

Glaubenskommunikation

Reihe

zeitzeichen

Band 34

Begründet von:

Günter Jerger (†), Albert Biesinger, Thomas Schreijäck, Werner Tzscheetzsch

Herausgegeben von:

Dr. theol. Albert Biesinger

Professor em. für Religionspädagogik, Kerygmata und Kirchliche Erwachsenenbildung, Tübingen

Dr. theol., Dr. phil. Klaus Kießling

Professor für Religionspädagogik, Katechetik und Didaktik sowie für Pastoralpsychologie und Spiritualität, Frankfurt a. M.

Dr. theol. Thomas Schreijäck

Professor für Pastoraltheologie, Religionspädagogik und Kerygmata, Frankfurt a. M.

Für die Schwabenverlag AG ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dissertation, Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen, Frankfurt a. M. 2014

Alle Rechte vorbehalten

© 2014 Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagabbildung: © Sarah Hacker

Druck: CPI – buchbücher.de, Birkach

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7867-3025-5

Inhalt

Vorwort	11
Geleitwort	13
0 Einleitung	19
0.1 Persönliche Motivation zum Thema der Arbeit.....	19
0.2 Leitende Perspektive der Arbeit	21
0.3 Über die Aktualität des existentiellen Ansatzes.....	22
0.4 Ein erster Gang durch die Arbeit	24
I. Teil: Zum Verständnis existentieller Angst	31
1 Der anthropologische Hintergrund aus existenzphilosophischer Sicht	31
1.1 Der Mensch als Existenz	31
1.1.1 Die Wahl des Selbst als primärer existentieller Akt	34
1.1.1.1 Die Synthesen des Selbst	35
1.1.1.2 Das Verhältnis zu den Synthesepaaren.....	38
1.1.1.3 Zur existentiellen Wahl des Selbst	40
Exkurs: Die theologischen Implikationen in Kierkegaards Verständnis des Selbst	43
1.1.2 Existieren in Grenzsituationen.....	45
1.1.2.1 Geschichtlichkeit	46
1.1.2.2 Tod und Leiden	48
1.1.2.3 Kampf	51
1.1.2.4 Schuld	54

1.2	Existenz als Freiheit	55
1.3	Existenz und Transzendenz	60
1.4	Existenz und Begegnung	63
1.5	Infragestellung des Selbst durch existentielle Angst	68
1.6	Zusammenfassung	70
2	Angst als existentielle Angst	72
2.1	Existentielle Angst angesichts eigener Freiheit (Søren Kierkegaard)	74
2.1.1	Zur Synonymsetzung von Sünde und Schuld und deren Bedeutung für das Verständnis des Werks „Der Begriff Angst“	76
2.1.2	Angst als gefesselte Freiheit	80
2.1.3	Angst als Zwischenbestimmung der Schuld	86
2.1.3.1	Angst und Erbschuld	87
2.1.3.2	Angst als Folge der Schuld	92
2.1.3.2.1	Angst der Geistlosigkeit	92
2.1.3.2.2	Angst vor dem Bösen	95
2.1.3.2.3	Angst vor dem Guten	98
2.1.4	Zusammenfassung	104
2.2	Existentielle Angst angesichts fremder Freiheit	106
2.2.1	Angst vor fremder Freiheit	107
2.2.2	Angst vor eigener Freiheit angesichts fremder Freiheit	110
2.2.3	Zusammenfassung	112
2.3	Unterscheidung zwischen psychologischer Angst und existentieller Angst	113

2.3.1	Angst und Angststörungen in der Klinischen Psychologie.....	113
2.3.1.1	Panikstörungen.....	114
2.3.1.2	Agoraphobie.....	116
2.3.1.3	Spezifische Phobie.....	117
2.3.1.4	Soziale Phobie.....	117
2.3.1.5	Generalisierte Angststörung.....	118
2.3.2	Unterscheidung zum existentiellen Angstverständnis.....	119
2.3.3	Die Humanistische Psychologie und die existentielle Angst.....	122
2.3.4	Zusammenfassung.....	126
2.4	Rückfrage in seelsorglicher Absicht: Erklärt die existentielle Angst den Sprung in die Sünde?.....	126
2.5	Ertrag: Angst als existentielle Angst.....	138

II. Teil: Verwindung existentieller Angst 141

3 Theologischer Zugang zur Verwindung der Angst kraft be-gründeter Hoffnung..... 143

3.1	Theologie in Bezug zur existentiellen Angst.....	148
3.2	Der bleibende existentielle Einwand: Gelebte Hoffnungslosigkeit (Albert Camus).....	153
3.2.1	Absurdität und Revolte.....	154
3.2.2	Bezug zur existentiellen Angstanalyse.....	160
3.3	Be-gründung existentieller Hoffnung angesichts existentieller Angst.....	162

3.3.1	Verwiesenheit des menschlichen Selbst auf Gott.....	168
3.3.2	Gottes Selbstoffenbarung als Grund der Hoffnung	171
3.3.3	Geschichtliche Selbstmitteilung Gottes	176
3.3.3.1	Altes Testament.....	176
3.3.3.2	Zur Erfahrung existentieller Angst Jesu Christi.....	180
3.3.3.3	Gottes Liebe in uns – Der Heilige Geist	187
3.3.4	Hoffnung angesichts menschlicher Sünde	192
3.4	Rückfrage in seelsorglicher Absicht: Reicht der Glaube zur Verwindung existentieller Angst?	198
3.5	Ertrag: Verwindung existentieller Angst in der Hoffnung	209
4	Psychologischer Zugang zur Verwindung existentieller Angst kraft be-gründeten zwischenmenschlichen Vertrauens	213
4.1	Vertrauen als notwendige Bedingung zwischenmenschlicher Begegnung.....	214
4.2	Be-gründung zwischenmenschlichen Vertrauens	220
4.2.1	Der personenzentrierte Ansatz Carl Rogers`	222
4.2.2	Zwischenmenschliche Grundhaltungen und ihre Bedeutung zur Verwindung existentieller Angst.....	224
4.2.2.1	Wertschätzung.....	225
4.2.2.2	Empathie	227
4.2.2.3	Kongruenz.....	230
4.2.2.4	Wahrnehmung der Grundhaltungen	232

4.2.3	Vertrauen angesichts zwischenmenschlicher Schuld	234
4.3	Rückfrage in seelsorglicher Absicht: Reicht das Vertrauen in den Mitmenschen zur Verwindung existentieller Angst?	237
4.4	Ertrag: Die Verwindung existentieller Angst kraft zwischenmenschlichen Vertrauens.....	241
5	Impulse für die Seelsorge angesichts existentieller Angst	245
5.1	Ein positives Verständnis existentieller Angst.....	246
5.2	Das „Ziel“ der Seelsorge: Verwindung existentieller Angst durch Begegnung und Aufweis von Hoffnung	247
5.3	Seelsorgliche Grundhaltungen zur Verwindung existentieller Angst	249
5.4	Ermutigung	253
5.4.1	... zu weiteren zwischenmenschlichen Begegnungen.....	253
5.4.2	... zum Bewusstwerden der Gegenwart Gottes im eigenen Leben.....	254
5.4.3	... zum Lesen der Heiligen Schrift	254
5.4.4	... zum Gebet	255
5.4.5	... zur Vergebung	256
6	Abschließende Bemerkungen	257
	Literaturverzeichnis	258

Vorwort

Die Auseinandersetzung mit der existentiellen Angst und ihrer Verwindung, wie sie in dieser Arbeit geleistet werden soll, konnte nur geschehen durch die Unterstützung, die ich immer wieder erfahren durfte. Es ist unmöglich alle Menschen zu benennen, die mich auf meinem Weg zur Fertigstellung dieser Arbeit begleitet haben. Daher seien nur einige wenige genannt.

Ich danke besonders meinem Doktorvater Prof. DDR. Klaus Kießling, der wesentlich zum Gelingen der Arbeit mit dem Titel „Verwindung existentieller Angst. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit einem Existenzial in seelsorglicher Absicht“ beigetragen hat, die im Sommersemester 2013 als Dissertation an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen angenommen wurde. Seine konstruktive Kritik und zugleich ermutigende und wertschätzende Unterstützung waren eine unverzichtbare Hilfe. Ein Dank gilt auch P. Prof. Dr. Michael Schneider SJ für seine Mühe bei der Erstellung des Zweitgutachtens.

Martin Kempen, Bernhard Kleine und Sarah Hacker danke ich für das Korrekturlesen und die wichtigen inhaltlichen Rückmeldungen. Sarah Hacker danke ich zudem für die Erstellung des ausdrucksstarken Bildes zu meiner Arbeit, wovon das Cover dieses Buches einen Ausschnitt zeigt. Danken möchte ich auch den Schwestern der Abtei Dinklage für ihre Gastfreundschaft und die Gelegenheit zum konzentrierten Arbeiten in ihrer Abtei. Ebenso bedanke ich mich beim Bistum Osnabrück für den großzügigen Druckkostenzuschuss und bei Volker Sühs für seine Mühen als Lektor im Grünewald Verlag. Ich bin sehr dankbar für die Freundinnen und Freunde, die mich in den letzten Jahren getragen haben. Danke auch an meinen Bruder und seine Familie und der Familie meiner Frau Nina.

Diese Arbeit widme ich zum einen meinen Eltern, die mich auf meinem bisherigen Weg liebevoll begleitet haben und es weiterhin tun. Zum anderen widme ich diese Arbeit in besonderer Weise meiner Frau Nina, die mir stets ein fester Grund ist und mir hilft meine eigene Angst immer wieder aufs Neue zu verwinden. Dank ihrer Geduld und Liebe konnte und kann ich den Blick in meinen eigenen Abgrund wagen, ohne zu verzweifeln.

