Zum Begriff: Stefan Breuer: Die ‚Konservative Revolution‘ – Kritik eines Mythos, in: PVS 31 (1990) 585–607; ohne Verwendung des Begriffs: Kurt Sontheimer: Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik (1962), München 2000; Fritz Stern: Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland (engl. 1961), Stuttgart 2005.

<sup>6</sup> Helmut Kiesel (Hg.): Ernst Jünger, Kriegstagebuch 1914–1918, Stuttgart 2013.

<sup>7</sup> Es liegt inzwischen eine großartige historisch-kritische Ausgabe vor, die die Erstausgabe von 1920 und die Ausgabe letzter Hand im ersten Band parallel und mit Dokumentation wesentlicher Änderungen in den weiteren Ausgaben (bes. 1922 und 1934 und 1935) bietet und im zweiten Band ein Variantenverzeichnis: Helmut Kiesel (Hg.): Ernst Jünger, In Stahlgewittern. Historisch-kritische Ausgabe, 2 Bde., Stuttgart 2013; zur Gestaltung vgl. die Einleitung des Hg.: Bd. 1, 5–10. Ich selbst ha-

absolut einschlägig ist, erhält folgende Passage, in der er einen seiner Aufenthalte in einem Frontlazarett beschreibt:

„An einer Reihe von Operationstischen walteten die Ärzte ihres blutigen Handwerks. Hier wurde ein Glied amputiert, dort ein Schädel aufgemeißelt oder ein festgewachsener Verband gelöst. Wimmern und Schmerzensschreie hallten durch den von mitleidlosem Licht durchfluteten Raum, während weißgekleidete Schwestern geschäftig mit Instrumenten oder Verbandzeug von einem Tisch zum anderen eilten. Der Soldat, der nach solchem Anblicke wieder in alter Frische ins Feuer geht, hat seine Nervenprobe bestanden, denn jeder neue, schreckliche Eindruck krallt sich im Hirn fest und reiht sich an den lähmenden Vorstellungskomplex, der die Zeitspanne zwischen Heranbrausen und Einschlag der Eisenklumpen immer furchtbarer gestaltet.“<sup>8</sup>

„In alter Frische ins Feuer gehen“ als Bestehen einer Nervenprobe – Resilienz hat mit dem Umgang mit solchen Erfahrungen zu tun, dem Umgang mit dem „lähmenden Vorstellungskomplex“, durch den die Vergangenheit die Gegenwart beeinflusst. Jünger beschreibt die unmittelbare Reaktion immer wieder als Assoziationsleistung des Gehirns oder der Nerven.<sup>9</sup> Diese lähmenden physiologischen Reaktionen stellen gleichsam das Material dar, das zu überwinden und zu beherrschen ist. Denn was Jünger beschreibt, ist die Leistung des Soldaten, der seine physiologischen Reaktionen und seine animalischen Instinkte beherrscht und inmitten des technischen, mechanisierten und bürokratisierten Krieges zum eigentlichen Zentrum des Krieges fähig bleibt: der direkten Konfrontation mit dem Gegner im „Kampf von Mann zu Mann“.<sup>10</sup>

2.2. Trotz seiner problematischen politischen Position ist unter der Perspektive der Resilienzforschung kaum ein Dokument so interessant wie dieses Buch, denn Jünger beschreibt eine Entwicklung des Haupt- und Ich-Helden: Am Anfang steht die erste Erfahrung des Artilleriebeschusses in Les Eparges, die er als Ohnmachtserfahrung beschreibt: „Beklommene Augen starren sich an, Körper schmiegen sich in niederdrückendem Gefühl völliger Ohnmacht an den Boden“ (I, 80). Er wird in dieser Schlacht früh verwundet und flieht in besinnungsloser Panik zurück in seinen Graben.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> be bislang eher zufällig mit der 8. Auflage (Berlin 1927) gearbeitet, orientiere mich hier aber an der Erstausgabe, welche nur in begründeten Fällen davon ab. Alle Seitenangaben im laufenden Text beziehen sich, falls nicht anders markiert, in diesem Abschnitt auf Bd. 1 der genannten Ausgabe; der Verweis auf die nächstfolgende Seite meint immer die nächste Seite der jeweiligen Ausgabe, in der Paginierung also die jeweils zweite folgende Seite.

<sup>9</sup> A. a. O., I, 266 – den reflektierende Abschnitt („Der Soldat ...“) hat Jünger in den Ausgaben seit 1934 gestrichen.

<sup>10</sup> Insbesondere in einem langen Einschub von 1924: a. a. O., I, 185. Vgl. a. a. O., I, 86. Ich werde im Folgenden nicht immer wieder die Darstellung der Haltung und Position Ernst Jüngers mit politisch korrekten, aber mir als Wehrdienstverweigerer zu selbstverständlichen Distanzsignalen versehen, sondern stelle eine vom Interesse an der Resilienz geleitete Rekonstruktion des Textes Jüngers vor.

<sup>11</sup> A. a. O., I, 80f.

In den nächsten Szenen nehmen die Leser, ohne dass das ausdrücklich thematisiert wird, wahr, wie der Ich-Erzähler in ein eigenförmlich distanzierendes, unemotionales Verhältnis zur Umgebung des Krieges gelangt. Humoresken folgen auf Schilderungen entsetzlicher Szenen (I, 312f.), und auch diese Szenen selbst sind von einem bereits sprachlich etwas forcierten Pennälerhumor geprägt (etwa I, 320f.; 328f.). Er kontrastiert diesen soldatischen Gleichmut bzw. die ironische Selbststanz zuweilen dem Schock der Neulinge – etwa bei dem plötzlichen Tod eines Kameraden durch den Kopfschuss eines Scharfschützen:

„Einer wirft einige Schaufeln Erde über die rote Lache und jeder geht seiner Beschäftigung nach. Man ist ja so stumpf geworden. Nur ein Neuling lehnt noch mit bleichem Gesicht an der Verschalung. Er müht sich ab, die Zusammenhänge zu fassen. Das war ja so plötzlich, so furchtbar überraschend, ein unsäglich brutaler Überfall. Das kann ja gar nicht möglich, nicht Wirklichkeit sein. Armer Kerl, im Hintergrund lauern auf dich noch ganz andere Dinge ... Oft ist es auch ganz nett.“<sup>12</sup>

Oder etwas später, nach dem Tod eines Familienvaters durch den Schuss eines Scharfschützen: „Sie weinten vor Wut. Es ist merkwürdig, wie wenig objektiv sie den Krieg auffassen. Sie schienen in dem Engländer, der das Geschloß abfeuerte, einen ganz persönlichen Feind zu sehen.“<sup>13</sup>

2.3. Jünger beschreibt dann, in einem weiteren Schritt, die Sommeschlacht, den Übergang zum maschinellen Krieg:

„Von dieser Schlacht an trug der deutsche Soldat den Stahlhelm und in seine Zähne meißelte sich jener starre Ausdruck einer aufs allerletzte überspannten Energie, der spätere Geschlechter vielleicht ebenso rätselhaft und großartig anmuten wird, wie uns der Ausdruck mancher Köpfe der Antike oder der Renaissance.“<sup>14</sup>

Es ist, wie Jünger im unmittelbaren Kontext hervorhebt (I, 242f.), die vom Kriegsgeschehen zerschlagene Landschaft, die sich die Menschen bildet, wie eine Kulturlandschaft ebenfalls den Charakter der Menschen, die in ihr leben, prägt. Und in genau diesem Umfeld bildet sich der spezifische Charakter des Kämpfers heraus, um den es Jünger in diesem und in den anderen Büchern, in denen er den Ersten Weltkrieg reflektiert,<sup>15</sup> geht: Es geht ihm da-

<sup>12</sup> A. a. O., I, 116 (die Punkte im Original; danach Absatz).

