
Schreckensgespenster

Überlegungen zur politischen Theologie der Angst nach Kierkegaard, Heidegger und Hobbes

Tobias Nikolaus Klass

EIN GESPENST GEHT UM IN EUROPA, das Gespenst des Terrorismus. Und so macht sich einmal mehr das Verlangen breit zu verstehen, was die *Anschauungsweise*, die *Zwecke* und die *Tendenzen* des genannten Phänomens sind. Zentrum der dadurch entstandenen Diskussionen sind zumeist politiktheoretische bzw. kriegsethische Fragen wie: Ist Terror eine politische Strategie oder bloßes Verbrechen? Lassen sich Terroranschläge als Kriegstaktik verstehen – nur so ist der *war on terrorism* zu rechtfertigen – oder aber brauchen wir zum Verständnis des Phänomens Terror ganz neue Begriffe des Politischen?¹ Je differenzierter diese Diskussionen nun wurden, desto deutlicher aber trat zu Tage, dass die Frage danach, was wir überhaupt »Terror« zu nennen bereit sind, seltsam ausgeklammert blieb, d. i. die Frage danach, welche *phänomenalen Qualitäten* eine Situation in sich bergen muss, dass wir in ihr uns politisch als »terrorisiert« beschreiben. Klar scheint: Terror erzeugt oder ist eine spezifische Form von Angst. Nur: was für eine?

An einer Beantwortung dieser Frage sei sich im Folgenden versucht. Ausgangspunkt sei dabei die in der Philosophie kanonische Unterscheidung zwischen »Angst« und »Furcht«, und zwar indem zuerst ein – grober – Blick in Heideggers *Sein und Zeit* geworfen sei, da von hier die Bindung des Angst-Begriffs ans »Existentielle« ausgeht. In einem zweiten Schritt soll dann – in nicht minder grober Art und Weise – Kierkegaard in Augenschein genommen werden, da Kierkegaard, wiewohl er in vielen Punkten mit Heidegger konform geht, an entscheidenden Stellen aber auch von ihm abweicht und dies in für die oben genannte Frage interessanter Weise. Nach dieser Befragung klassisch-philosophischer Positionen wird dann der Schritt ins Feld des Politischen unternommen (das aus den Überlegungen Heideggers bzw. Kierkegaards ganz ausgeschlossen scheint), und zwar

¹ Stellvertretend für viele andere sei verwiesen auf: Georg Meggle (Hg.): *Terror & der Krieg gegen ihn*. Öffentliche Reflexionen, Paderborn 2003; Charles Townsend: *Terrorismus*, Stuttgart 2005; Ulrich Schneckener: *Transnationaler Terrorismus*, Frankfurt/M. 2006; Louise Richardson: *Was Terroristen wollen. Die Ursachen der Gewalt und wie wir sie bekämpfen können*, Frankfurt/M./New York 2007.

durch einen Blick auf Hobbes' Bestimmungen der Angst im *Leviathan*. Um im Anschluss daran zur Ausgangsfrage zurückzukehren und zu überlegen, welche der im ersten Teil herausgearbeiteten Charakteristika der Angst bzw. Furcht zur Bestimmung der politischen Angstform »Terror« sinnvoller Weise herangezogen werden können und müssen.

1. Heidegger

Die Idee, Angst im Bereich des »Existentiellen« zu verorten, ist bei Heidegger bekanntlich dem fundamentalontologischen Grundansatz von *Sein und Zeit*² geschuldet, der sich zuerst als »existenziale Analytik des Daseins« (SZ, S. 41) verstehen will. Dieses derart »existenzial« verstandene »Dasein« lässt sich nun aber bekanntlich laut Heidegger nicht aus einer generellen »Idee« von Sein erschließen, sondern nur im Durchgang durch seine »Faktizität«, d. i. seine »durchschnittliche Alltäglichkeit« (SZ, S. 43), durch die es selbst sein Sein unhintergebar immer schon erschließt, und zwar zuvörderst in »Befindlichkeit« und »Verstehen« (vgl. SZ, S. 133).

Das Phänomen der Angst ist für Heidegger als eine solche »Befindlichkeit« zu fassen, die zuerst »das Bekannteste und Allernächste [ist]: die Stimmung, das Gestimmtsein« (SZ, S. 134). Was immer ein Dasein ist, es ist immer schon gestimmt, und ist darin immer schon »vor sein Da gebracht« (ebd.). Dass so ein Dasein immer schon vor sein *Da* gebracht ist, heißt freilich nicht, dass es damit auch schon vor sein *Sein* gebracht ist. Im Gegenteil: »Das Dasein weicht zumeist [...] dem in der Stimmung erschlossenen Sein aus.« (SZ, S. 135) In die Gruppe der Befindlichkeiten, die das Dasein zwar erschließen, aber darin sich doch von seinem Sein abwenden, zählt Heidegger nun in ganz herausgehobener Weise die »Furcht«, zu deren Bestimmung er drei »Hinsichten« voneinander abhebt: »das Wovor der Furcht, das Fürchten und das Worum der Furcht« (SZ, S. 140). Ersteres sei dabei zu denken als »jeweils ein innerweltlich Begegnendes« (ebd.). Das, was die Furcht auslöst, kann somit – faktisch gesehen – vielerlei Gestalt annehmen; immer aber muss es gedacht werden als ein Innerweltliches, dessen Grundcharakteristikum Heidegger »phänomenal« bestimmt als »Bedrohlichkeit« (ebd.). »Bedrohlich« ist der Grund des Fürchtens dabei zuerst ob seiner »Abträglichkeit« für das Dasein, die als Abträglichkeit freilich nicht schon eingetreten, sondern erst erahnt ist. Denn das Wovor der Furcht ist »noch nicht in beherrschbarer Nähe, aber es naht. In solchem Herannahen strahlt die Abträglichkeit aus und hat darin den Charakter des Drohens« (ebd.). Es ist also ein »innerweltlich Begegnendes«, das die Furcht

² Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit* [SZ], Tübingen 1986.

auslöst; aber: dieses innerweltlich Begegnende ist nicht einfach da, sondern »naht« erst und enthält als ein solches bloß Nahendes immer auch »die enthüllte Möglichkeit des Ausbleibens und Vorbeigehens bei sich, was«, wie Heidegger explizit hinzusetzt, »das Fürchten nicht mindert und auslöscht, sondern ausbildet«. (SZ, S. 141) Grundzug aller »Bedrohung« ist damit zuerst »reale Möglichkeit« (wie auch Schmitt das nennt), nicht notgedrungen ein konkretes Etwas bzw. ein konkreter Schaden. Darauf wird zurück zu kommen sein.