Bremen, im Juli 2014
Christoph Lubberich

Geleitwort

Wenn Angst nicht allein für diese oder jene Befürchtung steht, sondern sich als Grundbefindlichkeit menschlichen Daseins erweist, so mag doch erstaunen, wie selten es zu einer Auseinandersetzung mit existentieller Angst in dafür einschlägigen Disziplinen kommt. Offenbar braucht es Mut zur Angst, die menschliches Leben aus seiner geglaubten Verankerung reißen kann. Grassierende Angst und Ängste können eine ungeheure Wucht entfalten, die sich auch mit der Kraft christlichen Glaubens nicht unbedingt in Schach halten und schon gar nicht aus der Welt schaffen lässt. So setzt Christoph Lubberich nicht auf eine Überwindung existentieller Angst, sondern auf deren Annahme, ihre Wandelbarkeit und ihre Verwindung.

Dieser Band der „Zeitzeichen“ umfasst zwei Teile. *Zum Verständnis der Angst* äußert sich der Autor im *I. Teil*, der seinerseits aus zwei Kapiteln besteht.

Der anthropologische Hintergrund aus existenzphilosophischer Sicht ist Thema von *Kapitel 1*, in dem Christoph Lubberich bei jenen Grundlagen ansetzt, die sich Sören Kierkegaard verdanken und auf denen sowohl Karl Jaspers als auch Gabriel Marcel aufbauen. Letzterer kennt einen „Primat des Existentiellen vor dem Objektiven“ und versteht Menschsein als „ontologisches Geheimnis“. Menschliche Existenz vollzieht und wagt sich in der Dialektik des Selbst zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit; mögliche Missverhältnisse machen jene Verzweiflung aus, die sich als „Die Krankheit zum Tode“ zeigt. Aus dem gleichnamigen Werk, das im Jahr 1849 erschien, stammt jene berühmte Umschreibung des Selbst als „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“, oder als „das an dem Verhältnisse, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“. Jaspers seinerseits führt Grenzsituationen ein, sie geben unausweichliche und angsterfüllte Orte des Selbstvollzugs in Freiheit ab: Zu ihnen zählen Leiden und Endlichkeit, Kampf und schuldhafte Verhältnisse, und virulent werden sie in zugespitzter Weise in der Begegnung mit Anderen, wie der Autor im Anschluss an Martin Buber ausführt.

In den so aufgespannten anthropologischen Horizont bettet Christoph Lubberich *Kapitel 2* und damit *Angst als existentielle Angst* ein, dabei vorrangig aus jenen phänomenologischen Quellen schöpfend, die in Sören Kierkegaards Schrift „Der Begriff Angst“ aus dem Jahr 1844 bereit liegen und die philosophische Diskussion zu diesem Thema bis heute prägen. Der Autor orientiert sich dabei an Michael Bongardt, der sich unter dem Titel „Der Widerstand der Freiheit“ den Angstanalysen Sören Kier-

kegaards widmet. In der Erfahrung existentieller Angst tut sich ein Abgrund menschlicher Möglichkeiten auf, und wer ihn erblickt, den packt die Angst als Schwindel der Freiheit, als gefesselte Freiheit. In ihrem Verhältnis zur Schuld zeigt sich die Angst sowohl als ihre Voraussetzung als auch als ihre Folge, „sowohl im ersten Bewusstwerden der Freiheitsbegabung des Menschen als auch in der Erfahrung dieser Verfehlung“, wie Christoph Lubberich formuliert. Zur Spitze menschlicher Selbstverfehlung gerät schließlich das Dämonische, und zwar als ein Zustand, in welchem das Selbst die in der Angst erfahrbare Möglichkeit der Erlösung ablehnt und an Unfreiheit festhält.

Angst bezieht sich als Existenzial jedoch nicht nur auf die eigene, sondern auch auf fremde Freiheit. Über Kierkegaards Freiheitsverständnis hinausgehend tut sich in der Begegnung mit Anderen zum einen die Angst vor fremder Freiheit auf, wenn Verrat durch das Gegenüber droht und mir die Anerkennung des eigenen Selbst versagt bleibt, zum anderen aber auch die Angst vor eigener Freiheit angesichts fremder Freiheit, wenn ich mein Gegenüber verrate und mich so der Begegnung verschließe.

Von existentieller Angst unterscheidet Christoph Lubberich psychologisch diagnostizierbare Angststörungen, die sich psychotherapeutisch behandeln lassen. Soweit diese sich als pathologische Phänomene auf einen bestimmten Gegenstand richten, lassen sie sich mit dem Begriff der Furcht leichter fassen als mit dem Begriff einer Angst, die als Grundbefindlichkeit zum Menschsein gehört, ungerichtet vorkommt und darum weder vermieden noch begrenzt und schon gar nicht überwunden werden kann.

Vor dem Horizont, der sich nun abzeichnet, stellt der Autor in seelsorglicher Absicht eine erste Rückfrage: Erklärt die existentielle Angst den Sprung in die Sünde? Eugen Drewermann vertritt diese These, mit ihm setzt sich Christoph Lubberich darum kritisch auseinander, bevor er einen Ertrag formuliert, der theologische Fragen aufwirft, denen er sich im weiteren Gang seiner Untersuchung stellt.

Der *II. Teil* ist der *Verwindung existentieller Angst* gewidmet – in mehreren Anläufen.

Theologischer Zugang zur Verwindung der Angst kraft begründeter Hoffnung – so lautet der Titel von *Kapitel 3*. Existentielle Angst, die sich als mit menschlicher Freiheit gleichursprünglich zeigt, lässt sich niemals überwinden, sondern allenfalls verwinden. Theologisch-anthropologisch spielt Thomas Pröpfer dabei eine zentrale Rolle.

Christoph Lubberich setzt damit ein, dass er existentielle Angst und die mitunter verzweifelte Frage nach einem angemessenen Umgang mit den schier unermesslichen Konfrontationen, die Menschen in ihren Grundfesten erschüttern, theologisch zu verorten sucht. Dabei qualifiziert

er Angst und ihre Verwindung so, dass Hoffnung nicht dafür herhalten muss, der Angst den Garaus zu machen, sondern sowohl Angst als auch Hoffnung als für menschliches Leben konstitutiv Anerkennung finden, weil Sich-Ängstigen *und* Hoffen jeden Auszug in die Freiheit prägen. Hoffnung lässt Angst nicht nur zu, sie lebt gar nicht ohne Angst. Angst und Hoffnung verweisen also aufeinander, doch insbesondere jene gelebte Hoffnungslosigkeit, wie sie Albert Camus in seiner Philosophie des Absurden aufweist, lässt die Frage danach laut werden, „von welcher Art die Hoffnung ist, die es näherhin zu be-gründen gilt und kraft derer die Angst verwunden werden kann“. Wie lässt sich vermeiden, dass Menschen in den Abgrund stürzen, in den sie blicken? Wie können sie Jesus in der Erfahrung ihrer Angst nachfolgen und diese verwinden? Wie können sie hoffen, dass Gottes Geist sie in ihrer Existenz trägt und in Schuld und Sünde Vergebung geschieht?

Schließlich stellt sich in dieser theologisch geprägten Auseinandersetzung auch die Frage, „ob der Glaube an die Liebe Gottes ausreicht, die Angst zu verwinden“. In seelsorglicher Absicht skizziert Christoph Lubberich jenes Glaubensverständnis, wie es Kierkegaard entwickelt und diesen mit Drewermann verbindet, bevor er deren Position mit seiner eigenen kontrastiert – mit der Konsequenz, im Anschluss an Karl Rahner Nächstenliebe als primären Akt der Gottesliebe auszuweisen und damit den weiteren Weg seiner Untersuchung zu bahnen. Im Ertrag zu diesem Kapitel wird darum deutlich, dass „die existentielle Hoffnung auf den Grund des Abgrundes“ auf Nächstenliebe angewiesen bleibt.

Psychologischer Zugang zur Verwindung existentieller Angst kraft begründeten zwischenmenschlichen Vertrauens – in dieser Weise kündigt *Kapitel 4* eine wiederum disziplinspezifische Auseinandersetzung an. Christoph Lubberich führt Vertrauen als unerlässliche Bedingung jeder zwischenmenschlichen Begegnung ein. Wachsen kann es in einer Haltung der Wertschätzung, der Empathie und der Kongruenz, wie sie in der Humanistischen Psychologie empirisch und konzeptionell erarbeitet wurde und heute auch in anderen psychologischen Traditionen verankert ist – dergestalt, dass professionelle Begleitung, die in und aus dieser Haltung lebt, eine Entwicklung begünstigt, in der das Gegenüber seinerseits zu einer Haltung findet, in der Vertrauen in jeder Beziehung entstehen und wachsen kann. In seelsorglicher Absicht geht es dem Autor darum zu klären, was eine solche Haltung im Umgang mit Angst, Schuld und Freiheit auszutragen vermag.

„Reicht das Vertrauen in den Mitmenschen zur Verwindung existentieller Angst?“ Diese Rückfrage richtet sich auf den Ertrag dieses Kapitels, sie liegt im Interesse einer tragfähigen Seelsorge – und verweist zwischenmenschliches Vertrauen auf die dafür grundlegende „Haltung der

Hoffnung auf die Liebe Gottes“. Im Ernstfall radikaler Bodenlosigkeit bleibt die Bejahung durch ein Gegenüber womöglich der einzige Halt, und dieses Gegenüber vollzieht ein Hoffen in Stellvertretung – stellvertretend für den, dem jegliche Hoffnung fehlt.

Mit *Kapitel 5* folgen vielfältige *Impulse für die Seelsorge angesichts existentieller Angst*, mit *Kapitel 6* schließlich *Abschließende Bemerkungen*.