<sup>13</sup> A. a. O., I, 130, vgl. 134.

<sup>14</sup> A. a. O., I, 242; es handelt sich um eine in der Ausgabe von 1924 hinzugefügte Reflexionspassage, die das 1920 bereits Angedachte zusammenfasst, aber den pessimistischen Ton der ersten Ausgabe und die Kritik an der Kriegsführung ändert (vgl. mit a. a. O., I, 244). In der Ausgabe von 1934 streicht Jünger die Kritik an der Taktik der Kriegsführung zugunsten allgemeiner Überlegungen zum Verhältnis von Mechanisierung und dem Wiedergewinnen der Fähigkeit zum Bewegungskrieg (a. a. O., I, 243); zugleich deutet er 1934 in der Relektüre der Passage eine Annäherung an rassistische Motive an (a. a. O., I, 245).

<sup>15</sup> Ernst Jünger: Der Kampf als inneres Erlebnis, Berlin 1922; Ders: Das Wäldchen 125. Eine Chronik aus den Grabenkämpfen, Berlin 1925; Ders: Feuer und Blut (1925) Magdeburg 1926; Ders. (Hg.): Krieg und Krieger, Berlin 1930, darin von

rum, dass sich in diesem direkten Kampfeschehen das Individuum und sein Charakter behaupten in einem Geschehen, das den Menschen zum Teil der Maschinerie<sup>16</sup> und zu einem Moment einer Verwaltungsbürokratie verkommen lässt – im direkten Kampf, so könnte man in seinem Sinne sagen, bewahrt nach Jünger der Mensch seine Würde.<sup>17</sup>

2.4. Mit Resilienz hat man es jedenfalls in dem Sinne zu tun, dass der Hauptheld und die meisten, von denen er berichtet, in einem traumatisierenden Umfeld und wohl auch darüber hinaus funktionstüchtig bleiben. Diese Kaltblütigkeit gewinnt im literarischen Genus der gedruckten Erinnerungen, die sich mutmaßlich an Leser ohne Fronterfahrung richten, eine neue Qualität: Es sollen durch die teilweise extrem drastischen Beschreibungen die unmittelbaren Emotionen der Kriegssituation geweckt werden; Jünger bietet dem Leser Identifikationsfiguren, an denen der erste Schrecken sich zeigt – etwa eben den im oben gebotenen Zitat erscheinenden ‚Neuling‘, oder Jünger selbst in seiner ersten Begegnung mit der Artillerie. Von diesen überwältigenden Emotionen hebt sich der Autor in genau der Weise ab, wie er die Wirkung des führenden Offiziers auf die Mannschaften beschreibt:

„Ich habe immer erfahren, daß in solchen Augenblicken der gewöhnliche Mann, der vollauf mit seiner persönlichen Gefahr beschäftigt ist, die scheinbar unbeteiligte Sachlichkeit des Führers bewundert, der inmitten der tausend entwerdenden Eindrücke des Gefechts die Ausführung seines Auftrags klar im Auge hat. Diese Bewunderung hebt den ritterlich Gesinnten über sich selbst hinaus und spornet ihn zu immer größeren Leistungen an, sodaß Führer und Mannschaft sich aneinander zu gewaltiger Energieentfaltung entzünden. Der moralische Faktor ist eben alles.“<sup>18</sup>

In genau dieser Weise repräsentiert der Ich-Erzähler dem Leser das Vorbild der furchtlosen Sachlichkeit, zugleich die Einsicht, dass dieses Vorbild die Bewältigung der Furcht, der unmittelbaren physischen Reaktion auf die Ohnmachts- und Vernichtungserfahrung ermöglicht. Jünger beschreibt, wie unter

Jünger: Die totale Mobilmachung, 11–30; dazu *Walter Benjamin*: Theorien des deutschen Faschismus, in: Ders.: Gesammelte Schriften III, hg. v. Hella Tiedemann-Bartels, Frankfurt am Main 1972, 238–251.

<sup>16</sup> *Jünger*, I, 270.

<sup>17</sup> A. a. O., I, 518f.; es sind wenigstens drei Motive, unter denen Jünger das Erlebnis der Schlacht und des Kampfes deutet: Zum einen ist der einzelne gefasst als Moment in einem ihn übergreifenden kollektiven Zusammenhang, einer ‚Idee‘, die ihn antreibt (etwa a. O., I, 516f., bes. die Zufügung von 1924; I, 546; die Zufügung von 1924: I, 642); zum anderen das Erwachen tierischer oder urtümlicher Instinkte (etwa a. O., I, 536 im Kontext der Schilderung 518ff.); und schließlich der Mut des ‚Führers‘, der gerade nicht erfasst ist von Gefühlen, sondern beispielsweise in einer Situation allgemeiner Panik kaltblütig bleibt (a. O., I, 616; 632; 504). Die Motive verbinden sich in der Reflexion I, 386–390f. (der interessanteste Teil 388 wurde von Jünger seit 1934 gestrichen) und im Vorwort (a. O., I, 18–20), dessen Grundmotive in der Zufügung von 1922 aufgenommen werden (dazu unten).

<sup>18</sup> A. a. O., I, 338, vgl. 504.

traumatisierenden Erfahrungen der Charakter, wie er sagt, gebildet wird, und er bietet mit den unterschiedlichen Akteuren dem Leser einerseits Identifikationsgestalten für seine Furcht, andererseits mit dem Ich-Erzähler eben jenen kaltblütigen ‚Führercharakter‘, so dass der Leser in sich selbst das Entstehen eben jener Kaltblütigkeit nachvollziehen kann.

2.5. Es ist damit aber gerade nicht ein religiöser Deutungszusammenhang oder Trost, der den Umgang mit den traumatisierenden Erfahrungen ermöglicht. Resilienz ist hier eine Charaktereigenschaft, die in der traumatisierenden Erfahrung selbst zur Ausprägung kommt – Jünger nennt den Weltkrieg eine ‚Schmiede des Charakters‘.<sup>19</sup> Er beschreibt die Bewährung dieses Charakters in den Phasen, in denen sich der Krieg wandelt, zum maschinellen und zum Bürokratereignis wird – und doch spitzt er sie immer wieder auf die Situation der charakterlichen Bewährung, des außergewöhnlichen Mutes oder des Kampfes von Mann zu Mann zu. Einer Stabilisierung durch religiöse Deutung bedarf diese Gestalt der Resilienz nicht; jede religiöse Sinngebung des Geschehens und jede Bezugnahme auf einen Gott, der alles zum Besten wendet und das Fundament des Mutes darstellt, unterbleibt – jedenfalls in der Schilderung des Kampfeschehens und seiner Kontexte. Erst in der berühmt gewordenen nationalbegeisterten Hinzufügung in der Überarbeitung von 1924 erwähnt Jünger in einem Reflexionsgang am Ende des Buches solche Deutungskontexte;<sup>20</sup> er stellt in der grundsätzlichen Reflexion, in die die Schilderung seines letzten Kampfeinsatzes und seiner letzten Verwundung ausmündet, ausdrücklich fest, dass der Glaube, der in früheren Zeiten Märtyrer über jede Anwendung von Schmerz und Furcht hinaushebt, in der Gegenwart keine lebendige Kraft mehr habe. Das Zitat über das Weizenkorn, das sterben muss, um Frucht zu bringen, das er dort bietet, wird zwar als Vers aus dem Johannesevangelium identifiziert, aber seine religiöse Eindeutigkeit wird gebrochen, indem es als ein Zitat Dostojewskis eingeführt wird. Eine Sinndeutung des Geschehens erfolgt nur am Anfang, im Vorwort des Buches (I, 18–20) und in der Zufügung am Schluss der Ausgabe von 1924: die Apotheose des Charakters, der, so stellt dort Jünger fest, auch dann seinen Wert behalten werde, wenn die Idee des Vaterlandes, von der er orientiert und geleitet ist, wie der Geist des Christentums untergeht:

„Wir können heute nicht mehr die Märtyrer verstehen, die sich in die Arena warfen, ekstatisch schon über alles Menschliche, über jede Anwendung von Schmerz und Furcht hinaus. Der Glaube besitzt heute nicht mehr lebendige Kraft. Wenn man dereinst auch nicht mehr verstehen wird, wie ein Mann für sein Land das Leben geben konnte – und diese Zeit wird kommen – dann ist es vorbei. Dann ist die Idee des Vaterlandes tot. Und dann wird man uns vielleicht beneiden, wie wir jene Heiligen beneiden um ihre innerliche und unwiderstehliche Kraft. Denn alle diese großen und feierlichen Ideen blühen aus einem Gefühl heraus, das im Blut liegt und das nicht zu erzwingen ist. Im kalten Licht des

<sup>19</sup> A. a. O., I, 644 (Zufügung von 1924).