Im Durchgang durch diese Bestimmung der Befindlichkeit »Furcht« sucht Heidegger nun den Weg zur Grundbefindlichkeit »Angst« zu finden. Dieser Weg führt ihn über einen bereits erwähnten Zug des Daseins, noch in seinen daseinerschließenden Modi dem Sein selbst auszuweichen. Das Dasein ist darin für Heidegger »von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die ›Welt‹ verfallen« (SZ, S. 175). Gerade dort also, wo dem Dasein eine Tür geöffnet wird zu seinem Sein, gerade da neigt das Dasein zum »Verfallen« in »das Aufgehen im Miteinandersein« (ebd.), denn diese Flucht vor dem Sein zurück in die Welt ist für das Dasein »beruhigend« (SZ, S. 177).

Damit tut sich für Heidegger ein Problem auf, das er dezidiert nicht moralisch oder gar theologisch verstanden wissen will (und womit er sich explizit von Kierkegaard abhebt): »Das Verfallen«, betont er, »ist ein ontologischer Bewegungsbegriff. Ontisch wird nicht entschieden, ob der Mensch ›in der Sünde ersoffen‹, im status corruptionis ist« (SZ, S. 180). Daher ist das Problem, um das es geht, für Heidegger gerade nicht theologischer, sondern methodischer Natur: Da »das alltägliche umweltliche Erfahren [...] Dasein nicht ontisch ursprünglich vorzugeben [vermag] für die ontologische Analyse« (SZ, S. 181), stehen wir vor der Frage: »Kann aus der bisherigen Interpretation des Daseins entnommen werden, welchen ontisch-ontologischen Zugang zu ihm selbst es *von sich selbst aus* als allein angemessen fordert?« (SZ, S. 182) Und die Antwort lautet: Das Dasein muss »eine der *weitgehendsten* und *ursprünglichsten* Erschließungsmöglichkeiten suchen, die im Dasein selbst liegt. Als eine solchen methodischen Erfordernissen genügende Befindlichkeit wird das Phänomen der *Angst* der Analyse zugrunde gelegt« (ebd.).

Anders als die Furcht nämlich gibt »die Angst [...] selbst den phänomenalen Boden für die explizite Fassung der ursprünglichen Seinsganzheit des Daseins« (ebd.). Und dies deshalb, weil »das *Wovor der Angst* [...] das *In-der-Welt-sein als solches* [ist]« (SZ, S. 186). Das »Wovor der Angst« ist »kein innerweltliches Seiendes«, ebenso wenig wie die in der Angst verspürte »Bedrohung« »den Charakter einer bestimmten Abträglichkeit« (ebd.) hat. Sondern »das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt. Diese Unbestimmtheit lässt nicht nur faktisch unentschieden, welches innerweltliche Seiende droht, sondern besagt, das überhaupt das innerweltliche Seiende nicht ›relevant‹ ist. Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstigt« (ebd.). Wovor also

die Angst sich ängstigt, ist, »dass das Bedrohende *nirgends* ist«, und das bedeutet, dass »im Wovor der Angst [...] das ›Nichts ist es und nirgends‹ offenbar [wird]. Nichts und Nirgends besagt: *das Wovor der Angst ist die Welt als solche*« (SZ 186f.). »Welt« meint damit gerade nicht: »alles Vorhandene zusammen als Summe, sondern die *Möglichkeit* von Zuhandem überhaupt« (SZ, S. 187). Wovor die Angst sich ängstigt ist, »Nichts«, d.i. die Welt als *Möglichkeit* von Seiendem überhaupt, das seiner Möglichkeit nach natürlich immer auch etwas anderes sein kann. Da nun diese so verstandenen Welt aber immer »ontologisch wesenhaft zum Sein des Daseins als In-der-Welt-sein« gehört, erschließt »das Sichhängstigen [...] ursprünglich und direkt die Welt als Welt« (ebd.).

So erweisen sich im Schlagschatten des Nichts für Heidegger das Wovor der Angst und das Worum der Angst als identisch: Es ist »das In-der-Welt-sein selbst. In der Angst versinkt das umweltlich Zuhandene, überhaupt das innerweltlich Seiende. Die ›Welt‹ vermag nichts mehr zu bieten, ebenso wenig das Mitdasein Anderer. [...] So wirft die Angst das Dasein auf das zurück, worum es sich eigentlich ängstigt, sein eigentliches in der Welt-sein-können« (SZ, S. 187). Dass im Worum der Angst das Dasein auf sein Sein zurückgeworfen ist, heißt zugleich (und vielleicht gar zuerst), dass das Dasein in der Angst seiner eigenen Freiheit ansichtig wird: »Die Angst offenbart im Dasein das *Sein-zum* eigensten Seinkönnen, das heißt, das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens« (SZ, S. 188).

Dass das Nichts Grund sowohl des Wovor als auch des Worum Angst ist, macht sich lebensweltlich bemerkbar als ein besondere *Stimmung*: »In der Angst ist einem *›unheimlich‹*. Darin kommt zunächst die eigentümliche Unbestimmtheit dessen, wobei sich das Dasein in der Angst befindet, zum Ausdruck: das Nichts und Nirgends« (ebd.). In seinem alltäglichen In-Sein ist das Dasein gewöhnlich ein »Wohnen bei ..., Vertrautsein mit ...« (ebd.). Nicht so aber in der ausgezeichneten Befindlichkeit der Angst; diese, schreibt Heidegger, »holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der ›Welt‹ zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch als In-der-Welt-sein. Das In-Sein kommt in den existenzialen ›Modus‹ des *Un-zuhause*. Nichts anderes meint die Rede von der ›Unheimlichkeit‹« (SZ, S. 189). Das Präfix »Un« soll hier freilich keine ontologische Nachrangigkeit signalisieren, im Gegenteil: »Die verfallende Flucht *in* das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht *vor* dem Unzuhause, das heißt der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt« (ebd.).³

Zusammengefasst: Angst und Furcht sind bei Heidegger beide Daseins-er-

³ Was fundamentalontologisch bedeutet: »Das Un-zuhause muß existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden.« Ebd. S. 189.

schliessende Befindlichkeiten, die sich ontisch je als eine spezifische Form von Gestimmtheit zeigen. Während freilich die Furcht, gebunden an ein innerweltlich Begegnendes als seinem Wovor auch in seinem Woraufhin dem Seienden und dem Miteinander verfallen bleibt und damit das eigentliche Sein flieht, holt die Angst das Dasein in das ursprüngliche Unzu Hause der Welt – und das heißt auch: die primordiale Vereinzelung – zurück, so dass das Dasein diese Welt erfahren kann als das, was sie ist: das Nichts, Urgrund der Freiheit des Daseins, reine Möglichkeit.