Meiner *Würdigung* stelle ich gern diese Einsicht voran: Christoph Lubberich widmet sich einem pastoralpsychologisch zentralen Thema, dem bisher nicht die Aufmerksamkeit zukam, die ihm gebührt. Seine Untersuchung zur Verwindung existentieller Angst liegt in einer überzeugenden Gliederung vor: Während der eine Teil sich mit dem Phänomen der Angst als menschlicher Grundbefindlichkeit befasst und dieses existenzphilosophisch einbettet, gilt der andere Teil der Frage, wie Menschen einer Angst begegnen können, die sie zu überwältigen droht und die sie zwar gewiss nicht wegschaffen, aber vielleicht entmachten können – in zwischenmenschlichem Vertrauen und in eigener oder stellvertretender Hoffnung auf die Liebe Gottes.

Beide Teile bieten in ihren einzelnen Kapiteln treffende Präsentationen mit jeweils eigenen philosophischen, theologischen und psychologischen Schwerpunktsetzungen. Die disziplinspezifischen Zugänge zum Thema sind jeweils konsequent durchgehalten und darum klar voneinander unterscheidbar; bei Bedarf sorgt der Autor für die nötige Differenzierung, beispielsweise in seiner Auseinandersetzung mit Schuld und Erbschuld, wenn Kierkegaards Schrift „Der Begriff Angst“ im Untertitel „Eine *psychologisch*-andeutende Überlegung in Richtung auf das *dogmatische* Problem der *Erbsünde*“ heißt, also neben Psychologie auch Theologie ankündigt, während Christoph Lubberich dem Phänomen zunächst philosophisch auf die Spur zu kommen sucht, ohne vorschnell theologische Argumentationsfiguren einzuführen; solcher Klarheit zwischen den Disziplinen dienen auch andere Differenzierungen, etwa wenn es um das Zueinander von eigener Freiheit, fremder Freiheit und Freiheit Gottes geht oder wenn er zwischen psychologisch auffälliger und existentieller Angst notwendige Unterscheidungen trifft, ohne das beide Verbindende zu übersehen.

Gerade weil die einzelnen Anläufe stringent durchgeführt und dokumentiert sind, lassen sie sich auf fruchtbare Weise miteinander vernetzen, so dass es zu einer interdisziplinären Auseinandersetzung kommt. Einerseits schöpft diese aus verschiedenen Quellen, andererseits bekommt sie ein klares Gesicht, gewiss auch deshalb, weil der Autor sich in Philosophie, Theologie und Psychologie schwerpunktmäßig auf jene Traditionen

stützt, die diese Disziplinen miteinander verbinden, und diese implizite Zusammengehörigkeit auch explizit reflektiert.

Die großen Kapitel bieten eingangs jeweils eine klare inhaltliche Orientierung und schließen mit treffenden Bündelungen: Kapitel 1 endet mit einer ebenso knappen wie weiterführenden Zusammenfassung, Kapitel 2 bietet darüber hinaus sehr gelungene Zwischenergebnisse, etwa indem Christoph Lubberich Angst als „*neutrale Zwischenbestimmung*“ zu verstehen gibt, welche den Sprung in die Schuld nicht erklärt, diesen aber als möglich erfahrbar werden lässt. Pointiert macht er deutlich, dass Angst sich durchaus als Prophetin menschlicher Freiheit zeigen, als Unvermögen jedoch nur missverstanden werden kann.

Zudem stellt der Autor den treffend zusammenfassenden und sowohl Rück- als auch Ausschau haltenden Erträgen zu den Kapiteln 2 – 4 jeweils eine Rückfrage in seelsorglicher Absicht voran. Die damit verbundene Gedankenführung erinnert nicht nur im Gang der Untersuchung an verschiedenen geeigneten Stationen an deren gesamte Ausrichtung, vielmehr erweisen sich diese Wegmarken als besonders starke Passagen:

In Kapitel 2 führt die Rückfrage zur Relation von Angst und Sünde zu klaren Differenzierungen, die in der Diskussion bisher fehlten und diese inhaltlich weiterführen.

In Kapitel 3 macht die Rückfrage dazu, ob der Glaube hinreicht, um existentielle Angst zu verwinden, klar, worin sich der Autor anthropologisch von Kierkegaard und Drewermann unterscheidet und inwiefern er Menschen mehr und anderes zutraut als diese. Auch begründet er, warum ihm für die Auseinandersetzung mit existentieller Angst der Hoffnungsbegriff treffender vorkommt als der Glaubensbegriff, der stärker vorbelastet sei und dem bleibenden Einwand möglicher Hoffnungslosigkeit weniger Raum zubillige: „Der Mensch, der hofft, ist sich seines Gegenstandes, den er erhofft, unsicherer – und zwar im existentiellen Sinne unsicherer – als derjenige, der glaubt.“

In Kapitel 4 trägt die Rückfrage dazu, ob zwischenmenschliches Vertrauen ausreicht, um Angst zu bannen, ebenfalls zur Sicherung des Ertrags bei. Auch führt sie zum Hinweis auf eine Praktische Theologie der Stellvertretung.

Eigens hervorheben will ich den kritischen Geist des Autors und die Sorgfalt, in der dieser zum Ausdruck kommt. Denn die allemal gut begründete Kritik, die Christoph Lubberich an einzelnen Autorinnen und Autoren – auch an inhaltlichen Schwergewichten – übt und umsichtig vorbringt, stört an keiner Stelle den Gang der Untersuchung. Möglicher Abgrenzungsbedarf und kontrastierende Positionsbestimmungen des Autors kommen ausschließlich dann in den Fließtext, wenn sie der weiteren Gedankenführung zugutekommen, und alle andere nennenswerte Kritik

platziert Christoph Lubberich in Fußnoten, die schon darum oft sehr le-
senswert sind. Dank dieses eleganten Vorgehens bleibt der Fließtext buch-
stäblich im Fluss und gewinnt die Untersuchung eine klare eigene Gestalt,
ohne dass der Eindruck unnötiger Profilierungen auch nur im Ansatz ent-
steht. Dabei denke ich insbesondere an die Abgrenzung des Autors ge-
genüber Eugen Drewermann und dessen Rezeption der Schriften von Sö-
ren Kierkegaard, an die Positionierung des Autors gegenüber Hans Urs
von Balthasar und an seine Ausführungen zur Kritik an Karl Rahner.

„Angst ist nichts für Weichlinge“, formuliert Sören Kierkegaard in
„Furcht und Zittern“. Auch in diesem Sinne gebührt Christoph Lubberich
Anerkennung für den Mut, den er zugunsten der Auseinandersetzung mit
diesem lebenswichtigen Thema aufbringt. Sein kompetenter Umgang mit
verschiedenen Quellen, die Umsicht und die Sorgfalt, die er im For-
schungsprozess durchgängig walten lässt, seine eigene überzeugende Po-
sitionierung zu zentralen Fragen und die klare Gestalt der vorliegenden
Untersuchung zählen zu ihren Stärken.

Möge sie die Verbreitung finden, die einer derart qualifizierten Studie zu
einer menschlichen Grundbefindlichkeit gebührt!

Frankfurt am Main, im Juni 2014

Klaus Kießling

0 Einleitung

In dieser Einleitung soll zunächst die persönliche Motivation zur Auseinandersetzung mit der existentiellen Angst dargelegt werden (vgl. Abschnitt 0.1). Daraufhin werde ich auf die leitende Perspektive und die damit verbundene Methode eingehen (vgl. Abschnitt 0.2), um anschließend in einem ersten Gang durch die Arbeit einen Überblick zu geben (vgl. Abschnitt 0.3).

0.1 Persönliche Motivation zum Thema der Arbeit

Die Auseinandersetzung mit der Angst, sofern sie auf die Freiheit des Menschen bezogen ist, stellt noch immer ein großes Desiderat in der katholischen Theologie dar¹. Dies ist umso erstaunlicher, da sich die existentielle Angst als ein Existenzial ausweist und insofern eine anthropologische Größe darstellt, deren sich auch die Theologie, v.a. im Bereich der Seelsorge, widmen müsste. Dies entspricht vor dem christologischen Hintergrund dem Selbstverständnis der Theologie, welche nach Karl Rahner „in Ewigkeit Anthropologie bleibt“². Wobei damit nicht behauptet wird, dass die Theologie darin aufgeht.

Die Frage nach dem Verständnis existentieller Angst taucht überall dort auf, wo nach dem eigenen Selbst gefragt wird. Für mich persönlich wurde und wird diese Frage z.B. konkret erfahrbar vor jeder Entscheidung, der ich existentielle Bedeutung beimesse. So stellte ich mir persönlich oftmals die Frage, ob mein beruflicher Berufsweg, angefangen vom Studium bis zur jetzigen Tätigkeit als Aufbaustudent und Hochschulreferent an einer Katholischen Hochschulgemeinde, tatsächlich auf meine eigene Wahl zurückzuführen ist oder ob ich mich diesbezüglich habe „leben lassen“, insofern ich einfach das von außen an mich Herangetragene er-

¹ Die meines Wissens letzte ausführliche Studie zur existentiellen Angst stammt von Michael Bongardt aus dem Jahr 1995, vgl. Bongardt, M., *Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentaldialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards*, Frankfurt 1995. In einem persönlichen Gespräch am 08 August 2013 hat mir Michael Bongardt bestätigt, dass seit den Studien von Eugen Drewermann von katholischer Seite her kaum nennenswerte Veröffentlichungen erschienen sind. Zur Darstellung der Angst bei Drewermann, vgl. v.a. sein Werk, *Strukturen des Bösen, Teil III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht*, München / Paderborn / Wien ²1980.

² Vgl. Rahner, K., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg im Breisgau ¹²2008, 216; vgl. auch Abschnitt 3.1 dieser Arbeit.