<sup>20</sup> Für das Folgende vgl. a. O., I, 642–646.

Verstandes wird alles zweckmäßig, verächtlich und fahl. Uns war es noch ver-gönt, in den unsichtbaren Strahlen großer Gefühle zu leben, das bleibt uns un-schätzbarer Gewinn.<sup>21</sup>

Der Gewinn, von dem Jünger spricht, ist nicht eigentlich die Idee, für die der Soldat stirbt, und der Erfolg der Durchsetzung, sondern die subjektive Bereitschaft zum Opfer – Jünger stellt zunächst fest, „daß das Leben nur durch den Einsatz für eine Idee einen tieferen Sinn erhält, und daß es Ideale gibt, denen gegenüber das Leben des Einzelnen und selbst des Volkes [!] keine Rolle spielt“, und fährt dann fort:

„Und wenn das Ziel, für das ich als Einzelner, als Atom im Körper des Heeres, gefochten hatte, auch nicht erreicht werden sollte, wenn scheinbar die Materie uns doch zu Boden schlug – nun gut, wir hatten immerhin gelernt, für eine Sache zu stehen und, wenn es sein mußte, zu fallen, wie es Männern geziemt. In allen Feuern und Stichflammen gehärtet, konnten wir aus einer Schmiede des Charak-ters vor unser Leben treten, wie kaum ein anderes Geschlecht, vor die Freund-schaft, die Liebe, die Politik, den Beruf, vor alles, was das Schicksal verbarg. Nicht jeder Generation ist das vergönnt.“<sup>22</sup>

Es geht letztlich nicht um die Idee oder das ‚Vaterland‘, so zeigen diese Sät-ze der Zufügung von 1924, sondern um den Reflex des Einsatzes im Charak-ter dessen, der sich einsetzt: um einen Mut oder um eine Charakterfestigkeit angesichts der Angst, die für sich selbst steht und keine externen Konstitu-tionsbedingungen und Ziele mehr hat; Jünger hat diese Eigentümlichkeit he-rausgehoben, indem er in den Überarbeitungen seines Textes in den 30er Jahren die meisten Bezugnahmen auf den tragenden Wert des Vaterlandes gestrichen hat. Modern gesprochen ist es die Resilienz, die Fähigkeit zum ‚produktiven‘ Umgang mit traumatischen Erfahrungen, die Jünger in diesen gerade zitierten Passagen beschreibt – der Weltkrieg ist in seinen Augen Erzie-hung zur Resilienz.

2.6. Wenn man nach historischen denkerischen Modellen für diesen Um-gang mit der physischen und animalischen Angst sucht, dann wird man zur aristotelisch-platonischen Tugendlehre greifen müssen, in der es darum geht, dass der Mensch so erzogen wird, dass seine Bestimmung zur Vernunft – zum rechten Maß – sich an seiner unmittelbaren emotionalen Triebstruktur durch-setzt.<sup>23</sup> Die Sachlage ist bei Jünger etwas komplexer, weil er kein Konzept der Vernunft voraussetzt, sondern – gerade in den eben zitierten Schlusspassagen von 1924 – den Mut als Protest des Individuums gegen seinen Untergang in der Maschinerie des Krieges fasst; und dieser Protest manifestiert sich in der individuellen Selbstüberwindung in der Situation der Bewährung im Kampf. Keine Sinngabe begründet diesen Mut oder gibt ihm die Bedingung der

<sup>21</sup> A. a. O., I, 644 (Zufügung 1924), vgl. 642f.

<sup>22</sup> A. a. O., I, 642f.

<sup>23</sup> Vgl. den Beitrag von Christoph Horn: Resiliente Persönlichkeiten? Die Diskussion um den Tugendbegriff in der Antike und heute, im vorliegenden Band: 31–46.

Möglichkeit. Es ist der Krieg selbst, und es sind in der beschriebenen Weise Vorgesetzte, die entsprechend geeignete Charaktere erziehen.

### 3. Fehlende Resilienz trotz religiöser Bindung: Werner Eiert

Bei Jünger ist Resilienz – die Fähigkeit zum Umgang mit traumatischen Er-fahrungen – nicht einmal im Ansatz religiös begründet, auch nicht in der zitierten Bezugnahme auf Joh 12,24. Dem entspricht es, wenn im gleichen Krieg auch für religiöse Profis der Glaube resilienzfördernde Wirkung nicht oder nicht mehr hat; das gilt zum Beispiel für Werner Eiert, der am Krieg als Feldprediger teilgenommen hat. Seinen Berichten, die er für eine Kirchenzzeitung geschrieben hat, kann man entnehmen, dass ihn diese Erfahrung ungeheuer belastet hat – er berichtet von häufigen Erkrankungen und bittet wiederholt um Beurlaubung; aber es finden sich religiöse Sinndeutungen des Krieges nur am Rande, und nur als hilflos wirkende Verstärkungen des Elends; er beschreibt, wie er über das Heimweh predigt – ein häufiges Thema – und wie ihm angesichts der in Tränen ausbrechenden Soldaten selbst die Tränen kommen, „weil ich von Elend umgeben war.“<sup>24</sup>

Man gewinnt hier und an anderen Stellen den Eindruck, dass die religiö-se Prägung, das professionell verstärkte Mitleiden die Haltung der Distanz, die Jünger den Umgang mit seinen Erlebnissen ermöglicht, eher erschwert.

### 4. Religiöse Deutungen des Traumas des Weltkrieges

4.1. Bei Eiert kommt es nun aber im Laufe der 20er Jahre zu einer Verdüste-rung seiner Theologie, die nicht individuell und bei ihm selbst nach meinem Eindruck nicht unmittelbar auf das Kriegserlebnis begründet ist, die es ihm aber in späteren Selbstdeutungen erlaubt, negative, traumatische Widerfahr-nisse überhaupt zu deuten. Ich markiere nur den Grundzug dieser Wandlung

<sup>24</sup> Vgl. *Notger Slenczka*: Selbstkonstitution und Gotteserfahrung, Göttingen 1998, 30; ebd. Anm. 23 eine Zusammenfassung der Auswertung der Kriegspredigten Elients; dort eine Schilderung dieses Hintergrundes der Theologie Elierts (26–31). Wieweit sich dieser Typus der an den Topoi des ‚Schicksals‘ und der verhängten Gegenmacht des Lebens orientierten Erfahrungstheologie, den Eiert nach 1920 ausbildet, der Weltkriegserfahrung verdankt, ist strittig; vgl. außer dem genannten Text: *Reinhard Hauber*: Die Lehre vom Zorn Gottes nach Werner Eiert, in: NZStTh 36, 1994, 117–161; *Thomas Kaufmann*: Werner Eiert als Kirchenhistoriker, in: ZThK 93, 1996, 193–242; *Leo Langemeier*: Gesetz und Evangelium, Paderborn 1970.