Freilich haben sich schon bei diesem groben Blick Risse in der Eindeutigkeit der Trennung der beiden Begriffe gezeigt (womit ein Raum eröffnet ist, über die Dichotomie von »Angst« und »Furcht« hinaus zu denken). Zwar ist das Wovor der Furcht gedacht als ein innerweltlich Begegnendes, aber eben ein solches, dessen eigener ontischer Status zumindest zeitweise offen ist. Das »innerweltlich Begegnende« nämlich zeichnet sich anders als das später von Heidegger genannte »innerweltlich Seiende« gerade dadurch aus, nicht ein eindeutig feststellbares Seiendes zu sein, sondern seine Art Seiendes zu »sein« ist die der »Bedrohung«: die ihrerseits nichts ist als eine »reale Möglichkeit«, d.i. ein an sich unfassbares, gespenstisches Etwas, dessen Kern reine »Unheimlichkeit« ist. Und ebenso wie das Wovor der Furcht die Tendenz zum Unheimlichen (und damit zur Angst) je schon in sich trägt, so lässt sich auch umgekehrt fragen, wie es um das Wovor der Angst steht. Zwar gibt Heidegger als deren Wovor allgemein die »Welt« aus, und doch schreibt er zugleich: »Die Angst kann in der harmlosesten Situation aufsteigen.« (Ebd.) Soll Angst nicht aus allgemeinen Ideen abgeleitet werden, dann muss sie alltagsweltlich erschließbar sein: in den »harmlosesten Situationen« etwa. Ist dem aber so, und zwar: notgedrungen so, dann wird auch die Angst an irgendeinem innerweltlich Begegnenden sich festmachen müssen.

2. Kierkegaard

Vergleicht man die heideggersche Lesart des Gegensatzes von Furcht und Angst mit Kierkegaards Überlegungen zum Thema, so fallen zuerst eine Reihe von Übereinstimmungen zwischen den beiden Autoren ins Auge. Wie für Heidegger ist auch für Kierkegaard die Erfahrung der Angst ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis der Existenz, vor und jenseits aller »Wissenschaft«, die hier notgedrungen immer ins Leere greift. Wie Heidegger versucht auch Kierkegaard das besagte Phänomen durch eine Unterscheidung in zwei Ausprägungen zu begreifen: Angst und Furcht. Und auch bei Kierkegaard unterscheiden sich diese beiden zuerst dadurch, dass das Wovor der Furcht zuerst ein innerweltlich Begegnendes ist, wohingegen auch für ihn die Angst nur angemessen zu bestimmen ist in Bezug

auf die Erfahrung der Freiheit der Menschen: »Ich muss«, heißt es in *Der Begriff Angst*, »darauf aufmerksam machen, dass [der Begriff Angst] gänzlich verschieden ist von Furcht und ähnlichen Begriffen, die sich auf bestimmtes beziehen, während Angst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit ist.«⁴ Und im Ausgang von eben dieser Unterscheidung wird auch Kierkegaard sein Augenmerk daher vornehmlich auf die »Angst« als die »tiefere« der beiden Befindlichkeiten richten. Deren »Tiefe« – und dies sei die letzte genannte Parallele zwischen beiden Autoren – als Erfahrung auch für Kierkegaard immer die eines Einzelnen ist, denn das, um was es in der Angst geht, »das versteht jeder Mensch einzig und allein durch sich selbst; will er das von einem anderen lernen dann wird er es *eo ipso* mißverstehen.« (BA, S. 61)

Neben diesen Überschneidungen zwischen beiden Ansätzen gibt es nun aber auch eine Reihe nicht unerheblicher Differenzen. Und zuallererst wäre wohl der grundsätzliche philosophische Rahmen zu nennen, in dem beide sich bewegen. Kierkegaard versucht das Phänomen Angst unzweifelhaft zu fassen in den Begriffen und Perspektiven des deutschen Idealismus, in dessen Bann er bei aller Kritik an einzelnen Momenten deutlich gefangen bleibt; weshalb seine Überlegungen auch um eine Reihe metaphysischer Ideen kreisen, die Heideggers Analytik der Endlichkeit und Diesweltlichkeit gerade explizit hinter sich lassen will.

Zudem versteht Kierkegaard selbst seinen Ansatz anders als Heidegger als einen »psychologischen«, was ihn zu einer Reihe feiner Detailerkenntnisse führt, die unter Heideggers fundamentalontologischen Großperspektive verschwinden. So u. a. die Erkenntnis der grundsätzlichen »Zweideutigkeit« der Angst: »Angst ist *sympathetische Antipathie* und *antipathetische Sympathie*« (BA, S. 51), schreibt Kierkegaard und versucht so in verdichteter Form zu fassen, dass in der Angst immer verschiedene, einander widerstrebenden Tendenzen unterwegs sind: Tendenzen der Flucht ebenso wie der Anziehung. Diese »Zweideutigkeit« der Angst spiegelt die Zweideutigkeit des Kierkegaardschen Menschen: »Der Mensch«, heißt es grundlegend in *Der Begriff Angst*, »ist eine Synthese aus Seelischem und Körperlichem. Doch eine Synthese ist undenkbar, wenn sich die beiden Teile nicht in einem Dritten vereinen. Dieses Dritte ist der Geist.« (BA, S. 52) Das Vermögen, Synthese zu sein, bestimmt den Geist somit als »Macht«, die das Verhältnis der beiden zueinander in Beziehung zu setzenden Teile zugleich »stört«, aber auch »konstituieren« will, und sich so entpuppt als eine »zweideutige Macht«: »Welches Verhältnis hat nun der Mensch zu dieser zweideutigen Macht, wie verhält sich der Geist zu sich selbst und zu seiner Bedingung? Er verhält sich als Angst. Der Geist kann sich nicht selbst abschütteln und kann sich auch nicht selbst ergreifen, solange er sich selbst außerhalb von sich selber hat; der Mensch kann auch nicht einfach