Die in dieser Arbeit wiedergegebenen Zitate werden nach den Regeln der neuen Rechtschreibung aufgeführt. Hervorhebungen aus dem Original werden übernommen, die von mir vorgenommen Hervorhebungen werden dagegen als solche gekennzeichnet. Des Weiteren wird in dieser Arbeit im Allgemeinen das männliche Geschlecht verwendet, sofern sich die Stellen sowohl auf weibliche als auch auf männliche Personen beziehen. Dies ist der besseren Lesbarkeit geschuldet.

griff und bestimmten Konventionen folgte. Tatsächlich musste ich mir eingestehen, dass ich oftmals eine Auseinandersetzung mit meinem eigentlichen Selbst und eine bewusste Entscheidung aus der Fülle eigener Möglichkeiten scheute, da es auf den ersten Blick einfach zu mühsam schien. Der eigentliche Grund war jedoch, dass ich meiner Verantwortung für meine eigene Existenz und der damit verbundenen Verantwortung für ihr Scheitern entgehen wollte. Mit dieser Erkenntnis wurde mir deutlich bewusst, dass sich mein Selbst in einigen Punkten als Flucht vor der Auseinandersetzung mit der existentiellen Angst äußerte.

Dass diese Erfahrung keine bloße subjektive Erfahrung ist, sondern jeden Menschen angeht, erfahre ich in der Begegnung mit Studierenden im Rahmen meiner Tätigkeit als Hochschulreferent in einer Katholischen Hochschulgemeinde. Die Frage der Studierenden: „Was soll ich studieren?“ oder die Unsicherheit, welche sich in der Formulierung ausdrückt: „Ich weiß nicht, ob das Studium noch das Richtige für mich ist und welches Studienfach am besten zu mir passt“ verweisen auf die tiefergehende Fragen: Wer bin ich und wie kann ich meinem eigentlichen Selbst gemäß existieren? Diese Fragen sind aufs Engste verknüpft mit der Erfahrung existentieller Angst und des Umgangs mit ihr – wie sich zeigen wird.

Aufgrund dieser persönlichen Erfahrungen schien es mir notwendig, mich dem bestehenden Desiderat zu widmen, welches in einem phänomenologischen und damit in dem der Lebenswelt der Menschen nahekommenden Verständnis der existentiellen Angst besteht und zugleich einen Beitrag zur Verwindung³ existentieller Angst zu leisten, um zu einer positiven Auseinandersetzung mit diesem Existenzial zu ermutigen.

Das immer noch in der Theologie vorherrschende Verständnis der Angst, welche dem Glauben gegenübersteht und von diesem überwunden werden muss, gründet m.E. einmal in einem naiv optimistischen Verständnis vom Menschen, der nur glauben muss, um der Dramatik der Angst zu entgehen. Damit wird aber auch der Glaube nicht recht verstanden, da er in sich ein Moment des Zweifels beinhaltet, den es auszuhalten gilt. Eine weitere Ursache der problematischen theologischen Auseinandersetzung sehe ich in einem vereinfachten Verständnis der Angst, die vielmehr als Aufweis menschlicher Freiheit verstanden werden muss, welche zum Ergreifen der eigenen Existenz mahnt. Dieses Verständnis soll in dieser Arbeit dargelegt werden und so hoffentlich zu einem Bild vom Menschen führen, das seiner Wirklichkeit mit seinen Erfahrungen näher kommt, um somit wieder der Theologie und damit auch der Kirche einen neuen Zugang zum Menschen in der heutigen Zeit zu eröffnen.

³ Der Begriff der Verwindung muss streng vom Begriff der Überwindung unterschieden werden, vgl. dazu im näheren Abschnitt 0.2 und Abschnitt 3 dieser Arbeit.

0.2 Leitende Perspektive der Arbeit

Wie bereits im Untertitel angekündigt, beansprucht diese Arbeit einen interdisziplinären Ansatz. Die Disziplinen, welche hier zur Sprache kommen, sind die Philosophie, die Psychologie und die Theologie. Jede Disziplin leistet einen Beitrag zur Verwindung existentieller Angst, wobei sie durch bestimmte konkrete Ansätze vertreten wird. Dabei werden die Ansätze der jeweiligen Disziplinen aufeinander bezogen und zusammengeführt, wodurch sich der Anspruch einer *interdisziplinären* Arbeit rechtfertigen lässt. Es wird sich zeigen, dass erst aufgrund einer solchen wechselseitigen Beziehung der drei Disziplinen eine Verwindung existentieller Angst gelingen kann.

„Verwinden‘ bedeutet in dem Fall: über etwas hinwegkommen, aber es dennoch als unilgbaren Teil der eigenen Geschichte anerkennen“⁴. Der Beitrag der einzelnen Disziplinen liegt somit nicht in einer Überwindung existentieller Angst, sondern in einer Annahme der existentiellen Angst als Existenzial und in der Wahrnehmung ihres positiven als auch bedrohlichen Charakters. Die Verwindung drückt sich somit in einer Ermutigung zum Selbstvollzug angesichts der existentiellen Angst aus⁵.

Um einen solchen Beitrag leisten zu können, liegt den einzelnen Disziplinen ein Ansatz zugrunde, welcher der Erfahrung existentieller Angst am ehesten gerecht wird. Mit Blick auf die Philosophie werde ich einen existenzphilosophischen Ansatz vertreten. Die Psychologie wird durch die Psychologierichtung der Humanistischen Psychologie zur Auseinandersetzung mit der existentiellen Angst beitragen. Hinsichtlich der Theologie, bei der es im allgemeinen schwer fällt, von einem Ansatz zu sprechen, wird ebenfalls ein existentieller Zugang gewählt werden.

Die Perspektive, welche die Auseinandersetzung mit der existentiellen Angst durchzieht, wird eine phänomenologische sein, welche den existentiellen Ansätzen der Disziplinen m.E. am nächsten kommt und auch der Erfahrung der existentiellen Angst selbst geschuldet ist. Denn ein Verständnis der existentiellen Angst als Grundbefindlichkeit des Menschen und in ihrer damit implizierten Allgemeinheit und Alltäglichkeit kann vor allem dadurch gewonnen werden, dass man sich dem Phänomen, wie es sich in der Erfahrung der Menschen zeigt, widmet, womit sich durchaus auch objektive Behauptungen rechtfertigen lassen, wenngleich die Erfahrung selbst sich als im Wesentlichen subjektiv erweist.

⁴ Jahraus, O., Martin Heidegger. Eine Einführung, Stuttgart 2004, 164.

⁵ Zum Begriff der „Verwindung“ vgl. auch Abschnitt 3 dieser Arbeit.

II. Teil: Verwindung existentieller Angst

Im ersten Hauptteil wurde der Mensch als ein Selbst dargestellt, welches sich in seiner Freiheit zu vollziehen hat (erstes Kapitel). Im Vollzug zur Eigentlichkeit muss sich der Mensch als „Sein zur Freiheit“ seinen Möglichkeiten stellen, was sich in der Erfahrung der Angst als existentielle Angst vor der eigenen Freiheit als auch der Freiheit des Anderen ausdrückt (zweites Kapitel). In diesem Hauptteil soll nun ein Ansatz zur Verwindung existentieller Angst dargestellt werden. Dazu soll zunächst theologisch auf die christliche Hoffnung eingegangen werden (drittes Kapitel), um schließlich zur Konkretisierung dieser Hoffnung auf das zwischenmenschliche Vertrauen einzugehen (viertes Kapitel). Im Abschlusskapitel dieses Hauptteils (fünftes Kapitel) werden die konkreten Implikationen der hier gewonnenen Erkenntnisse zur Verwindung existentieller Angst für die Seelsorge skizziert.

3 Theologischer Zugang zur Verwindung der Angst kraft be-gründeter Hoffnung

In diesem Kapitel soll die christliche Hoffnung, insofern sie einen Beitrag zur Verwindung existentieller Angst leisten kann, dargestellt werden. Dabei wird hier die Existenz Gottes als ontologische Wirklichkeit der Liebe bereits vorausgesetzt, die sich bislang philosophisch lediglich als Möglichkeit auftat¹. Die Legitimation dieser Wirklichkeit kann im bereits erfolgten Aufweis der Möglichkeit in der Erfahrung existentieller Angst, wie sie sich im Zustand des Dämonischen gezeigt hat, gefunden werden². Dort bezog sich die Angst auf die mögliche Befreiung der in Un-Freiheit gefesselten Freiheit und ließ die Liebe Gottes als Möglichkeit aufscheinen, die hier nun als wirklich verstanden wird. Inwiefern nun aber diese zunächst als möglich, hier jetzt aber als wirklich postulierte Liebe Gottes eine solche Befreiung bewirken kann und inwiefern sie schon im Zustand der Unschuld zu einer Verwindung der existentiellen Angst beitragen kann, soll hier gezeigt werden.

Dabei ist zunächst auf die Notwendigkeit, die sich aus der Erfahrung existentieller Angst für die Theologie ergibt, einzugehen (Abschnitt 3.1). In der Erfahrung existentieller Angst scheint aber zugleich die Möglichkeit des ontologischen Nichts als Wirklichkeit der Sinnlosigkeit und der

¹ Zum Möglichkeits- und Bedeutsamkeitsaufweis der Existenz Gottes vgl. Präpper, Theologische Anthropologie I, 584 – 656. Daher geht es hier auch nicht um einen fundamentaltheologischen „Beweis“ für die Sinnhaftigkeit des christlichen Glaubens. Ich möchte an dieser Stelle dennoch betonen, dass der christliche Glaube an die Existenz Gottes letztendlich nicht mittels der Vernunft, sondern anhand der Existenz, „In der existentiellen Durchsichtigkeit gelebten Lebens wird der Glaube für die Welt ‚verstehbar‘ und einsichtig.“, Schneider, M., Theologische Anthropologie, Bd. I: Sichtung, Köln ²2007, 71.

² Vgl. Abschnitt 2.1.3.2.3 dieser Arbeit.