seines theologischen Denkens, die ich anderweitig detailliert beschrieben habe,<sup>25</sup> am besten lässt sich diese Wandlung in seiner Morphologie des Luthertums greifen, in der Elert das „Urerlebnis“ der Lutherschen Theologie und der Religion insgesamt zusammenfasst:

„Aber über all dieser Vernünftigkeit der Welt und Verständlichkeit des Sollens fährt der Mensch plötzlich zusammen. Ihn packt das Grauen. Wovor? Mit einem Grauen fängt vielleicht jede Religion an. Aber hier ist es nicht ein Gefühl weltlichen Unbehagens, das Gefühl für die Unheimlichkeit, Rätselhaftigkeit, Irrationalität der Umwelt. Auch nicht die bloße Furcht vor der eigenen Unzulänglichkeit, vor Altern und Sterbemüssen [...] Es ist vielmehr das Grauen, das einer empfindet, wenn ihn in der Nacht plötzlich zwei dämonische Augen anstarren, die ihn zur Unbeweglichkeit lähmen und ihn mit der Gewissheit erfüllen: es sind die Augen dessen, der dich in dieser Stunde töten wird. In diesem Augenblick ist der ganze Plunder der Religionsphilosophie, die Gott definierte als [...] ens infinitum [...] sind die ganzen [...] Heilümer der Kirche gegen Sündenstrafe [...] vergessen. Gott ist plötzlich aus einem Gegenstande des Nachdenkens, aus einem Paragrafen der Dogmatik zu einer Person geworden, die mich persönlich anruft [...] um mir zu sagen, daß meine Zeit abgelaufen ist. [...] Der Wille zum Leben [...] das man bisher führte, stirbt. Die Zeit steht still.“<sup>26</sup>

4.2. Der Text ist interessant, wenn er auch hinter den Möglichkeiten, die in ihm stecken, zurückbleibt. Ich hebe zunächst einen Punkt hervor: dass Elert hier und anderswo gerade in den zwanziger und dreißiger Jahre diese emotionale Wucht einer negativen Gotteserfahrung der ‚Vernünftigkeit der Welt‘ und der ‚Verständlichkeit des Sollens‘ kontrastiert, dem Gott, der Gegenstand rationaler Argumentation oder Gegenstand auf dem Stapelplatz dogmatischer Richtigkeiten ist. Es ist Schleiermacher, der hier seit 1920, dem Jahr, in dem Elert die Schrift ‚Dogma, Ethos, Pathos‘ veröffentlicht, im Hintergrund steht.<sup>27</sup> Elert stellt im Grunde, wenn man den Gedanken stark macht, die Frage, warum eigentlich das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, das Schleiermacher als Grund menschlicher Subjektivität identifiziert und den weltbezüglichen Akten des Wissens und des Tuns zugrunde legt, und das eben das ‚höhere Selbstbewusstsein‘ der Frömmigkeit ist – warum dieses Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit eigentlich ein positives Selbstverhältnis ist.

4.3. Eine kurze Erläuterung als Exkurs ist angebracht: Schleiermacher vollzieht in der Einleitung der Glaubenslehre über ‚Lehrsätze‘ aus anderen Wissenschaften (Ethik; Religionsphilosophie; Apologetik) eine Dihärese zur Herleitung und Zuordnung des im Titel des Werkes genannten Bezuges auf die Grundsätze der Evangelischen Kirche als Bezugspunkt der Glaubenslehre: „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt.“ Er fragt also zunächst nach dem Wesen der

<sup>25</sup> Slenczka, Selbstkonstitution, 25–73.

<sup>26</sup> Elert, Morphologie I, 18. Dazu Slenczka, Selbstkonstitution, 128–153.

<sup>27</sup> Wie überall bei Elert ein missverständlicher Schleiermacher – vgl. Slenczka, Selbstkonstitution, 79ff.

Glaubensgemeinschaft oder der ‚frommen Gemeinschaft‘, stellt fest, dass diese durch ‚Frömmigkeit‘ konstituiert ist und bestimmt Frömmigkeit als ein unmittelbares, d. h. vorthematisches Selbstverhältnis, das jeder durch eine Gleichzeitigkeit von Freiheit und Unfreiheit bestimmten sinnlichen Intentionalität zugrunde liegt; dieses Selbstverhältnis ist „dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig“ bewusst sind; und dies verbindet er mit einem explikativen ‚oder‘ mit der Wendung: „oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind.“<sup>28</sup>

Das Wesentliche an dieser Definition liegt darin, dass der Begriff ‚Gott‘ nicht den voraussetzenden intentionalen Gegenstand des frommen Bewusstseins, sondern das in ihm mitgesetzte Korrelat bezeichnet: die semantischen Momente des Begriffes ‚Gott‘ gewinnen darin ihr Recht, dass sie Aussprache des frommen Bewusstseins auf den in ihm mitgesetzten Grund (ein ‚Bewusstsein‘ der Abhängigkeit impliziert ein ‚Woher‘) sind.<sup>29</sup> Religion ist somit ein Bewusstsein der Abhängigkeit, wobei das ‚schlechthin‘ (= absolut) darauf abhebt, dass dieses Bewusstsein der Abhängigkeit von keinem Bewusstsein der Freiheit begleitet ist. Und der Begriff Gott bringt in seinen semantischen Gehalten das in diesem Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit ‚Mitgesetzte‘ zur Sprache und hat darin sein Recht.

4.4. Die Frage, ob dies Bewusstsein ein positives Selbstverhältnis sein kann, ist darum sinnvoll, weil Schleiermacher selbst dies Selbstverhältnis mit Wertungsattributen umgibt – es handelt sich um die ‚höchste Stufe des menschlichen Selbstbewusstseins“ (§5 Leitsatz); zwar gilt, dass das höhere Selbstbewusstsein für sich genommen den Gegensatz von Lust und Unlust nicht in sich trägt, sondern für sich genommen als Bewusstsein der Beziehung zu Gott unter dem Prädikat der Seligkeit ausgesprochen wird; aber da das fromme Bewusstsein das sinnliche Bewusstsein begleitet und sich das höhere Bewusstsein in unterschiedlichen Momenten des zeitlich erstreckten sinnlichen Lebens entweder leichter einstellt, oder aber unter Herminissen nicht zur Entfaltung kommt, ist es im Vergleich dieser Momente der Hemmung bzw. der Leichtigkeit, mit der es sich in den weltbezogenen Lebensmomenten einstellt, von Lust bzw. Unlust geprägt, und das besagt: das ungehemmt sich einstellende, das zeitliche Leben begleitende Bewusstsein der schlechthinigen Abhängigkeit ist, im Vergleich mit Zeiten der Hemmung des frommen Bewusstseins, Gegenstand der Freude.

4.5. Das aber ist mindestens unselbstverständlich: Dass ein Bewusstsein der schlechthinigen Abhängigkeit ein Zustand der Seligkeit ist, ist zumindest auf den zweiten Blick merkwürdig. Diese Merkwürdigkeit ist m. E. ein Indiz dafür, dass der §4 bzw. 5 der Glaubenslehre, die hier einschlägig sind,

<sup>28</sup> Schleiermacher, Glaubenslehre, §4, Leitsatz.