4 Vgl. Søren Kierkegaard: *Der Begriff Angst* [BA], Ditzingen 1992, S. 50.

ins Vegetative sinken, denn er ist als Geist bestimmt; die Angst fliehen kann er nicht, denn er liebt sie; eigentlich lieben kann er sie nicht, denn er flieht sie.« (BA, S. 53)

Diese Zeilen beschreiben nicht nur, dass für Kierkegaard die Zweideutigkeit der Angst unhintergebar ist, sondern auch, dass Kierkegaard zwar im Schlag-schatten des Deutschen Idealismus schreibt, aber doch mit einer entscheidenden Akzentverschiebung: In der Angst zeigt sich für ihn in deutlicher Anknüpfung an Schelling und dessen Freiheitsschrift zwar grundsätzlich »die Wirklichkeit der Freiheit« (BA, S. 50),⁵ aber was ihn an dieser Wirklichkeit der Freiheit mindestens ebenso interessiert wie die Freiheit selbst, ist deren Scheitern:⁶ »Man kann«, schreibt Kierkegaard in der wohl berühmtesten Stelle von *Der Begriff Angst*, »die Angst mit einem Schwindel vergleichen. Wer in eine gähnende Tiefe hinunterschauen muss, dem wird schwindelig. [...] Demgemäß ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufkommt, wenn der Geist die Synthese setzen will und die Freiheit nun hinunter in ihre eigenen Möglichkeit schaut und dann die Endlichkeit ergreift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit nieder. Weiter kann die Psychologie nicht kommen, und sie will es auch nicht. Im selben Moment ist alles verändert und wenn sich die Freiheit wieder erhebt, sieht sie, dass sie schuldig ist. Zwischen diesen beiden Augenblicken liegt der Sprung, den keine Wissenschaft erklärt hat noch erklären kann« (BA, S. 68). Angst ist der Schwindel der Freiheit, zeigt die Freiheit als »Möglichkeit für die Möglichkeit« an, aber sie macht zugleich, dass die Freiheit in sich »niedersinkt«,⁷ die Möglichkeit an die Endlichkeit vergibt und so – durch einen »Sprung« – »schuldig« wird.

In diesem »Schuldig«-Werden durch einen »Sprung« in der Freiheit zeigt sich deutlich eine weitere Besonderheit des kierkegaardschen Denkens, die abermals Schelling geschuldet ist: Denn wie Schelling – und klar unterschieden von Heidegger – diskutiert Kierkegaard die Angst im Kontext des Theodizee-Problems: Angst ist Grund und Zeichen der Freiheit und damit zugleich Grund und Zeichen der Sünde, der Ankunft des Bösen in der Welt.

⁵ Zu Kierkegaards Bezugnahme auf Schelling siehe ausführlich: Jochem Henningfeld / Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Berlin / New York, NY 2003.

⁶ Vgl. Edith Düsing: *Der Begriff Angst bei Kierkegaard und Heidegger*, in: Manfred Baum / Klaus Hammacher (Hg.): *Transzendenz und Existenz. Idealistische Grundlagen und moderne Perspektiven des transzendentalen Gedankens*, Amsterdam 2001, S. 21–60, hier S. 39 f.

⁷ Angst, schreibt Kierkegaard daher schon kurz zuvor, könne »den qualitativen Sprung ebenso wenig erklär[en] wie sie ihn ethisch rechtfertig[en] kann]. Angst ist weder eine Bestimmung der Notwendigkeit noch der Freiheit, sie ist eine befangene Freiheit, wo die Freiheit also nicht frei in sich selbst, sondern befangen ist, nicht in der Notwendigkeit, sondern in sich selbst.« (BA, S. 59)

Zweierlei ist daran für die vorliegenden Überlegungen interessant. Zum einen sorgt die Erörterung der Angst im Kontext des Theodizee-Problems dafür, dass Kierkegaard das Wovor der Angst – als unterschieden von der Furcht – in seiner phänomenalen Qualität genauer in Augenschein nimmt. Auch für Kierkegaard ist das, wovor sich die Angst ängstigt, zuerst »Nichts«: reine Möglichkeit. Betrachtet man die Angst jedoch im Verbund mit der Sünde, dann kommt etwas Neues ins Spiel, nämlich »das Sexuelle«: »Die Sünde kam in die Welt und das Sexuelle wurde gesetzt, und das eine ist vom anderen nicht zu trennen.« (BA, S. 58) Was Kierkegaard hier »das Sexuelle« nennt, verweist dabei weniger auf die allgemeine Sündigkeit des zumeist schwachen Fleisches,⁸ sondern versucht das Verhältnis der Sünde des Einzelnen zur Erbsünde, d. i. zur Gattung des Menschen und deren Geschichte zu denken. Die »Erbsünde«, behauptet Kierkegaard, »ist das Gegenwärtige, die Sündigkeit«, die zwar mit Adam in die Welt kam, die aber mit jedem Menschen neu in die Welt kommt: »Dies hat seinen tiefsten Grund in dem Wesentlichen der menschlichen Existenz: dass der Mensch ein Individuum und als solches gleichzeitig er selbst und die ganze Gattung ist«, und zwar »in jedem Augenblick« (BA, S. 34): »Dies ist die Vollkommenheit des Menschen als Zustand gesehen. Gleichzeitig ist es ein Widerspruch; doch ein Widerspruch ist stets Ausdruck für eine Aufgabe; eine Aufgabe aber ist Bewegung; doch eine Bewegung als Aufgabe auf dasselbe gerichtet [...] ist eine historische Bewegung. Also hat das Individuum Geschichte; wenn aber das Individuum Geschichte hat, dann hat die Gattung auch Geschichte.« (BA, S. 35) Die ihrerseits erst Wirklichkeit wird durch das Sexuelle, denn erst in ihr, schreibt Kierkegaard, »ist die Synthese als Widerspruch, gleichzeitig aber als Aufgabe gesetzt, deren Geschichte im selben Augenblick beginnt.« (BA, S. 59)

Mit diesem Gang in die Geschichte aber wird die Angst »immer reflektierter« (BA, S. 68), und: »wie sich die Sündigkeit der Gattung in quantitativen Bestimmungen bewegt, so tut es die Angst auch« (BA, S. 62). »Qualitativ« ist jede Sünde ein »Sprung« wie die erste Sünde auch; »quantitativ« aber wandelt sich die Sündigkeit im Laufe der Geschichte und mit ihr die Angst. Was zur Folge hat, dass im »späteren«, d. i. »reflektierteren« Individuum der Gegenstand der Angst sich wandelt: »Dies lässt sich so ausdrücken, dass jenes Nichts, das der Gegenstand der Angst ist, gleichsam mehr und mehr ein Etwas wird.« »Wir sagen nicht«, präzisiert Kierkegaard diese seltsame Behauptung, »dass es tatsächlich Etwas wird oder tatsächlich Etwas bedeutet; [...] Das Nichts der Angst ist hier nur ein Komplex von Ahnungen, die sich in sich selbst reflektieren, dem Individuum näher und näher rücken.« (BA, S. 73) Angst, gebunden an die Sünde, ist grundsätzlich Angst vor dem Nichts; und doch nimmt dieses Nichts im Laufe der Geschichte, d. i. den Gestalten, die sie