Leere auf, wie bereits im zweiten Kapitel sowohl im Zusammenhang der Angst vor dem Bösen als auch im Zustand des Dämonischen deutlich wurde. Daher ist auch auf diese Möglichkeit eigens einzugehen (Abschnitt 3.2), da sie sich nämlich als Einwand gegenüber der Wirklichkeit der Fülle, d.h. christlich der Liebe Gottes, zeigt. Vor dem Hintergrund dieses Einwandes soll die Hoffnung auf die Liebe Gottes begründet werden (Abschnitt 3.3). Dies geschieht einmal theologisch-anthropologisch im Aufweis der Verwiesenheit des Menschen auf Gott (Abschnitt 3.3.1), sodann in der Darstellung der Selbstoffenbarung Gottes als Liebe, wie sie sich in den Erfahrungen der Menschen – und insofern existentiell – niederschlug (Abschnitt 3.3.2) und sich geschichtlich vollzieht (Abschnitt 3.3.3). Ebenso wie das vorige Kapitel schließt auch dieses mit einer Rückfrage in seelsorglicher Absicht (Abschnitt 3.4) und dem Ertrag des theologischen Zugangs zur Verwindung existentieller Angst (Abschnitt 3.5), welcher zugleich die Grundlage für das folgende Kapitel bildet.

Von einem explizit christlichen Glaubensverständnis soll hier der Versuch einer Antwort hinsichtlich des gelingenden Ergreifens des Selbst als Freiheit angesichts existentieller Angst unternommen werden. Bei diesem Versuch wird das im ersten Kapitel dargelegte Menschenbild vorausgesetzt. Im vorigen Kapitel wurde gezeigt, dass die existentielle Angst zum Wesen des Menschen gehört, da er sich als Freiheitswesen auszeichnet. Die Angst wurde als neutrale Zwischenbestimmung ausgewiesen und damit sowohl ein Verständnis der Angst als Sünde bzw. Ursache des Unglaubens als auch die Möglichkeit einer Erklärung des Sprungs in die Sünde zurückgewiesen³. Die existentielle Angst ist somit in ihrer positiven Funktion als „Prophetin“ der Freiheit zu verstehen, welche die Möglichkeit der Verfehlung des eigenen Anspruchs der Freiheit erfahrbar werden lässt, zugleich aber in der faktischen Verfehlung die Möglichkeit des gelingenden Selbstseins aufscheinen lässt. In diesem Sinne ist Drewermann zuzustimmen, wenn er schreibt: „Die Angst, wenn sie richtig beantwortet wird, erweist sich inmitten einer gefallenen Welt als Zeichen

³ Vgl. dazu Abschnitt 2.4 dieser Arbeit.

Ebenso wenig möchte ich von einer christlichen Angst sprechen, die sich aus einem geradezu mystischen Glauben speist, wie sie Hans Urs von Balthasar in seinem Werk „Der Christ und die Angst“ ausgelegt hat, vgl. Balthasar, H. U. v., *Der Christ und die Angst*, Trier⁶1989, v.a. 47–66. Die Darstellung der Angst Balthasars scheint mir für das heutige Verständnis des Menschen kaum noch nachvollziehbar. Nicht zuletzt deswegen, weil Balthasar die Beziehung der existentiellen Angst zur Freiheit des Menschen nicht in den Blick nimmt und m.E. den Kontakt zur Lebenswelt der Menschen verliert. Dies geschieht nicht zuletzt aufgrund seines bibeltheologisch fundierten Ausgangspunkts, in dem er die Angst in die „Angst der Bösen“ und der „Angst der Guten“ (bzgl. des AT vgl. Balthasar, Christ, 16ff.; 24ff.; bzgl. des NT vgl. Balthasar, Christ, 34; 35ff.) differenziert und allein in der „Gnade Kreuzesangst“, Balthasar, Christ, 66 einen positiven Angstbegriff entwickelt. Ein lebenspraktischer Bezug fehlt aber völlig und lässt diejenigen Menschen allein zurück, die sich aufgrund ihrer Freiheit ängstigen.

und Adel des Menschseins überhaupt, als Rest eines Leidens, das seinen wahren Ursprung nicht verleugnen kann⁴. Der wahre Ursprung existentieller Angst besteht in der Freiheit des Menschen, seiner Transzendentalität, die sich – jetzt darf es gesagt werden – letztlich Gott verdankt. Dennoch stellt die Angst den Menschen vor einen gefährlichen Abgrund, der nicht verharmlost werden darf und auf den ebenso eindringlich hingewiesen werden muss. Der Mensch steht in der Gefahr, in die Verzweiflung und Sünde abzustürzen⁵. Mit dieser Erfahrung darf die Theologie den Menschen nicht alleine lassen. Zugleich kann sie auch keine definitiven Antworten auf die unbeantwortbare Frage geben, die der Mensch selbst ist⁶, falls sie nicht dem Vorwurf, ein realitätsfernes, oder besser: existenzfernes, idealistisches System zu sein, Vorschub leisten will.

Ihre Leistung kann daher „lediglich“ darin bestehen, den Menschen dazu zu ermutigen, sich als diese stets offene Frage anzunehmen und sich der damit verbundenen Erfahrung der Angst immer wieder aufs Neue zu stellen und sich schließlich zu ergreifen⁷. Um dies zu leisten, muss sie dem Wesen der Angst gerecht werden und zugleich einen Weg zur Verwindung der Angst aufweisen.

Der Mensch als Existenz ist auf Gott verwiesen, was sich in seiner transzendentalen Ausrichtung und seiner Frage nach Sinn verdeutlichen lässt⁸. Meiner Ansicht nach behält Kierkegaard recht, wenn er behauptet, dass die Erfahrung des Unbedingten, d.h. hier die Liebe Gottes, den Menschen dazu ermutigen kann, sich der Angst zu stellen und sich als Existenz zu vollziehen⁹. Allerdings bleibt die Angst als Existenzial ständig zugegen und kann auch im Glauben nicht überwunden, d.h. nicht ausgelöscht werden. Es soll daher besser von einer *Verwindung*¹⁰ der Angst, gesprochen werden, die den Menschen vom Blick in den Abgrund seiner Möglichkeiten seiner Freiheit zieht und ihn ermutigt, sich zu ergreifen. „,Verwinden‘ bedeutet in dem Fall: über etwas hinwegkommen, aber es

⁴ Drewermann, Strukturen III, 460.

Wobei Drewermann diesen positiven Aspekt lediglich vor dem Hintergrund eines versöhnenden Gottes sehen kann, nicht aber vor dem Hintergrund unbedingter Freiheit. Vor ihr versteht er die Angst vielmehr als Sünde, vgl. dazu Abschnitt 2.4 dieser Arbeit.

⁵ Vgl. Abschnitt 1.1.1.2 dieser Arbeit und das zweite Kapitel dieser Arbeit.

⁶ Vgl. dazu Abschnitt 1.3 dieser Arbeit.

⁷ So auch Tillich in seinem „Der Mut zum Sein“, welcher schon im Titel die Forderung zum Ergreifen des eigenen Selbst aufnimmt.

⁸ Vgl. dazu Abschnitt 1.3 dieser Arbeit.

⁹ Vgl. BA, 161ff.

Zur Problematik der Überwindung existentieller Angst im Glauben und zum Begriff des Glaubens selbst, vgl. Abschnitt 3.4 dieser Arbeit.

¹⁰ Den Hinweis auf den Begriff der „Verwindung“ verdanke ich Prof. Dr. Dr. Klaus Kießling.

Auch Jörg Splett spricht von einer Verwindung der Angst; vgl. Splett, *Freiheit und Angst*, 19, obwohl er vorwiegend den Begriff der Überwindung gebraucht, vgl. ebd., 20.

dennoch als untilgbaren Teil der eigenen Geschichte anerkennen“¹¹, so schreibt Jahraus im Zusammenhang von Heideggers „Verwindung der Metaphysik“, dem sich der Begriff verdankt. Die Verwindung existentieller Angst bedeutet in diesem Sinne, die Angst als Existential zu verstehen und anzunehmen, zugleich aber nicht bei ihr stehenzubleiben. Dabei muss zugleich auch die Dramatik der Angsterfahrung stets im Blick gehalten werden. Die Verwindung lässt sich, so Heidegger, mit der Verwindung eines Schmerzes vergleichen¹². Dieses Bild lässt sich mit Günter Figal näher ausführen:

„Die Verwindung eines Schmerzes beseitigt den Schmerz nicht – man ist nur imstande, ihn auszuhalten. Das wiederum ist möglich, wo der Schmerz nicht mehr isoliert und vordringlich das Leben beherrscht, sondern in den Zusammenhang eines anders als durch ihn gestimmten Lebens zurückgenommen wird. Dann ist er in den Zusammenhang solchen Lebens verflochten oder verschlungen und in diesem Sinne ‚verwunden‘.“¹³

So hat die Darstellung der existentiellen Angst im zweiten Kapitel deutlich gemacht, dass mit der Erfahrung der Angst die in ihr aufscheinenden Möglichkeiten den Menschen zutiefst betreffen und tatsächlich verletzen und er gerade aufgrund dessen die Flucht vor der eigenen Freiheit ergreift.

Für die Verwindung existentieller Angst ist es ebenso wichtig, sie auch in ihren positiven Aspekten wahrzunehmen und ihren Kern als „Propheetin“ eigener Freiheit zu sehen. Zugleich kann ihre Verwindung aufgrund der in ihr aufscheinenden Möglichkeit der Selbstverfehlung, welche einen äußerst bedrohlichen Charakter annehmen kann, meines Erachtens nur in der Kraft einer Hoffnung geschehen, die der Mensch anzunehmen bereit ist und welche sich konkret erfahren lassen muss¹⁴. Ziel der Verwindung existentieller Angst kann es daher nur sein, dass der Mensch sich aufgrund begründeter Hoffnung in der Erfahrung der Angst sich in seinen Möglichkeiten ergreift und der Erfahrung der Angst nicht ausweicht, vielmehr sie auch angesichts des Schwindels, die ihn in der Angst packt, in ihrem positiven Wesen als Aufweis seiner Freiheitsbegabung und Verantwortung wahrnimmt und aneignet. Tatsächlich ist die Hoffnung selbst auf die Angst verwiesen. So schreibt Jürgen Manemann:

„Anders als Optimismus lässt Hoffnung Angst nicht nur zu, sie ist ohne Angst gar nicht. Wie will man für den anderen hoffen, wenn man nicht gleichzeitig um den Anderen Angst hat? Das Gegenteil von Hoffnung ist nicht Verzweiflung, sondern Gleichgültig-

¹¹ Jahraus, O., Martin Heidegger. Eine Einführung, Stuttgart 2004, 164.