<sup>29</sup> A. a. O., §4, hier bes. 4.4. und die bei Schäfer gebotene handschriftliche Randbemerkung zu 4.4.

bereits unter dem Vorzeichen des Bewusstseins unter dem Gegensatz im zweiten Hauptteil der Glaubenslehre und des christologisch begründeten Bewusstseins der Erlösung stehen, so dass Schleiermacher die soteriologische Bestimmtheit des frommen Bewusstseins hier bereits voraussetzt.<sup>30</sup> Wenn man nun aber einmal von dieser möglichen Plausibilisierung absteht, auf die ich noch zurückkomme, dann ist in der Tat nicht einzusehen, dass das Bewusstsein der Abhängigkeit, über das hier der Begriff ‚Gott‘ eingeführt ist, von einer positiven Wertung umgeben ist. Nur weil das mitgesetzte ‚Woher‘ der Abhängigkeit – ‚Gott‘ – ohne weitere Erläuterung mit den Attributen der herkömmlichen christlichen Rede von Gott von vornherein positiv, als Gegenstand des Vertrauens gezeichnet ist, ist diese positive Wertung plausibel. Strenggenommen müsste man aber sagen, dass das Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit, einer Abhängigkeit ohne jeden Freiheitsgrad, die Trauersituation schlechthin ist; genau dies Moment arbeiten, wie bereits gesagt, etwa Rudolf Otto oder Werner Elert auch heraus. Da Schleiermacher aber in §4 der Glaubenslehre (2. Aufl.) das Woher der Abhängigkeit (Gott) von der Selbstbewusstseinsstruktur und nicht umgekehrt definiert, muss das Bewusstsein der Abhängigkeit für sich als bejahenswert, als höheres Selbstbewusstsein sich fassen, als Bewusstsein der *wohlthuenden* Abhängigkeit, und daraufhin das Woher der Abhängigkeit als Bezugspunkt des Vertrauens bzw. als im Vertrauen – und nicht in der Angst – mitgesetzt qualifizieren.

4.6. Elerts Beschreibung der religiösen Ursituation als traumatische Erfahrung, als Erfahrung absoluter Ohnmacht und als Vernichtungserfahrung, entspricht nun einer allgemeiner verbreiteten Verdüsterung des religiösen Klimas insbesondere im deutschsprachigen Raum, die für sich genommen schon hochinteressant ist<sup>31</sup> und die sich in Rudolf Ottos Beschreibung des Heiligen ebenso wie in der Verdunkelung der Beschreibung der Gotteserfahrung Luthers fassen lässt; dies wird deutlich, wenn man etwa die Deutung der Gotteserfahrung Luthers bei Karl Holl, der von der Situation der Klosteranfechtung ausgeht, mit den Deutungen des reformatorischen Aufbruchs vor 1914 vergleicht. In dem berühmten Vortrag ‚Was verstand Luther unter Religion‘ haftet die Aufmerksamkeit Holls an einem Moment, das zuvor in der Lutherdeutung eher randständig war, nämlich an der negativen Selbst- und Gotteserfahrung, die, so stellt Holl fest, erst im Durchbruch zum Evangelium als Gestalt der richtenden *Liebe* Gottes verstanden ist, die nichtsdestotrotz

<sup>30</sup> Dazu am Beispiel der ‚Reden‘: Notger Slenczka: Religion and the Religions. The ‚Fifth Speech‘ in Dialogue with Contemporary Concepts of a ‚Theology of Religions‘, in: Brent Sockness u.a. (Hgg.): Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology. A Transatlantic Dialogue, Berlin u. a. 2010, 51–67.

<sup>31</sup> Notger Slenczka: Neuzzeitliche Freiheit oder ursprüngliche Bindung? Zu einem Paradigmenwechsel in der Reformations- und Lutherdeutung, in: Ders. u. a. (Hgg.): Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie Luthers, Tübingen 2005, 205–244.

aber insgesamt, sowohl im Gesetz wie im Evangelium, eine Erfahrung der Fremdbestimmung ist:

„Luther war Gottes so inne geworden, daß er ihm *erlitt*. Nicht er selbst hatte sich die Gewissensqualen bereitet, sondern Gott hatte sie in ihm hervorgerufen. Nicht er hatte sich dann wieder erhoben, sondern Gott hatte ihn aufgerichtet. [...] Gerade in den Augenblicken, wo er das Kühnste wagte, stand er am stärksten unter dem Gefühl, daß er nur einer auferlegten Notwendigkeit gehorchte. [...] Der Glaube an die göttliche Alleinwirksamkeit [...] ruhte bei ihm auf persönlicher Erfahrung.“<sup>32</sup>

Man kann bis in die Formulierungen hinein zeigen, dass Holl in dieser Beschreibung der lutherschen Anfechtungserfahrung bzw. in dieser Deutung der theologischen Figur des verborgenen Gottes als Reflex der religiösen Erfahrung Luthers zugleich zeitgenössische Erfahrungen der Kriegsjahre unterbringt: die Erfahrung des Gefordertseins, die die bürgerlichen Gewissheiten durchbricht; die Erfahrung eines Geschicks, das auf die Glückserwartungen und die Hoffnungen des Individuums keine Rücksicht nimmt und doch als unentrinnbar gültige Forderung verstanden wird.<sup>33</sup> Dieser Charakter der unentrinnbaren Fremdbestimmung, des Widerspruchs gegen die eigenen Erwartungen, der unwiderstehlichen Selbstdurchsetzung eines fremden Willens qualifiziert eine Erfahrung als Gotteserfahrung, und diese Qualität der unwiderstehlichen Antithese bestimmt dann auch die an sich positive, lebensförderliche Gegenenerfahrung des Evangeliums: Auch dieses ist eine dem Selbstverständnis des Sünders widersprechende und sich dennoch unwiderstehlich durchsetzende Erfahrung der Fremdbestimmung, die gerade und nur so eine Erfahrung Gottes ist.

4.7. Dem entspricht es, wenn in der zeitgenössischen Selbstdeutungsliteratur – etwa bei Spengler – der Begriff des unentrinnbar bestimmenden Schicksals zur Chiffre einer die Geschichte leitenden Macht wird und – gerade bei Elert, aber eben auch bei Holl und seinem Schüler Hirsch – nicht nur als Geschichtsmacht, sondern als individuelle Erfahrung, und zwar als Gotteserfahrung gedeutet wird.

Hier deutet sich also zumindest die Möglichkeit an, die Religion nicht gleich als Gegenmacht, als Bewältigungsinstanz des Bedrohlichen, sondern Gott als dessen Ursprung einzuführen, so dass nicht in der Bewältigung des Negativen, sondern gerade in dessen Eintritt Transzendenz erfahren wird: Religion erlaubt es dann, die Erfahrung der Negation zu symbolisieren und so zu thematisieren. Ich komme darauf und auf den weiterführenden Sinn dieser Feststellung zurück.

<sup>32</sup> Karl Holl: Was verstand Luther unter Religion? (ursprünglich Vortrag 1917), in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther, Tübingen 4/5, 1927, 1–110, Zit.: 44f.

<sup>33</sup> Vgl. Slenczka, Neuzzeitliche Freiheit, 228–232.



## 5. Angst und Mut bei Paul Tillich

5.1. Zunächst aber wende ich mich, wie im Titel mit dem Stichwort ‚Mut zum Sein‘ im Modus der Andeutung gesprochen, Tillich zu, dessen Hauptwerk ‚Mut zum Sein‘ 1952 erschien, aber in der Grundanlage werkgeschichtlich bis in die zwanziger Jahre zurückverfolgt werden kann und zumindest mittelbar einen Umgang mit derselben Verdunkelung des Welt- und Selbstverständnisses darstellt, der sich in den genannten und weiteren Werken im deutschsprachigen Raum reflektiert.<sup>34</sup> Ich gehe im folgenden nur auf einige wenige weiterführende Punkte aus dieser Schrift ein, das folgende ist also keine Tillich-Philologie, sondern eine kontrollierte Aneignung seiner zeitdiagnostischen Phänomenologie der Angst und seiner Frage nach den religiösen Konstitutionsbedingungen des Mutes.