⁸ »Die Sündigkeit ist nicht die Sinnlichkeit, keineswegs.« (BA, S. 58)

hervorbringt und den Reflexionen, die sie nach sich ziehen, Form an, wird »mehr und mehr ein Etwas«, das nicht wirklich ein Seiendes ist, sondern nur ein »Komplex von Ahnungen«, von Figurationen und Spiegeleffekten zwischen diesen Figurationen. Anders gesagt: Es bekommt gespenstische Qualitäten.

Und noch ein zweites kommt mit der Bindung der Angst an die Sünde ins Spiel: die Frage der Transzendenz des Einzelnen. »Wer durch die Angst gebildet wird«, heißt es resümierend am Ende von *Der Begriff Angst*, »der wird durch die Möglichkeit gebildet, und erst wer durch die Möglichkeit gebildet wird, wird nach seiner Unendlichkeit gebildet.« (BA, S. 182) Wenn aber ein Individuum sich derart durch die Angst »nach seiner Unendlichkeit« bilden lassen will, dann »muss es gegen die Möglichkeit redlich sein und Glauben haben. Unter Glauben verstehe ich hier, wie Hegel es an einer Stelle auf seine Weise überaus richtig sagt: die innere Gewissheit, welche die Unendlichkeit vorwegnimmt.« (BA, S. 183) Der Mensch ist für Kierkegaard eine »Synthese«, eine Synthese nicht nur von Freiheit und Notwendigkeit, sondern auch, wie er in *Die Krankheit zum Tode* schreibt, von »Endlichkeit und Unendlichkeit, die sich zu sich selbst verhält, deren Aufgabe es ist, sie selbst zu werden, welches sich nur verwirklichen lässt durch das Verhältnis zu Gott.«⁹ In der Angst spürt der Mensch nicht nur seine eigene Freiheit, sondern auch die Unendlichkeit, an der er eben auch immer Teil hat – weshalb Kierkegaard die Sünde eine »Transzendenz« (BA, S. 60) nennt: weil ich in ihr etwas Größeres als mich erfahre, etwas, das mich übersteigt in meiner bloßen Endlichkeit hin auf ein Unendliches –; und das heißt: In der Angst »gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte« (KT, S. 14). In der Angst erfährt der Einzelne somit nicht nur sein Möglichkeits-Sein (d. i. seine Freiheit), sondern auch seinen Möglichkeitsgrund, d. i. das, was ihn allererst möglich macht, ihm sich selbst gibt: nämlich Gott. Kierkegaards Angst eröffnet so einen Raum, der bei Heidegger verschlossen blieb: den Raum des Göttlichen, der sich alltagsweltlich zeigt in Figuren, die nicht einfach Nichts, aber auch nicht eindeutig etwas sind, sondern nur ein »Komplex von Ahnungen«, von Spiegeleffekten und Abschattungen ohne eindeutig erkennbares Urbild.

Die Frage, die ich nun, wie eingangs erwähnt, stellen möchte, lautet: Wie ist in der so gefassten Dichotomie von »Angst« und »Furcht« der Terror zu denken? Wie ist die Angst zu verstehen, die er verbreitet? Da Terror, wie es scheint, ein konkret innerweltlich Begegnendes ist, dem das Attribut der »Abträglichkeit« anhaftet, liegt es nahe, ihn als eine bloß Furcht erzeugende Strategie einzuordnen (das zumindest ist in der gegenwärtigen Diskussion der Grundtenor: Immer geht es im Terror um ein politisches Kalkül einander entgegenstehender Abträglichkeiten).¹⁰

⁹ Vgl. Søren Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode* [KT], Ditzingen 1997, S. 28, vgl. a. S. 13.

¹⁰ Vgl. Georg Meggle: *Terror gegen Terror. Einleitende Reflexionen*, in: ders.: *Terror gegen Terror*, Paderborn 2003, S. 31–43, insb. S. 33 f.

Die Frage ist nur: Fasst man so tatsächlich das ganze Ausmaß dessen, was Terror an Ängsten und Angstformen in uns erzeugt?

Meine Vermutung ist, dass dem nicht so ist, und dass eine Antwort auf die Frage, wie die Angst zu denken ist, die Terror erzeugt, weit eher als in der bisher gegebenen strikten Dichotomie zwischen Angst und Furcht in den schon bei den bisher behandelten Autoren selbst aufscheinenden Brüchen und Übergängen zwischen den beiden Befindlichkeiten zu finden ist. Um dieser Vermutung genauer nachzugehen, mache ich nun den Schritt zur politischen Theorie, denn eines scheint bei aller Fragilität der Unterscheidungen klar: Sowohl für Heidegger als auch für Kierkegaard befinden wir uns bei der Betrachtung zumindest der Angst ganz auf der Seite des primordial vereinzelt Individuums, und also braucht es, wollen wir Momente der Angst auch in der Furcht *politisch* wirksam werden lassen, zuerst einige Erläuterungen dazu, wie auch Angst im »Miteinander« der »Welt« anders als nur als »Furcht« zu denken ist.

3. Hobbes

Wirft man einen Blick in Hobbes' *Leviathan*, scheinen die Dinge auf den ersten Blick ausgesprochen klar. Gleich zu Beginn des Buches nämlich entwirft Hobbes als Grundlage alles Folgenden ein Bild vom Menschen, nach dem dieser zuerst durch eine Reihe von Leidenschaften – »passions« – bestimmt ist, zu denen auch die »Angst« (»feare«) gehört, bestimmt als »Aversion, with Opinion of hurt from the object«.¹¹ Diese Angst, gesteigert zur Angst vor dem Tod, ist u. a. wichtiger Motor des Menschen, nach Frieden zu suchen (vgl. LE, S.90). Die Form, in der diese Friedenssuche Gestalt annimmt, wird von der Vernunft durch eine Reihe natürlicher Gesetze vorgezeichnet und in einem expliziten Vertrag festgehalten. Da aber ein solcher Vertrag, damit er überhaupt existiert, irgend durch Zeichen kundgetan und geschlossen werden muss, werden Worte oder Handlungen nötig, die als diese Zeichen fungieren können. Und eben diese, schreibt Hobbes, »are the BONDS, by which men are bound and obliged«; genauer: Es sind nicht eigentlich die Worte, die die Bindung schaffen, »for nothing is more easilly broken than a mans word« (LE, S. 93), sondern: »[the] Feare of some evil consequence upon the rupture«. (Ebd., vgl. auch S. 99).