¹² Heidegger, M., Bremer und Freiburger Vorträge, in: Gesamtausgabe, Bd. 79, Frankfurt a. Main 1994, 69.

¹³ Figal, G., *Verwindung der Metaphysik. Heidegger und das metaphysische Denken*, in: Jamme, Ch. (Hg.), *Grundlinien der Vernunftkritik*, Frankfurt a. Main 1997, 458f.

¹⁴ Zum Vorzug des Begriffs der Hoffnung vgl. Abschnitt 3.4 dieser Arbeit.

keit. Wer hofft, besitzt auch die Erkenntnis davon, dass Hoffnungen scheitern können. Dennoch: Wer hofft, der hofft nicht weniger als alles.¹⁵

Diese Hoffnung gilt aber auch für die Hoffnung der eigenen Existenz, welche auf die Verwindung existentieller Angst angewiesen ist.

Einen Beitrag zur Verwindung existentieller Angst kann eine Theologie leisten, insofern sie einerseits die Angst nicht verteufelt und als Kleinglauben abtut, was auf ein falsches Verständnis der Angst hinweisen würde¹⁶ – und andererseits nicht die Gefahr der Verzweiflung kleinredet. Eine Theologie, die den Menschen zur Begegnung mit der eigenen Angst ermutigen möchte, muss eine begründete Hoffnungsperspektive eröffnen, die dieser Begegnung zugrunde liegt. Denn nur wenn die Hoffnungsperspektive der Erfahrung gemäß ist und der Vernunft nicht widerspricht, kann sie angenommen und vollzogen werden. Da auch die Hoffnung selbst immer von der Angst begleitet wird, kann auch nur aufgrund einer solchen Begründung einsichtig gemacht werden, warum überhaupt an ihr festgehalten werden kann und soll¹⁷.

Letztlich fußt die Hoffnung im Vertrauen auf die Liebe Gottes, wie noch näher zu erläutern sein wird. Dieses Vertrauen liegt aber – wie gesagt – nicht objektiv vor, sondern kann sich erst durch das Sich-Öffnen für diese Liebe des Menschen als wahr erweisen. „Die Wahrheit des Glaubens wird also nur erkannt im fortschreitenden Geschehen seiner ‚Bewährung‘: Wer sich auf Gott verlässt, wird von ihm in keiner Situation verlassen, sondern immer tiefer in seine tragende Treue eingeborgen.“¹⁸ Die auf der Liebe Gottes gegründete Hoffnung eröffnet dem Menschen eine Zukunft, die der Mensch in der Erfahrung der Angst aufgrund der Freiheit, die er ist, immer auch als gefährdet erlebt. Zugleich fordert die Konfrontation mit der eigenen Freiheit, wie sie in der Angst gegeben ist, den Menschen dazu heraus, seine Zukunft zu gestalten. Das Ergreifen des Selbst ist ein Akt, der nur vollzogen wird, wenn auch die Zukunft, in die hinein ich existieren werde, als positiv erfahren wird. So schreibt Papst Benedikt XVI:

„Erst wenn Zukunft als positive Realität gewiss ist, wird auch die Gegenwart lebbar.“¹⁹

¹⁵ Manemann, J., Klimakatastrophe und Apokalypseblindheit. Ein philosophisch-theologischer Beitrag zur Klima- und Energiedebatte nach Fukushima, in: Ekardt, F. (Hg.), Klimagerechtigkeit. Ethische, rechtliche, ökonomische und transdisziplinäre Zugänge, Marburg 2012, 153.

¹⁶ Vgl. Abschnitt 2.4 dieser Arbeit.

¹⁷ „Es ist das *Simn*bedürfnis der Freiheit, das nach absoluter Begründung verlangt und die Bodenlosigkeit des Daseins nicht hinnehmen will“, Pröpfer, Theologische Anthropologie I, 593. Eine solche Begründung muss im Übrigen auch den zwischenmenschlichen Aspekt berücksichtigen, wie es im vierten Kapitel eigens geschehen wird, da die Annahme der Hoffnung wesentlich mit der gelingenden zwischenmenschlichen Begegnung verknüpft ist.

¹⁸ Kehl, M., Hinführung zum christlichen Glauben, Mainz 1995, 34.

¹⁹ Benedikt XVI., Enzyklika *Spe Salvi*, Bonn ³2008, 6.

4 Psychologischer Zugang zur Verwindung existentieller Angst kraft be-gründeten zwischenmenschlichen Vertrauens

Es wurde im Rahmen des hier zugrundeliegenden Menschenbildes bereits darauf hingewiesen, dass der Mensch als Existenz wesentlich Mitsein ist und auf die Begegnung mit dem Anderen angewiesen ist, um sich in seiner Eigentlichkeit zu vollziehen²⁹⁰. Auf die Angewiesenheit der Menschen macht Cornel West eindrücklich aufmerksam, indem er betont, dass

„der Kern der *Conditio humana*, der Ruf nach Hilfe ist, die Anerkennung, dass man den Anderen braucht. Es ist nicht nur das Sehen des Antlitzes des Anderen [...], es ist ein aus der Kehle kommender, ein in den Eingeweiden steckender Hilferuf, buchstäblich wie von einem Baby, das aus dem Bauch seiner Mutter kommt und Liebe, Anerkennung, Schutz, Gesellschaft braucht. Letzendlich geht es darum, anzuerkennen, dass wir wechselseitig voneinander abhängig sind [...]“²⁹¹.

Die Anerkennung des Anderen zu uns ermöglicht es uns erst, uns als Existenz anzunehmen und vollziehen zu können. Auch Eugen Drewermann macht auf die Bedeutung des Anderen aufmerksam:

„Positiv ausgedrückt: auf die Angst, die zur Personwerdung gehört, kann nur die Gegenwart einer anderen Person eine befriedigende und befriedende Antwort geben. Es ist daher nicht zu viel zu behaupten, wenn man das Gelingen oder Misslingen des menschlichen Daseins von der Grundfrage abhängig macht, ob man die Angst der eigenen Personwerdung durch Flucht oder Vertrauen im Gegenüber anderer Menschen zu lösen versucht.“²⁹²

In der existentiellen Angst erfährt der Mensch stets die Möglichkeit des Scheiterns dieser Begegnung. Sowohl die Freiheit des Anderen als auch die eigene Freiheit implizieren immer auch die Möglichkeit des Verfehlens²⁹³. Es stellt sich daher die nun zu behandelnde Frage, wie der Mensch diese existentielle Angst angesichts der Freiheit des Anderen verwinden kann. Zugleich ist auf die Konkretisierung der be-gründeten Hoffnung auf die Liebe Gottes einzugehen, da sie sich primär im Akt der Nächstenliebe vermittelt, d.h. in der zwischenmenschlichen Begegnung erfahren lässt und nur in dieser Wechselwirkung von Gottes- und Nächstenliebe einen Beitrag zur Verwindung existentieller Angst leisten kann. Bei der Beantwortung dieser Frage ist die stets gegenwärtige Spannung der Möglichkeit einer gelingenden Begegnung, welche die Angst verwindet, und die Möglichkeit des Scheiterns zu berücksichtigen, um der Erfahrung existentieller Angst gerecht zu werden.

Dabei soll in diesem Kapitel ein psychologischer Zugang eröffnet werden, welcher sich v.a. an der Humanistischen Psychologie orientiert. Es geht dabei nicht um die Darstellung eines Therapiemodells, sondern

²⁹⁰ Vgl. dazu v.a. Abschnitt 1.4 dieser Arbeit.

²⁹¹ Manemann, u.a., Prophetischer Pragmatismus, 137.

²⁹² Drewermann, Glauben in Freiheit, 363.

²⁹³ Vgl. dazu Abschnitt 2.2 und die folgenden Unterabschnitte dieser Arbeit.

vielmehr um psychologische Aspekte, sofern sie für die Verwindung existentieller Angst angesichts fremder Freiheit von Bedeutung sind und für die Seelsorge fruchtbar gemacht werden können. Doch bevor auf diese konkreten Aspekte eingegangen wird, soll die Grundvoraussetzung näher erläutert werden, die eine zwischenmenschliche Begegnung erst möglich macht, das zwischenmenschliche Vertrauen²⁹⁴.

4.1 Vertrauen als notwendige Bedingung zwischenmenschlicher Begegnung

Wenn die existentielle Angst als Existenzial auch in der Begegnung mit der Freiheit des Anderen ernst genommen wird, so kann auch die Verwindung dieser Angst nur in einem Vertrauen auf die gelingende Begegnung und damit letztlich im Vertrauen auf den konkreten Anderen selbst gründen²⁹⁵. Auch hinsichtlich der konkreten zwischenmenschlichen Begegnung bleibt die Möglichkeit des Scheiterns stets gegenwärtig und kann nicht überwunden werden, soll von einer Begegnung in Liebe und das heißt in Freiheit, die nur als solche eine wirkliche Begegnung ist, gesprochen werden. In dieser, jeglicher wahren Begegnung zugrundeliegenden Freiheit ist immer auch die mögliche Enttäuschung enthalten. Insofern ist jede Begegnung ein Wagnis, in der der Verrat möglich ist. So schreibt Jaspers: „Wer wahr sein will, muss wagen, sich zu irren, sich ins Unrecht zu setzen, muss die Dinge auf die Spitze treiben, oder auf des Messers Schneide bringen, damit sie wahrhaft und wirklich entschieden sind.“²⁹⁶

Bezüglich der Erfahrung existentieller Angst bedeutet dies aber, dass wir auch angesichts des möglichen Scheiterns der zwischenmenschlichen Begegnung und der damit drohenden Selbstverfehlung uns dieser Begegnung

²⁹⁴ Zur Veranschaulichung der Beispiele erlaube ich mir gelegentlich in die Erste-Person-Perspektive zu wechseln, um eine Verwirrung hinsichtlich der Perspektiven zu vermeiden. Damit wird m.E. der objektive Charakter einer wissenschaftlichen Arbeit nicht relativiert.