5.2. Tillich legt seine Phänomenologie der Angst im Rahmen einer Phänomenologie des Mutes vor, ist sich dabei aber eben der wechselseitigen Erschließung dieser Haltungen bewusst. Er rechnet also wie auch in der korrelativ aufgebauten Systematischen Theologie damit, dass manche Aspekte der Angst erst im Rahmen einer Ontologie des Mutes fassbar werden, geht aber zunächst davon aus, dass Mut Umgang mit der Angst ist;

„Mut ist die Selbstbejahung des Seienden trotz des Nichtseins. Er ist der Akt des individuellen Selbst, in dem es die Angst vor dem Nichtsein auf sich nimmt, entweder durch die Bejahung seines Selbst als Teil in einem umfassenden Ganzen oder durch die Bejahung seines Selbst als eines individuellen Selbst.“<sup>35</sup>

5.3. Mut ist also in der Tat ein Umgang mit der Angst, der vielgestaltigen Angst vor dem Nichtsein, die gerade nicht geleugnet oder verdrängt, sondern ertragen wird. Die Formen der pathologischen Angst, die Tillich vom Existential der Angst unterscheidet und als therapeutisch, nicht aber unmittelbar religiös zu bewältigen betrachtet, zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie den Mut im Sinne des auf sich Nehmens der Angst nicht aufbringen, sondern die Angst verdrängen.<sup>36</sup>

Eine ‚Ontologie des Mutes‘ setzt somit trotz der Wechselseitigkeit der Erschließung von Angst und Mut eine Ontologie der Angst voraus, und genau diese bietet Tillich im ersten Teil seines ‚Mut zum Sein‘, dessen ‚Ontologie des Mutes‘ mit dem eben gebotenen Zitat zusammengefasst ist; ich hebe hier einige wenige Momente heraus.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Ich zitiere im folgenden nach der jüngst erschienenen Ausgabe: Paul Tillich: Der Mut zum Sein, hg. v. Christian Danz, Berlin 2015 – Seitenverweise im folgenden Text beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf diese Ausgabe; (engl.: The Courage to Be [1952], in: Ders.: Main Works, hg. v. Carl-Heinz Ratschow, 6 Bde., Berlin 1987–1998, hier: 5, 141–230).

<sup>35</sup> Tillich, Mut, 108.

<sup>36</sup> Vgl. a. O., 53–65, bes. 54f.

<sup>37</sup> Zum Folgenden vgl.: a. O., 33–52.

5.4. Tillichs Phänomenologie der Angst ist im Grunde eine Phänomenologie des Bewusstseins der Endlichkeit, die Tillich als Bewusstsein des Bedrohtheits vom Nichtsein fasst. Diese einem endlichen Wesen, das sich seiner Endlichkeit bewusst ist, unentrinnbare Grundstruktur bleibt nach Tillich allerdings zunächst verdeckt und bricht lediglich punktuell in Situationen der Furcht und jeweils unter bestimmten Aspekten auf.

Situationen der Furcht: Tillich unterscheidet mit Kierkegaard und Heidegger Furcht und Angst;<sup>38</sup> Furcht ist zunächst intentional und haftet an einem bestimmten, bedrohlichen Gegenstand, Situation oder Ereignis, ist somit partiell, somit beherrschbar. In Erfahrungen der Furcht hat man es mit einem Äquivalent zur ‚teilweisen Freiheit‘ und ‚teilweisen Abhängigkeit‘ im Weltverhältnis zu tun, der Schleiermacher, wie oben angedeutet, die Frömmigkeit als Gefühl der schlechthinigen, d. h. durch keine Freiheitsgrade gekennzeichnete Abhängigkeit kontrastiert (36f.). Tillich geht nun in seiner Phänomenologie der Angst so vor, dass er die Bedrohung durch das Nichtsein als Bedrohung dreier Aspekte der Selbstbejahung beschreibt (37–39) und dabei den Umschlag der Furcht in die Angst beobachtet. Die drei Aspekte sind benanntlich die Bedrohung der ‚ontischen‘ Selbstbejahung in der Erfahrung des Todes (39–41), die Bedrohung der geistigen Selbstbejahung in der Erfahrung der Sinnlosigkeit (41–44), und die Bedrohung der moralischen Selbstbejahung in der Erfahrung der Verdammnis (45–46). Tillich geht davon aus, dass diese absoluten Bedrohungen jeweils von einem Hof relativer Bedrohungen umgeben sind, die sich in Gegenstände der Furcht umdeuten lassen; so ist – zum Beispiel – die Bedrohung durch das Nichtsein des Todes umgeben von der Erfahrung des Schicksals, der Zufälligkeit und Nichtbe-rechenbarkeit der Bedingungen und Ereignisse, die uns im Laufe des Lebens zugespielt werden (39f.). Diese zugespielten Ereignisse selbst können als Gegenstände der Furcht und damit der partiellen Bewältigung betrachtet werden (40f.); im Bewusstsein des Ausgeliefertseins aber meldet sich die grundlegende Angst als Bewusstsein der Möglichkeit des Nichtseins, die gleichsam das ontologische Fundament ist, das allen partiellen Erfahrungen den Charakter der Bedrohlichkeit gibt und sie als Gestalten der Bedrohung durch das Nichtsein erschließt (40f.). Gleichzeitig aber bieten die partiellen Erfahrungen die Möglichkeit, das Bewusstsein des Bedrohtheits durch das Nichtsein zu verdecken, indem man die bedrohlichen Ereignisse als partielle bewältigt:

„Das Nichtsein ist allgegenwärtig und erzeugt Angst, selbst da, wo keine unmittelbare Todesbedrohung vorhanden ist. Es steht hinter der Erfahrung, daß wir, zusammen mit allen anderen Dingen, aus der Vergangenheit in die Zukunft getrieben werden, ohne je Gegenwart zu haben, in der wir ruhen könnten. Es steht hinter der Unsicherheit und Heimatlosigkeit unserer sozialen und individuellen Existenz. Es steht hinter der Bedrohung unserer Seinsmächtigkeit durch Schwäche, Krankheit und Unfälle. In all diesen Formen verwirklicht sich unser Schick-

sal, sie erzeugen in uns Angst vor dem Nichtsein. Wir versuchen, die Angst in Furcht zu verwandeln und den Objekten, in denen die Bedrohung sich verkörpert, mutig zu begegnen. Das gelingt uns zum Teil; aber irgendwie sind wir der Tatsache gewahr, daß nicht die Schicksalsfälle, gegen die wir ankämpfen, die Angst erzeugen, sondern daß es die menschliche Situation selbst ist.<sup>39</sup>

Strenggenommen handelt es sich also in dem Sinne um einen 'Übergang' von der Furcht zur Angst, dass die Angst die Bedingung der Möglichkeit der Furcht darstellt in dem Sinne, wie bei Heidegger das Existential der Angst die Bedingung der Möglichkeit dafür darstellt, dass die Welt auf Furchtbares hin überhaupt erschlossen ist.<sup>40</sup> Nir wo ein Seitendes ist, das um die Möglichkeit des eigenen Nichtseins weiß, kann – zum Beispiel – die Begegnung mit einem freilaufenden Orang Utan Furcht auslösen.