Liest man es so, scheint für Hobbes »Angst« tatsächlich nichts anderes zu sein als Furcht im oben dargelegten Sinn. Ein zweiter Blick freilich zeigt anderes. Denn es gibt in der Betrachtung der den Menschen leitenden »Passions« noch weitere,

¹¹ Vgl. Thomas Hobbes: *Leviathan or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth, Ecclesiasticall and Civill* [LE], Cambridge 1991, S. 41.

feinere Bestimmungen der Angst bei Hobbes. So kennt auch er, neben der Furcht vor klar benennbaren Konsequenzen eines Vertragsbruches, eine »Feare of power invisible, feigned by the mind, or imagined from tales« (LE, S. 42). Sind diese »tales publicly allowed«, dann sind die unsichtbaren Mächte, die als Grund der Furcht fungieren, »religion«, sind sie nicht öffentlich anerkannt, sind die vom Geist ersonnenen Gestalten »superstition«. (Ebd.) Diese Angst vor unsichtbaren, gespenstergleichen Wesen kennt freilich noch eine Steigerung: nämlich als »Feare, without the apprehension of why, or what«; diese Form der Angst nennt Hobbes »panique terror« (ebd.). In dieser Angst verliert das Wovor der Angst nicht nur seine eindeutige Identifizierbarkeit, wie bereits in der Angst vor den unsichtbaren, schimärenhaften Wesen von Religion und Aberglaube, sondern es verliert ebenso sein Eingebettet-Sein in ein kollektives Imaginäres, das es in Religion und Aberglaube noch behält. So dass in der Angst vor etwas, dessen Woher ebenso uneinsichtig ist wie sein Warum oder Was, nichts bleibt als eben »panique terror«.

Mit diesen Einsichten sind für Hobbes' politische Theorie zwei wichtige theoretische Felder eröffnet: das Feld des Unheimlichen, der unheimlichen Gestalten; und das Feld der Religion. Beide Felder scheinen eng miteinander verwoben zu sein und nur durch das filigrane Etwas einer vorhandenen oder nicht vorhandenen Erzählung voneinander getrennt zu werden.

Dazu ein Blick in das zwölfte Kapitel des *Leviathan* »Of Religion«. Religion, heißt es dort, sei nur beim Menschen anzutreffen, weshalb sie etwas mit dem zu tun haben muss, was dem Menschen eigentümlich ist. Drei Eigentümlichkeiten des Menschen benennt Hobbes: 1.) der Mensch frage stets nach der Ursache; 2.) für diese Ursache frage er nach weiteren Ursachen; 3.) kommt er an einen Punkt, an dem weitere Ursachen sich ihm verschließen, dann nimmt er selbst welche an. »The two first«, merkt nun Hobbes an, »make anxiety« (LE, S. 76). Denn: wer immer nach Ursachen und Wirkungen frage, ohne an ein Ende zu geraten, der sorge sich permanent darum, ob er das Unglück umgehen und das Glück erreichen kann, was dazu führe, »that man [...] hath his heart all day long, gnawed on by feare« (ebd.). Diese »perpetuall feare, always accomnying mankind in the ignorance of causes, as it were in the Dark«, könne nun aber nicht lange ertragen werden, und so dränge diese stets ins Leere tastende Angst zu einem Objekt, das als Endpunkt der Warum-Fragen dienen kann, d. h. »[to] some power, or agent invisible: in which sense perhaps it was, that some of the old poets said, that the Gods were at first created by human feare.« (Ebd.)

Diese seltsame, sich nicht einfach nur auf ein konkretes Objekt bzw. einen konkreten erwartbaren Schaden reduzierbare Angstform (»panique terror«), die aufkommt, wenn der natürliche Drang des Menschen, Ursachen zu finden, ins Leere läuft, bringt den Menschen demnach auch bei Hobbes auf ganz eigenwillige Weise vor Gott: als der ersten Ursache von allem. Ein Gott, der seinerseits eine

entscheidende Rolle bei der Gründung der politischen Gemeinschaft spielt, denn: »The force of words, being [...] too weak to hold men to the performance of their Covenants.« (LE, S. 99) Daher bedarf es zusätzlicher Kräfte, die Menschen dazu zu bringen, die geschlossenen Verträge einzuhalten; genauer: einer zusätzlichen »passion«: »The passion to be reckoned upon, is Fear; whereof there be two generall Objects: One, The Power of Spirits Invisibles; the other, The Power of those men shall therein offend.« (Ebd.)

Wie sehr die erstgenannte Angst vor »Spirits Invisible« eine ebenso große, wenn nicht größere Rolle in der Gründung und Aufrechterhaltung einer politischen Ordnung als die bloße Angst vor Strafe spielt, zeigt sich vor allem dann, wenn man darauf schaut, wie Hobbes im Folgenden die politische Macht selbst und ihren Umgang mit bzw. Einsatz von Angst charakterisiert. Bereits in den ersten Sätzen des berühmten Buch 17 des *Leviathan*, in dem es endlich um »Causes, Generation and Definition of a Common-Wealth« (LE, S. 117) gehen soll, hält er noch einmal fest, dass die Gesetze der Natur wie Gerechtigkeit, Gleichheit usf. mit den natürlichen Leidenschaften wie Stolz, Rache usf. nicht vereinbar sind »without the terrour of some Power« (ebd.). Um dann, etwas später, das Ziel seines gesamten Buches, die Entstehung eines »Common-Wealth« durch einen Vertrag aller mit allen wie folgt zu beschreiben: »This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently) of the Mortal God, to which we owe under the Immortal God, our peace and defence. For by this authority, given him by every particular man in the commonwealth, he hath the use of so much power and strength conferred on him, that by terror thereof, he is enabled to conform the wills of them all.« (LE, S. 120) Wie der unsterbliche Gott, diese »Power invisible«, der wir alles verdanken, so regiert auch der sterbliche Gott, der Staat, der nicht umsonst den Namen eines Furcht einflößenden Ungeheuers trägt,¹² zuerst durch Angst, genauer: »by terror«, d.i. einer Form von Angst, deren Schrecken nach Hobbes eigenem Verständnis aus ihrer sowohl theoretischen – weil unverstehbaren (»without the apprehension of why, or what«) – wie praktischen – weil als Macht sich verbergenden (»invisible Power«, »Agents invisible«) – Unfassbarkeit rührt. Der Leviathan *ist* ein innerweltlich Begegnendes, aber als ein solcher begegnet er wie ein allmächtiger und unfassbarer Gott: »by terror«. Es ist die klar benennbare Angst vor dem Verlust des Lebens, die den Einzelnen in den Staatszustand treibt; es ist der Terror der unfassbaren Agenten des Staates, der das Leben des »sterblichen