²⁹⁵ Mir geht es mit Blick auf die Verwindung existentieller Angst kraft be-gründeten zwischenmenschlichen Vertrauens um die zwischenmenschliche Bedeutung des Vertrauens. Damit ist nicht gesagt, dass Vertrauen auf diesen Aspekt begrenzt sei.

Der von einem Leser eines psychologischen Kapitels über Vertrauen wohl zurecht erwartete Hinweis auf Erikson und seinem Begriff des „Urvertrauens“, vgl. Erikson, E. H., *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart³ 1968, 241ff.; soll lediglich an dieser Stelle seinen Niederschlag finden, da er m.E. nichts zum näheren Verständnis von Vertrauen, wie es in diesem Kapitel dargelegt werden soll, beizutragen hat. Ich stimme der Kritik von Claudia Welz zu, welche bei Erikson eine fälschliche Identifizierung von Vertrauen mit Verlässlichkeit feststellt, wodurch der Begriff des Vertrauens aber verfehlt wird. „Erikson takes up Webster's definition in which trust is reduced to reliance [...] Trust and reliance do not in any case coincide“, Welz, C., *Trust as Basic Openness and Self-Transcendence*, in: Grøn, A.; Welz, C. (Hg.), *Trust, Self, Selfhood*, Tübingen 2010, 48. So stimmt es zwar, dass der Mensch um zu überleben sich, sobald er geboren wird – und bereits davor –, auf seine Mitmenschen verlassen muss. Doch ist damit noch nicht gesagt, dass der Säugling seinen Mitmenschen vertraut.

²⁹⁶ Jaspers, *Philosophie II*, 69.

nung mit dem Anderen stellen müssen, um uns zu vollziehen. Diese Begegnung verlangt ein Loslassen eigener Sicherheiten, auch wenn es eine Begegnung zwischen sich liebenden Menschen ist, die sich im tiefsten Grunde dennoch bleibend fremd bleiben. Erst in diesem Einlassen auf das Wagnis kann der Mensch seine Existenz vollziehen.

„Lieben bedeutet, die Wertgestalt im fremden – vor allem im personalen – Seienden zu erblicken; deren Gültigkeit zu spüren; zu fühlen, es sei wichtig, dass sie bestehe und sich entfalte; von der Sorge um diese Verwirklichung als wie um Eigenes erfasst zu werden. Wer liebt, geht immerfort in die Freiheit hinüber, in die Freiheit seiner eigenen Fessel, nämlich seiner selbst. Ebendarin aber, dass er sich selbst aus Blick und Gefühl hinaustut, erfüllt er sich. Es wird offen um ihn, und sein Eigenstes erhält Raum. Jeder, der um die Liebe weiß, weiß um dieses Gesetz: dass erst im Wegegehen von sich selbst die Offenheit entsteht, worin das Eigene wirklich und alles blühend wird.“²⁹⁷

Die Anerkennung des Anderen und tiefer noch die Liebe zum Anderen vollziehen sich existentiell im Vertrauen. Das Vertrauen kann als Bedingung jeglicher gelingenden zwischenmenschlichen Begegnung verstanden werden.

Mit der gegenseitigen Verwiesenheit der Menschen als Mit-Sein geht eine gewisse Abhängigkeit von der Anerkennung des Anderen als Freiheit einher. Sofern mich der Andere nicht als Selbst anerkennt, sondern mich lediglich als Objekt sieht, kann auch ich mich nicht als ein solches freies Selbst verstehen. Darüber hinaus verfehlt auch der Andere seine Existenz, die u.a. darin besteht, den jeweils Anderen in einer zwischenmenschlichen Begegnung als Selbst anzuerkennen und eine solche Begegnung zu ermöglichen, in der jeder der Beteiligten sich in seiner Existenz ergreifen kann²⁹⁸.

Diese Anerkennung setzt Vertrauen gegenüber dem Anderen voraus, da dieser – wie in der Angst vor der Freiheit des Anderen deutlich wurde – sich immer auch verweigern kann bzw. ich meiner eigenen Forderung, den Anderen anzuerkennen, nicht nachkommen kann.

In dieser doppelten Spannung – zugleich des Vertrauens des Anderen zu bedürfen und sich zugleich dieses Vertrauens nie sicher sein zu können, als auch das eigene Vertrauen in den Anderen gründen zu müssen, der dieses Vertrauen verraten kann – lässt sich Vertrauen mit dem Philosophen Grøn als „zugleich grundlegend und zerbrechlich“²⁹⁹ beschreiben.

Vertrauen ist als eine existentielle Haltung zu verstehen, in der die gesamte Existenz auf dem Spiel steht, es verlangt die ganze Person³⁰⁰. Zu-

²⁹⁷ Guardini, R., Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Mainz / Paderborn 1988, 126f.

²⁹⁸ Vgl. die Abschnitte 1.4; 2.2 und die folgenden Unterabschnitte dieser Arbeit.

²⁹⁹ „I want to explore this double character of trust – that is *both basic and fragile*“, Grøn, A., *Trust, Sociality, Selfhood*, in: ders., Welz, C. (Hg.), *Trust, Self, Selfhood*, Tübingen 2010, 13. (Hervorhebung C. L.) Sämtliche Zitate aus diesem Band wurden von mir ins Deutsche übersetzt.

³⁰⁰ Vgl. Grøn, Trust, 15.

gleich sind wir „den anderen ausgesetzt“³⁰¹. Ob unserem Vertrauen von Seiten des Anderen entsprochen wird, ist ungewiss. Das Vertrauen kann aber auch nicht eingeklagt werden, um zumindest eine gewisse Sicherheit zu erhalten. Der wesentliche Charakter des Vertrauens – das Unbedingte – wird verfehlt, sofern ich jemandem vertraue, *damit* er mir wiederum vertraut – womit das Vertrauen instrumentalisiert wird –, noch kann ich vom Anderen erwarten, dass er sich zunächst als vertrauenswürdig zeigt, *damit* ich ihm vertrauen kann³⁰². Beide Formen „verobjektivieren“ das Vertrauen unrechtmäßig.

Vertrauen muss somit als eine „grundlegende Offenheit“³⁰³ verstanden werden, in der wir uns als Selbst mit aller Verwundbarkeit dem Anderen stellen und so Begegnung zwischen Freiheiten, die wir sind, ermöglichen. Diese Offenheit kann aber nicht hergestellt werden, sie ist uns nicht verfügbar, sondern vielmehr die Existenzweise, mit der wir dem Anderen begegnen³⁰⁴.

Die eigentliche Haltung gegenüber dem Vertrauen ist das freie Anerkennen des sich selbst gebenden Vertrauens und ist somit auf die Freiheit des Selbst bezogen. Die Unverfügbarkeit des Vertrauens lässt sich so verstehen, dass es sich uns quasi jenseits des Immanenten mitteilt³⁰⁵, wenngleich es sich nicht im Abstrakten verliert, sondern sich immer in der Gegenwart der Begegnung mit dem Anderen gibt³⁰⁶.

In der Unverfügbarkeit des Vertrauens liegt auch der prä-reflexive Aspekt des Vertrauens begründet. Es geht immer schon der Reflexion der Begegnung voraus und kann nicht von ihr eingeholt werden. Das Vertrauen selbst bestimmt vielmehr jegliche Reflexion auf die Wirklichkeit des Zwischenmenschlichen, insofern es die Existenz des Selbst bestimmt, mit der es dem Anderen begegnet. Gerade in diesem Vorgriff des Vertrauens gründet auch seine Dramatik. Denn ob das Vertrauen gerechtfertigt ist, stellt sich erst im weiteren Verlauf der Begegnung mit dem Anderen heraus. In dieser Unsicherheit gegenüber dem Anderen existiert das Selbst notwendigerweise.

Dennoch bedeutet dies nicht, dass wir dem Vertrauen ausgeliefert seien, in dem Sinne, dass es uns überkommt. Vielmehr lässt sich Vertrauen als freier Vollzug unserer Existenz mit Blick auf den Anderen verstehen.

³⁰¹ „exposed to others“, Grøn, Trust, 17.

³⁰² Vgl. Grøn, Trust, 23.

³⁰³ „basic openness“, Grøn, Trust, 17.

³⁰⁴ Vgl. Grøn, Trust, 17f.

³⁰⁵ Vgl. auch Grøn, Trust, 24. „Although the other manifests herself in trusting us, trust is her own response to us, *coming from beyond* our relation to her.“ (Hervorhebung C.L.)

³⁰⁶ Vgl. Steinbock, Temporality, 89. Grøn betont dagegen auch das wesentliche Element der Vergangenheit, vgl. Grøn, Trust, 21. Mit Steinbock verstehe ich Vertrauen aber als ein Geschehen im Augenblick, das nicht notwendig auf vergangene Erfahrungen beruht.

Im Anblick des Anderen ist es unsere Entscheidung, ob wir dem „Anruf“ des Vertrauens, das sich uns gibt, öffnen oder nicht. Diese Wahl stellt sich mit jeder neuen möglichen Begegnung. Im Sich-Öffnen nehmen wir das Vertrauen als Geschenk an³⁰⁷. Diese Annahme ist aber ein existentieller Vollzug, der unser Selbst beansprucht³⁰⁸. Insofern drückt sich im Vertrauen eine Freiheit aus, die verstanden wird als „mein mir Geben an den anderen, der sich anders verhalten kann“³⁰⁹.