5.5. Diese Differenzierung eröffnet Tillich die Möglichkeit, in einer deskriptiven Phänomenologie von Kontingenzerfahrungen jene Grundbefindlichkeit der Angst zu erschließen als dasjenige, was in allen partiellen Kontingenzerfahrungen erfasst und immer zugleich verdeckt ist. Genau dieses Programm des Rückgangs von den Phänomenen auf die in ihnen sich manifestierende, zugleich aber verdeckte Grundstruktur des Selbstverhältnisses verfolgt Tillich in seinem hochkomplexen Text. Dies Verfahren erlaubt es ihm, das Phänomen der Angst und den Umgang damit im Phänomen des Mutes hochdifferenziert zu analysieren und die großen gesellschaftlichen Systeme seiner Gegenwart – die Gestalten des Kollektivismus einerseits und des demokratischen Konformismus andererseits, und des existentialistischen Individualismus drittens – als Gestalten des Mutes zu beschreiben.<sup>41</sup> Dabei kommt es ihm einerseits darauf an, zu zeigen, dass in der gegenwärtig in den westlichen Gesellschaften prävalenten Gestalt der Angst, nämlich die Erfahrung der Sinnlosigkeit, zugleich diejenige Form der Angst ist, an denen eben diese Formen des Mutes scheitern; und es kommt ihm zweitens darauf an zu zeigen, dass hier auch die herkömmlichen religiösen mystischen oder theistischen Gestalten der Seinsvergewisserung bzw. der Eröffnung des Mutes zum Sein, die die Erfahrung des Todes und die Erfahrung der Schuld zu bestehen erlauben,<sup>42</sup> in der Erfahrung der Sinnlosigkeit selbst untergehen; die Erfahrung der Sinnlosigkeit betrifft alle gegenständlichen Gehalte und affiziert somit auch den Trost der theistischen bzw. mystischen Religion,<sup>43</sup> sie verlangt nach einem absoluten, gegenstandslosen Glauben, nach dem 'Gott jenseits des Gottes'.<sup>44</sup>

5.6. Dabei handelt es sich um eine im einzelnen hochinteressante Passage, weil Tillich hier mit einer Grundlegung des Mutes zum Sein rechnet, der nicht mehr durch gegenständliche Aussagen oder religiöse Weltbilder grund-

<sup>39</sup> A. a. O., 41.

<sup>40</sup> Martin Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 1979, §30 und §40.

<sup>41</sup> Tillich, Mut, 66–82.

<sup>42</sup> Vgl. die Zuordnung a. a. O., 110 oben und 112–114.

<sup>43</sup> A. a. O., 118–120.

<sup>44</sup> Zum Folgenden: A. a. O., 108–129.

gelegt ist, die, so setzt er voraus, der Sinnlosigkeitserfahrung gerade zum Opfer fallen:

„Der absolute Glaube transzendiert auch die göttlich-menschliche Begegnung. In dieser Begegnung herrscht das Subjekt-Objekt-Schema: ein bestimmtes Subjekt (der Mensch) begegnet einem bestimmten Objekt (Gott). [...] Aber der Zweifel untergräbt [...] die Subjekt-Objekt-Struktur. Die Theologen, die so überzeugt und selbstsicher von der göttlich-menschlichen Begegnung sprechen, sollten bedenken, daß es eine Situation gibt, in der diese Begegnung durch radikalen Zweifel verhindert wird und nichts bleibt als der absolute Glaube. [...] Der Mut zum Sein in seiner radikalen Form ist der Schlüssel zu einer Gottesidee, die beide transzendiert, die Mystik wie die göttlich-menschliche Begegnung.“<sup>45</sup>

5.7. Es ist, so stellt es Tillich in dieser Schrift dar, gerade die in der Verzweiflung noch präsenste Seinsmächtigkeit, die im Mut der Verzweiflung als Bejahensein verstanden wird und einleuchtet: die Tatsache, dass das Subjekt noch im Modus der Negation aus der Bejahung seines Seins schöpft:

„In dieser Situation [der Sinnverzweiflung; N.S.] ist der Sinn des Lebens auf den Zweifel an dem Sinn des Lebens reduziert. Aber da dieser Zweifel selbst ein Akt des Lebens ist, ist er etwas Positives trotz seines negativen Inhalts. ... In religiöser Sprache würde man sagen, daß man sich bejaht als bejaht trotz des Zweifels am Sinn einer solchen Bejahung.“<sup>46</sup>

Es meldet sich also im Akt des Zweifels bzw. in der Situation der Verzweiflung, die auch die Grundlagen der religiösen Deutung der Situation noch einschließt, das Sein als Bedingung der Möglichkeit des Nichtseins, und Mut ist dann das Aushalten des Nichtseins im Vertrauen auf dies Sein.

Diese Gestalt des Mutes als ‚Mut der Verzweiflung‘ ist nun, wie gesagt, nicht mehr durch gegenständliche religiöse Weltmodelle oder Deutungen vermittelt, sondern Tillich setzt voraus, dass diese Modelle, die zur Bewältigung der Angst vor dem Tod und der Angst vor Verdammung ihre Kraft entfalten können, in der Erfahrung der Angst der Sinnleere untergegangen sind. Tillich wird in diesen Schlusspassagen des Werkes abreviatorisch und andeutend; man wird voraussetzen müssen und können, dass die religiösen Traditionen in dieser Situation den Charakter von Symbolen haben. In diesen wird Mut vermittelt, sie unterscheiden sich aber nach Art der Symbole von der Wirklichkeit, in die sie einführen, und erschließen gerade darin den nicht gegenständlichen ‚Gott jenseits Gott‘ als Grund des Mutes. Man könnte daher sagen, dass dieser Schluss des Werkes in dem Sinne das Ziel des Ganzen darstellt, als von diesem Mut der Verzweiflung her jede gegenständliche Vorstellung Gottes der Negation zum Opfer gefallen ist. Die unterschiedlichen Typen der Angst sind gleichzeitig Stufen der Entgegenständlichung des Grundes des jeweils entsprechenden Mutes; damit ist die Erfahrung des Nichtseins zugleich als die Gestalt der Selbstdurchsetzung des

<sup>45</sup> A. a. O., 121.

<sup>46</sup> A. a. O., 120.

Seins gegen die menschliche Versuchung, sich gegen das Nichtsein durch die Vergöttlichung des Endlichen zu sichern, verstehbar.

## 6. Negationserfahrung und religiöse Deutung

6.1. Das ist nun eine Notiz, die nicht nur den Theologen freut und ihm die Einordnung Tillichs in klassische Denkstrukturen erlaubt. Vielmehr ist es eine Feststellung, die die Frage nach der religiösen Deutung des Nichtseins oder des Nichts, das in der Angst erfahren wird, weckt.

Liest man Tillich zunächst oberflächlich, so stehen die Angst (als vorprä-dikative Einsicht in die Bedrohung durch das Nichtsein) einerseits und der Mut (als Bejahung des Seins im Angesicht des möglichen Nichtseins) andererseits einander gegenüber. Dieser Mut hat seinen Grund in der (idealerweise nicht gegenständlich begründeten) Erfahrung des Bejahenseins. Das heißt: Exklusive Antithesen wie ‚Nichtsein und Sein‘ scheinen einen absoluten Rang zu haben, und zwar in dem Sinne, dass die religiöse Symbolisierung die Macht des Seins als Gegeninstanz zum Bewusstsein der Endlichkeit zur Sprache bringt. Die religiöse Deutung gilt nur dem Sein bzw. der Seinsmächtigkeit, für die das Symbol ‚Gott‘ oder ‚das Heilige‘ steht; das Nichtsein erscheint bis zum Schluss als Gegenmacht und nicht selbst als so etwas wie eine Gotteserfahrung oder Gottesbegegnung.