¹² Carl Schmitt geht in seiner Interpretation des *Leviathan* ausführlich auf den biblischen Ursprung der Gestalt des Leviathan ein, um dann aber dessen Bestimmung als »sterblicher Gott« stark zu relativieren, indem er den Gedanken des Maschinenhaften und Künstlichen an der Hobbes'schen Version betont (vgl. Carl Schmitt: *Der Leviathan*, Köln 1982). Dies wirkt für einen Autor, der wie kaum ein anderer für den Gedanken einer »Politischen Theologie« steht, einigermassen verwunderlich.

Gottes« Staat allererst verbürgt. Dieser Terror rührt nicht einfach aus einer Furcht vor erwartbarem Schaden, sondern spielt bewusst mit einer Angst vor Mächten, die das einzelne Leben weit übersteigen, jederzeit überall anwesend sein können, selbst wenn man sie konkret kaum oder gar nicht wahrnimmt, und die das Leben des Einzelnen jederzeit in Gänze erfassen und vernichten können. Kurz: Terror ist die Angst vor göttlicher Allgewalt.

4. Terror

Die Hobbes'sche Bestimmung der Angstform »terror« reicht nun natürlich nicht aus, um die phänomenale Qualität dessen zu bestimmen, was wir heute Terror nennen (bzw. als Terror fürchten). Hobbes' Version des »terror« ist nur die allererste Station einer langen Geschichte der gleichnamigen politischen Technologie der Angsterzeugung (bzw. Angsterfahrung). Eine Geschichte, die, wollte man sie schreiben, Station zu machen hätte bei Robbespierre und dem der Tugend dienenden »Grand Terreur« des Jakobiner-Regimes, den spanischen Partisanenkämpfen gegen Napoleon, wie Carl Schmitt sie in seiner *Theorie des Partisanen* beschreibt, den deutschen und russischen Anarchisten des ausgehenden 19. Jahrhunderts, deren ideologiekritischen »Propaganda der Tat«-Terrorismus mit seiner Fixierung aufs Dynamit; bis hin zum faschistischen totalitären Terror, wie Hannah Arendt ihn in ihrem *Totalitarismus*-Buch beschrieben hat,¹³ und zu den verschiedenen heutigen Ausprägungen von nationalistischen, politischen, religiös legitimierten oder sonstigen Terrorismen.¹⁴

Da eine solche kritische Genealogie des Terrors hier aber nicht zu leisten ist, sei sich gleich an einer systematischen Zusammenfassung versucht. Ausgangspunkt sei dabei eine der heute gängigsten Definitionen des Terrorismus von Michael Walzer: »Terrorism is the random killing of innocent people, in the hope of creating pervasive fear.«¹⁵ Auf den ersten Blick wirkt der Satz, da er die Angst, um die es geht, nicht weiter qualifiziert, wenig aussagekräftig. Das aber täuscht. Da wäre zuerst das »random« in »random killing«. Dies verweist auf das Ereignishafte des Terrors, seine Plötzlichkeit. Die freilich allein – wie etwa Derrida in seinen Überlegungen zum Thema suggeriert¹⁶ – kein besonderes Charakteristikum des Terrors

¹³ Vgl. Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986.

¹⁴ Für einen ersten Ansatz einer solchen kritischen Genealogie des Terrors siehe Alfred Hirsch: *Metaphysik des Schreckens. Vorbemerkungen zu einer politischen Philosophie des Terrors*, unter: http://www.fba.uni-wuppertal.de/forum_kulturreflexion/ueberuns.html/p_pics/Alfred_Hirsch.pdf (03.07.2009).

¹⁵ Michael Walzer: *Terrorism and Just War*, Boston, MA 2006, S. 3.

¹⁶ Vgl. Jacques Derrida: *Autoimmunisierung, wirkliche und symbolische Selbstmorde*,

ist; viele Kriegstaktiken suchen den Überraschungseffekt, ebenso wie viele alltägliche Angstformen. Seine besondere Note bekommt die Ereignishaftigkeit des Terrors erst in Verbindung mit dem Wörtchen »pervasive«. Denn das Ereignis, das da geschieht, bricht nicht nur im Moment seines Erscheinens Erwartungen und schreckt deshalb auf, sondern stört diese nachhaltig, durchdringt und beherrscht alles Folgende. Das Ereignis des Terrors selbst ist angesiedelt im Augenblick, doch strahlt dieser Augenblick auf alle folgenden und legt sich als generelle Bedrohung über das Kommende, nämlich als die, dass dieses Ereignis sich jederzeit und allerorten wiederholen kann, fortan eine *reale Möglichkeit* ist. Diese ist natürlich zuerst die des »killing«: denn dieses steht – auch wenn nicht zwingend nur das Terror ist, was wirklich tötet – metonymisch für die radikalstmögliche Gewalt, die man erleiden kann; Terror spielt stets mit der Idee einer Gewalt im Exzess, von »entfesselter« Gewalt. Zugleich aber rührt die Bedrohung auch aus dem Verweis auf »innocent people« (was nicht im moralischen Sinne unschuldige Menschen meint, sondern im kriegstheoretischen Sinne: Non-Kombattanten, d.i. solche Menschen, die am Kampfgeschehen nicht beteiligt sind).¹⁷ Zentral nämlich an diesem Verweis auf die Unschuldigen ist, dass der Terror grundsätzlich und gewollt mit der Behauptung einhergeht, »Hegungen« zu durchbrechen (dank seinem Hang zur »Entfesselung«). Und zwar nicht nur – wie so oft diskutiert – die des Krieges, sondern, viel weitreichender, die der Person, des einzelnen Lebens. Terror – dies hat vor allem Hannah Arendt in ihrer Reflexion des totalitären Terrors gezeigt¹⁸ – folgt eben nicht zuerst der Logik der souveränen Macht (die Grenzen setzt, aber auch Grenzen achtet), sondern gehorcht einer Logik der Grenzen auflösenden Biopolitik: Das einzelne Leben zählt als Leben nichts, denn es hat Wert einzig aus der Perspektive *des* Lebens, der *Bewegung* des Lebens *tout court*. Dieser Bewegung hat jedes einzelne Leben sich einzuordnen, weshalb es legitim erscheint, die Hegungen dieses einzelnen Lebens zu missachten. Was nicht nur meint, dass das einzelne Leben beliebig verfügbar, sondern auch, dass es grundsätzlich vernichtbar ist (daher die Affinität des Terrors zur Figur des Märtyrers: der den eigenen Tod genauso in Kauf nimmt wie den der Opfer). Vor allem mit dieser letzten thanatopolitischen Figur von »Transzendenz« operiert der Terror: dass das Leben des Einzelnen grundsätzlich keine zu achtenden Grenzen umgibt und daher jederzeit »transzendierbares«, d.i. auslöschares Leben ist. Wobei Terror dieses »nackte Leben« – wie