Es wurde bereits erwähnt, dass sich das Vertrauen jeglicher Instrumentalisierung entzieht. Damit geht einher, dass das Vertrauen als solches frei von Erwartungen ist, die der Andere zu erfüllen hätte. Vertrauen ist zu verstehen als ein bedingungsloses „Ja“ zum Anderen. „Vertrauen bestätigt den Andern in seinem Selbstsein, ohne dessen Identität zu bestimmen“³¹⁰. Dies besagt, dass wir im Vertrauen den Anderen als sie bzw. ihn selbst anerkennen, als ein Selbst, das sich unserer Beziehung und Sicht gleichzeitig auch entzieht. Der Mensch als Selbst ist auf den Anderen verwiesen. Dennoch geht sein Selbst über diese Beziehung hinaus und kann nicht auf die Beziehung zum Anderen reduziert werden. Das Selbst des Menschen transzendiert jegliche Relationalität. Im Vertrauen erkennen wir diese Transzendenz an, ebenso wie ich mich durch das Vertrauen des Anderen als Selbst anerkannt erfahren kann³¹¹. Im gegenseitigen Vertrauen öffnen sich zwei Selbst in ihrer Existenz füreinander in bleibender Singularität. „Vertrauen geht zum Innersten von Selbstheit und Sozialität im Betonen der Selbstheit als Singularität und Sozialität als Andersheit.“³¹²

Doch gerade darin zeigt sich erneut die Tiefe der möglichen Verfehlung jeglicher zwischenmenschlichen Begegnung und die Berechtigung der existentiellen Angst. Denn das Vertrauen bleibt notwendig auf den Anderen verwiesen, der sich qua Freiheit diesem Vertrauen entziehen kann³¹³. „Im Vertrauen binden wir uns selbst an etwas [besser: jemanden; C.L.], das [besser: der; C.L.] jenseits dessen ist, das sich aktuell in der

³⁰⁷ Vgl. Grøn, Trust, 24.

³⁰⁸ Insofern stimme ich Claudia Welz nur bedingt zu, welche das Vertrauen als einen Freiheitsakt negiert, sofern ich mich gegenüber dem Vertrauen nicht bewusst verhalten kann, vgl. Welz, Trust as Basic Openness, 49.

³⁰⁹ „as my giving myself over to another who can do otherwise“, Steinbock, Temporality, 87.

³¹⁰ Grøn, Trust, 21.

³¹¹ Vgl. Grøn, Trust, 22. In der Anerkennung des Anderen nicht nur unter der Perspektive der Praktikabilität bzw. Funktionalität, sondern als Selbst liegt auch der wesentliche Unterschied zwischen Verlässlichkeit und Vertrauen, vgl. dazu Steinbock, Temporality, 84–86.

³¹² „Trust goes to the core of selfhood and sociality in emphasizing selfhood as singularity and sociality as alterity“, Grøn, Trust, 23.

³¹³ Wie Claudia Welz richtig darstellt, kann sich das Vertrauen auch nicht auf die eigene Person gründen, insofern ich zur Aufrechterhaltung des Selbst-Vertrauens auch immer die Bestätigung durch den Anderen und damit seines Vertrauens zu mir bedarf, vgl. Welz, Trust as Basic Openness, 58.

Gegenwart gibt.“³¹⁴ Im Vertrauen gebe ich mich selbst dem Anderen hin, der mir allerdings nicht verfügbar ist, sondern in seiner Freiheit „jenseits“ alles objektiv Gegebenen existiert und sich als Selbst jeglicher Gewissheit entzieht.

Wenn ich mich dem Anderen gebe, offenbart sich mir zugleich meine Verwundbarkeit³¹⁵, da das Vertrauen stets von der Möglichkeit des Verrats begleitet wird. Diese Möglichkeit wird – wie bereits gezeigt wurde – in der Erfahrung existentieller Angst in besonders dramatischer Weise thematisiert. Mit dieser Mit-Erfahrung des möglichen Verrats wird der absolute Charakter, insofern ich mich als ganzes Selbst dem Anderen gebe, aber nicht relativiert. Die Mit-Erfahrung darf nicht als skeptische Haltung dem Anderen gegenüber missverstanden werden, in welcher ich dem Anderen aus irgendwelchen Bedenken etwas vorenthalte³¹⁶. Vielmehr gehört diese Erfahrung des möglichen Verrats und der damit verbundenen Verwundbarkeit zum Vertrauen dazu. „Verwundbarkeit gehört wesentlich zur Vertrauens-Erfahrung“³¹⁷, wie in der Hoffnung ein Moment möglicher Hoffnungslosigkeit mitgegeben ist. Dennoch sieht das Selbst den Anderen im Vertrauen als im Kern positiv und gut an, weshalb er sich mutig dem Anderen geben kann. Insofern stehen die Möglichkeit der gelingenden und die Möglichkeit der scheiternden zwischenmenschlichen Begegnung im Vertrauen nicht auf gleicher Stufe, wie es in der Angst erlebt wird. Im Vertrauen wird der gelingenden Begegnung ein „Ja“ und ein höherer Wert zugesprochen, womit diese Möglichkeit in der konkreten zwischenmenschlichen Begegnung Wirklichkeit werden kann. Wenn wir uns im Vertrauen dem Anderen geben und uns damit als ihm gegenüber offen zeigen, eröffnen wir das Feld des Zwischenmenschlichen, des Sozialen³¹⁸, worin wir uns als Mit-Sein ergreifen können. Eine Begegnung, in der das Selbst sich als Selbst erfahren kann, da es durch den Anderen als solches anerkannt wird, kann nur auf dem Grund des Vertrauens stattfinden. Dieser Grund steht aber selbst in jeder Begegnung auf dem Spiel, insofern nichts diesen Grund objektiv sichern könnte. „Vielmehr, wenn es da ist, gibt sich Vertrauen selbst. Es gibt sich selbst, in dem Sinne, dass wir es nicht herstellen können.“³¹⁹ Der Grund des Vertrauens liegt wiederum im Anderen, der als Freiheit existiert und womit jegliche objektive Sicherheit auf ein Gelingen schwindet.

³¹⁴ Steinbock, *Temporality*, 92.

³¹⁵ Vgl. Steinbock, *Temporality*, 93.

³¹⁶ Vgl. dazu auch Steinbock, *Temporality*, 93.

³¹⁷ Steinbock, *Temporality*, 93.

³¹⁸ Vgl. Steinbock, *Temporality*, 94.

³¹⁹ „Rather when trust is there it `gives itself'. It gives itself in the sense that we cannot produce trust“, Grøn, *Trust*, 24. Vgl. dazu, Welz, *Trust as Basic Openness*, 57.

Eine schwache Sicherheit, im Sinne eines emotionalen Zuspruchs zum Vertrauen, bietet die Erfahrung der Vertrauenswürdigkeit. So kann es mir leichter fallen, einem Menschen zu vertrauen, sofern er sich mir als vertrauenswürdig erweist. Dabei bedeutet „Erweis“ die Art, wie er seine Existenz mir gegenüber zu vollziehen versucht und die ich dann als vertrauenswürdig deute. Doch setzt diese Deutung erneut Vertrauen voraus. Der Andere kann keine Vertrauenswürdigkeit alleine herstellen, sondern es bedarf zudem meiner Anerkennung dieser vertrauenswürdigen Haltung, welche wiederum auf Vertrauen, das bereits in mir unbewusst gegenwärtig ist, gründet³²⁰. Dennoch kann das Vertrauen in mein Selbst durch den Anderen und das Zusprechen von Vertrauenswürdigkeit, Vertrauen in mir hervorrufen bzw. beleben, so dass ich meinerseits dem Anderen Vertrauen entgegenbringen kann bzw. mich als vertrauenswürdig erweisen kann. „In diesem Sinne ist Vertrauen Vertrauen erzeugend.“³²¹

Insofern eine Begegnung nur im gegenseitigen Vertrauen gelingen kann, ergeht an mich die Forderung, dem Anderen nicht nur zu vertrauen, sondern mich ebenfalls als vertrauenswürdig zu zeigen. Dies heißt nicht – wie bereits erwähnt –, dass der Andere die Bedingung stellen dürfte, dass ich mich zunächst als vertrauenswürdig zeige, damit er mir dann Vertrauen entgegenbringt. Vielmehr gilt dieser Anspruch mir selbst. Gerade in der Erfahrung existentieller Angst, welche die Möglichkeit des Scheiterns zwischenmenschlicher Begegnung deutlich macht, bedarf es Zeichen möglicher gelingender Begegnung. Solche Zeichen sind Zeichen der Vertrauenswürdigkeit, die – um es nochmals zu betonen – als solche das Vertrauen nicht begründen, es dem Anderen aber erleichtern, sich dem Anruf des Vertrauens, der an ihm ergeht, zu öffnen und damit sich in seiner Existenz als Mitsein zu vollziehen.

Vertrauen stellt immer ein wechselseitiges Geschehen dar, welches die zwischenmenschliche Begegnung begründet und nur in einer solchen sich verwirklicht. Die damit einhergehende Möglichkeit des Verrats lässt sich nicht aufheben. Doch verweist das Vertrauen auf die Möglichkeit der gelingenden Begegnung, welche ebenfalls in der Freiheit des Selbst grundgelegt ist und die auch in der Angst, wie wir gesehen haben, gegenwärtig ist³²². Im Vertrauen wird quasi ein positives Vorzeichen vor dem Anderen gesetzt und somit erst eine zwischenmenschliche Begegnung ermöglicht.

³²⁰ Vgl. auch Welz, *Trust as Basic Openness*, 55.

³²¹ Steinbock, *Temporality*, 97.

³²² Damit mache ich deutlich, dass sich Angst und Vertrauen nicht ausschließen, und widerspreche damit Günter Figal, der mit Heidegger Angst als „Verlust des Vertrauens [loss of trust]“ versteht, Figal, G. *Trusting in Persons and Things*, in: Grøn, A.; Welz, Claudia (Hg.), *Trust, Self, Selfhood*, Tübingen 2010, 112.