6.2. Dass diese religiöse Antithetik nicht selbstverständlich ist, hatten der kurze Blick auf Eliert und die Hinweise auf die Deutung der Negativitätserfahrungen als Gotteserfahrung bei Holl und anderen gezeigt. Mir scheint, dass es sich zumindest lohnt, in dieser Richtung weiterzufragen und damit die Frage zu stellen, ob nicht auch Erfahrungen der Negation ‚Gottes‘-Erfahrungen sind. In der klassischen Tradition, jedenfalls in der höchsten Seinsmächtigkeit, sondern im Kreuz und Leiden und Tod gegenwärtig und erfahrbar ist, ist die Pointe der lutherischen Theologia crucis, die ausgemünzt erscheint in den großen reformatorischen Unterscheidungslehren, nach denen Gott eben nicht nur in seiner Offenbarung, sondern auch als der verborgene, und nicht nur im Evangelium, sondern auch im Gesetz erfahren wird; ich deute die damit markierten Linien nur knapp an.

6.3. Eine ausgeführte Phänomenologie der Angst würde im Gefolge der zuvor gebotenen Skizze darauf führen, dass Angst in der Tat, wie Kierkegaard, Heidegger und eben Tillich nahelegen, die unentrinnbare Gestalt der Selbstwahrnehmung eines endlichen Seienden ist. Es ist phänomenologisch, dass diese Selbstwahrnehmung asymmetrisch ist in dem Sinne, dass sie den Charakter der durch das Nichtsein bedrohten Seinswahrnehmung hat: das Dasein, dessen Selbstverhältnis hier charakterisiert ist, ist interessiert am und partiell für das Sein. Diese Selbstwahrnehmung ist somit geleitet durch ein

wertendes Interesse am Sein; die Angst ist das vorthematisch negativ wertende Erfassen der Möglichkeit des Nichtseins.

6.4. Es ist ebenfalls phänomenologisch, daß dieses Wissen um sich selbst im Sinne Husserls ‚fungiert‘, d. h. kein explizites und thematisches Wissen um sich selbst ist, sondern den Charakter des vorthematischen Wissens um sich selbst hat, das, wie Tillich zeigt, in konkreten Erfahrungen der Furcht oder in begrenzten Angstsituationen sich darstellt und symbolisiert wird. Diese die konkrete und limitierte Furcht übersteigende Angst als Erschlossenheit des möglichen Nichtseins hat den Charakter der in konkreten Situationen überfallartig sich einstellenden Durchbrechung der leitenden Seinsbejahung.

6.5. Diese Angst will zur Sprache kommen – Schleiermacher hat recht damit, dass es menschliches Dasein ohne gestisch oder sprachlich repräsentierende Symbolisierung nicht gibt,<sup>47</sup> und dass sich die menschliche Selbstwahrnehmung im Rahmen eines kulturell bereitgestellten Reservoirs von Ausdrucksmöglichkeiten ausspricht.

Nun wäre aber in der Tat zu fragen, ob eine Beschreibung der Vernichtungsangst, die diese Erfahrung ausschließend und fundamental als Wissen um die Endlichkeit fasst, phänomenologisch ist. Ist es tatsächlich so, dass die Angst im Sinne Heideggers gegenstandslos ist, dass sie also ein reines Selbstverhältnis darstellt, wesentlich ‚Angst um ...‘ und in keiner Weise Furcht, d. h. ‚Angst vor‘ ist? Mir geht es mit dieser Frage nicht darum, durch ein ‚Hintertürchen den lieben Gott als Gegenstand der Angst und als Ursprung der Bedrohung einzuführen, sondern die Frage zu stellen, ob die Symbolisierung des in der Angst erfahrenen Bedrohenseins mit den kulturellen Chiffren des Gerichts oder des Zornes tatsächlich den Charakter der Rede über den Ursprung im Sinne des kausalen Woher dieser Selbstverhältnisse haben, oder das in diesen Selbstverhältnissen und nur dort mitgesetzte Woher zur Sprache bringen. Das würde bedeuten, dass diese traditionellen Termini keine Ursprungstheorie der Angst und damit ein Verfehlen ihres nichtintentionalen Charakters darstellen, sondern eine phänomenologische Symbolisierung dieser Erfahrung selbst ermöglichen. Dann wäre mit der Rede von einem in der Drohung des Nichtseins erfahrenen Gegenwillen das Bewusstsein einer übermächtigen Fremdbestimmung zur Sprache gebracht, der nicht den einzelnen Ereignissen als prinzipiell beherrschbaren, Freiheitsgerade offen lassenden Gegenständen der Furcht eignet, sondern dem darin greifbaren Bewusstsein des schlechtthinigen Negiertseins.

6.6. Die Stärke religiöser Rede scheint mir zunächst darin zu liegen, dass sie – in den religiösen Traditionen sehr unterschiedlich – zur phänomenologischen Aussprache dieses Bewusstseins des Negiertseins fähig ist. Wohlge-merkt und noch einmal: es geht mir nicht darum, diese Erfahrungen auszu-beuten zu einer gottesbeweisähnlichen Rückführung auf eine darin erfahrene und unabhängig von jenem Selbstverhältnis der Angst existierende Ursache.

<sup>47</sup> Schleiermacher, Glaubenslehre, §15.

Sondern es geht mir darum, zu sagen, dass eine phänomengerechte Selbstausprache dieser Erfahrung unter Bezugnahme auf die semantischen Gehalte möglich ist, die die religiöse Kultur unter dem Begriff ‚Gott‘ versammelt und anbietet.

Die Stärke dieser Deutungsleistung liegt dann darin, dass jede religiöse Tradition darauf aufmerksam macht, dass die Angst nur dann phänomengerecht dargestellt ist, wenn sie in einem ‚Woher‘ symbolisiert wird, das nur in dieser Erfahrung gesetzt ist. Und gerade so leitet das religiöse Deutungsangebot an zum Umgang mit mehr oder weniger überzeugenden, das heißt: sich in eine gelingende Selbstdeutung übersetzenden Umgang mit diesem Selbstverhältnis. Und dieser Umgang wird genau darin möglich, dass im Ausprechen des Selbstverhältnisses ein Fremdes in Anspruch genommen wird und dessen versöhnende Neubestimmung ausgesagt wird, die korrelativ eine Neubestimmung des Subjekts aus sich heraussetzt.

6.7. Die soteriologische Neubestimmung dieses ‚im Selbstverhältnis der Angst mitgesetzten Woher und Wovor der Angst‘ erfolgt in allen Religionen – sei es durch den Verweis auf Observanzen, oder auf versöhnende Opfer. Im Christentum wird die Angst in das Gottesverhältnis selbst aufgenommen im Ruf Jesu am Kreuz: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ (Mk 15,34) – mit der dann folgenden Feststellung des Hauptmanns, der „als er sah, daß er so verschied, sprach: Dieser ist wahrhaftig Gottes Sohn gewesen“ (Mk 15,39). Alle diese Weisen des religiösen Umgangs mit der Angst zielen darauf, die Angst nicht im sich ängstigenden Subjekt, sondern in dem in ihr mitgesetzten Woher zu bewältigen; sie zwecken darauf ab, im in der Angst mitgesetzten Ursprung der Angst die Grundlage für ein neues Selbstverständnis zu stiften, das sie aber eben nicht herstellen, sondern nur anregen können.<sup>48</sup> Angst ist nur im mitgesetzten anderen des Subjekts zu bewältigen – wäre die These der Religion.

Bei Elert, bei Karl Holl und anderen ist dieser Aspekt, dass das negative Selbstverhältnis als Gottesverhältnis gefasst und gerade so bewältigt wird, als die Stärke der lutherischen Zuordnung von Gesetz und Evangelium bzw. von Deus absconditus und Deus revelatus herausgestellt. Es lohnt sich, so meine ich, dem nachzudenken.

<sup>48</sup> Dazu: Notger Stenczka: Problemggeschichte der Christologie, in: Elisabeth Gräb-Schmidt u. a. (Hg.): Christologie, Leipzig 2011, 59–111, hier: 85–111.