in: ders./Jürgen Habermas: Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche geführt und kommentiert von Giovanna Borradori, Hamburg 2006, S. 117–178.

¹⁷ Vgl. Michael Walzer: Fünf Fragen zum Terrorismus, in: ders.: Erklärte Kriege – Kriegserklärungen. Essays, Hamburg 2003, S. 158–170.

¹⁸ Vgl. Arendt: Elemente und Ursprünge (wie Anm. 13), vor allem die beiden letzten Kapitel »Die totale Herrschaft« und »Ideologie und Terror«.

Agamben es für verschiedene Phänomenbereiche beschrieben hat¹⁹ – nicht notgedrungen *tatsächlich* durch eine Maschinerie des Lagers produziert. Sondern Terror will dies nur als eine Möglichkeit – freilich eine reale Möglichkeit – den Terrorisierten vor Augen zu führen. Der so entstehende Schwindel des Terrors führt damit auch vor die reine Möglichkeit des Seins (wie Kierkegaard und Heidegger es bei der Angst so sehr betont haben); doch wird diese dabei nicht als Freiheit erfahren, sondern genau umgekehrt, als deren Zerstörung. Die Frage des Geworfenseins in die »Vereinzlung« oder aber der Flucht ins Miteinander stellt sich damit nicht mehr, denn der Schwindel des Terrors droht unlängst, jedwede Freiheit zu zerstören, d. i. jedwede Fähigkeit, selbst gesetzten Gesetzen zu gehorchen oder aber Anfänge in der Welt zu markieren: für sich und im Miteinander.

Dies alles freilich wird, man kann nicht müde werden es zu betonen, im Terror nicht notgedrungen Wirklichkeit, sondern seine Macht ist zuerst die der Drohung (weshalb man Terror – im Anschluss an die »Propaganda-der-Tat«-Idee – zuerst als eine *symbolische* Strategie fasst). Bevor Terror eine reale Gewalttat ist (was er natürlich immer auch ist), ist Terror eine Drohung: die Drohung, dass diese eine erlebte Gewalt nur der Anfang, nur das Zeichen einer viel größeren, alles überragenden Gewalt ist. Diese Drohung bezieht ihre Kraft dabei vornehmlich aus der eigenen Opazität, d. i. aus der grundsätzlichen – praktischen wie theoretischen – Unfassbarkeit des Wovon des Terrors. Terror *ist* zumeist nicht (im Sinne eines eindeutig identifizierbaren innerweltlich Seienden), sondern Terror *naht*, ist anwesend, ohne fassbar zu sein, ist eine »power invisible«, deren »invisible agent« der realen Möglichkeit jeder sein kann (weshalb die Figur des Schläfers heute der Inbegriff des Terroristen ist: der nette Nachbar, von dem man – wie plötzlich hervorbrechender Terror mit einem Schlag vorstellbar macht – doch nie weiß, ob er nicht der nächste Demiurg der Apokalypse ist). Auf diese Weise verwandelt der Terror die Welt tatsächlich in ein »Unzu Hause«,²⁰ lässt sie »unheimlich« werden: denn seine Opazität zerstört alle Verlässlichkeiten und Erwartungshorizonte, macht jede Flucht ins Vertraute und Berechenbare unmöglich. Dieses Unzu Hause ist freilich nicht das des reinen Seins, sondern das des Seins, insofern dieses Sein gedacht und im Terror erfahren wird als stiftende Macht (»der Macht, die es setzt«, wie es bei Kierkegaard hieß): als sich entziehende Gewalt, die alles jederzeit nach ihrem Dafürhalten einrichten kann, ohne dass wir zum Worum oder Woher je Zugang geschweige, denn auf es Einfluss hätten.²¹

¹⁹ Vgl. Giorgio Agamben: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt/M. 2002.

²⁰ Arendt nennt »Verlassenheit« als eine wichtigsten Wirkungen des Terrors; vgl. Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (wie Anm. 13), S. 727 ff.

²¹ Womit die Gewalt des Terrors sich als eine »sich manifestierende Gewalt« im Sinne Benjamins ausweist (vgl. Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt, in: ders.: Zur Kritik der

Kurz: Terror spielt mit einer Form von Angst, die weder Furcht noch Angst ist, ebenso wenig wie einfach eine um Momente der Angst erweiterte Furcht oder eine an die Phänomenwelt der Furcht zurückgebundene Angst. Sondern Terror sucht eine Angstform, deren Wovor ein innerweltlich Begegnendes von ganz eigener gespenstischer Phänomenalität ist und dessen plötzliches Erscheinen droht, uns auf unseren Möglichkeitsgrund zurückzuwerfen. Der freilich nicht zuerst der der Freiheit, sondern die Schattenseite dieser an sich zweideutigen Freiheit ist, nämlich das Nichts, das bloße Vernichtung ist, genauer: das Nichts, das das Sein gibt, das der realen Möglichkeit nach immer auch das Nicht-Sein sein kann. Es ist dieses Spiel mit Figuren des Göttlichen, von göttlicher Allmacht, der dem Terror sein spezifisches Gepräge verleiht.

Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt/M. 1965, S. 29–65). Was umgekehrt die Frage nahe legt, ob die Benjaminsche sich manifestierende Gewalt, die stets eine göttliche ist, notgedrungen als Terror zu denken ist.