

Durch Gefahr erprobt, werden wir zur Einsicht erzogen

(Tried and tested by dangers we are trained for reason)

Bernhard Wegener

Zusammenfassung

In einem kurzen Lauf durch die Geschichte der Angst und der Ängste soll der Blick auf kosmische Aspekte der Angst, reale Ängste, die Angst als Existential, soziale und individuelle Ängste gerichtet werden. Religion, Philosophie und Psychologie machten sich ans Werk, die Ängste zu deuten. Ziel der Arbeit ist eine Depathologisierung von Angst und ein Nachdenken über Angst als ein über sich hinaus weisendes Moment auf Welt. Angst ist transzendent, Ängste sind subjektiv und immanent, stehen höchstens in einem Bezug zu einem Ding.

Schlüsselwörter: Angst, Furcht, Philosophie, Religion, Psychotherapie

Abstract

In a short historical course, a glance will be thrown on diverse aspects of anxiety in religious, philosophical, social, and individual aspects. In modern times, anxiety is understood as an individual emotion, affection, while the dimension of global anxiety, the cosmological dimensions of anxiety is lost. It is the intention to differentiate individual and psychic anxieties from existential anxiety and, depathologizing anxiety. Anxiety is transcendental but fears and anxieties are individual, subjective, related on things.

Keywords: Anxiety, fear, philosophy, religion, psychotherapy

1. Zur Thematik

In bedrängenden Zeiten wendet sich im Psalm 22, der David zugeschrieben ist, in einem sogenannten *Klagelied des Einzelnen*, jener an seinen Gott *El*, der ihm nicht antwortet. Es folgt eine heilsgeschichtliche Reminiszenz als Begründung der Bitte. Eine biographische Wende der Erinnerung einstiger Geborgenheit wird appellativ herangezogen und daraus die Erwartung einer gegenwärtigen Hilfe gezogen (vgl. Ps. 88; Gross 1992,102-103). Es werden die verschiedensten Merkmale des Geängstigten in den Versen 15-19 berichtet, und aus dem Elend wird eine Bitte an Jahwe gerichtet. Vor dem Eintritt des Todes legt Matthäus dem Jesus (Mt 27,46) diese Worte des Psalmanfangs in den Mund. Damit sind bedeutende Motive der persönlichen Angst benannt: das Verlassensein in Not, die Verzweiflung, der Appell an eine sicherstellende Instanz, und es ist angedeutet, die eigentliche Angst ist die Angst zum Tode (Noll 1999, 277). Dieses Grundmuster individueller Angst lässt sich variiert in Schriften der Antike immer wieder aufzeigen. Das Verhältnis Angst : Tod lässt sich aber nicht einfach umkehren, denn der Tod kann auch ein sanfter Genius sein (Lessing 1984, 37; Gabmayer 1999, 36-37).

2. Zur Antike

Typhon haust nach der ägyptischen Mythologie in der brennenden Wüste und im wilden Meer. Aus Angst vor Typhon ist der gute Gott Osiris zerstückelt worden. Um sich vor Typhon zu verbergen, haben sich die Götter in Tiere verwandelt. Es sind Kämpfe einzelner Götter gegen einen Hauptgott, die unbändige Angst verbreiten (Müller 1977, 73). Wenn sich die Götter in Angst verbergen, wie viel gefährdeter mag dann der Mensch sein? Selbst eine Rettung im Jenseits war nur einem geringen Teil der Oberschicht verheißen, und angesichts der tradierten Kunstwerke wird die Not und Armut „einfacher“ Menschen leicht vergessen (Hodel-Hoernes 1991, 88 u. ö.): aber niemand war sicher (Peinado 2002, XVIII, XXX).

In Indien ruht Schiwa auf der Schlange Anantra, den Wechsel der Welten abwartend. Die Mythen berichten von Zusammenbrüchen der Welt (Blaskowitz 1900, 56). In Griechenland war der Gedanke der Ekpyrosis bekannt, und Feuer oder das Wasser einer Sintflut zerstörten in Erzählungen vieler Traditionen das Leben (Caduff 1986, 18-19). Aber nach jedem bekannten Weltuntergang kam ein Weltaufgang, entstand eine neue Welt. Nur wenige Götter und Menschen existierten fort.

Die Eschatologien führen jeweils an *ein Ende einer Zeit, einer Epoche* (Körtner 1989, 37). Am eschatologischen Ende existiert subjektiv nur Vergangenheit und die Angst, ob der Einzelne zu den Erwählten oder Verdammten gehört. Irrige Erwartungen des Endes der Welt ruinierten damals wie heute Gruppen von Phantasten, die mit Wahrsagereien (Beul-Ring 1997, 169; 187-188) und nach dem Verständnis der Zeit auch mit wissenschaftlichen Mitteln die Befreiung aus Leid und Angst verkündeten (Möhring 2000, 22). Eine Angst, die später in christlicher Theologie den Menschen nicht genommen werden konnte (Lüthi 1997, 342f.). Die Anfänge der christlichen Parusielehren haben auch etwas mit der Befreiung vom politischen und individuellen Leiden zu tun (Joh. 20, 1-4f.). Der Koran tröstet in späterer Zeit die Gläubigen, dass sie in solchen Situationen und vor dem göttlichen Gericht keine Angst haben müssen (z. B. Sure Al-Baqara, Al-A'raaf usw.).

Die antiken Religionen sind unter anderem Aspekt als Trotz, als ängstliche Revolution gegen die Erfahrung des Todes interpretiert worden. Die Angst wird symbolisch besiegt im Drama des Kultus. Als 70 n. Chr. der Tempel in Jerusalem zerstört wurde, wurde in jüdischer Tradition der Kultus unterbrochen, und es folgte eine verbalere, abstraktere Form der Religionsausübung. Eine ähnliche Wirkung hatte später die Reformation. Es entsteht der Eindruck, dass mit einer Entsinnlichung der Religionsausübung und der Rationalisierung eine neue Form der Angst sich ausbreitete.

Neben der Angst, die in das kosmische Geschehen gehört, war seit jeher auch die Angst als Gemütszustand bekannt. Jene Angst hat einerseits mit der Anthropologie der Antike zu tun, denn es ist die menschliche Hybris, die sich schließlich im Laufe der Geschehnisse in Angst kehrt (Rüssel 1942, 245). Mnemosyne (=Erinnerung, Gedächtnis) ist die Mutter alles Wissens und Denkens, ist jene defizient, wird die Erkenntnis gestört (Fleckner 1995, 31, 42). Andererseits wusste Aristoteles (1995, 9) um einen Zusammenhang von Körper und Seele, darunter auch die Furcht: „Wie es scheint, sind auch alle Affekte der Seele mit dem Körper verbunden...Zugleich mit ihnen erleidet auch der Körper etwas.“

Die Römer stellten das Bildnis der Göttin der Angst, Angerona oder Angeronia, auf den Altar der Göttin Voluptia, der Göttin des Vergnügens, die sich gleichsam beherrschen und bändigen sollten. Das Leben des Menschen wurde dem Schicksal unterworfen (Meyer-Landrut 1997, 14, 68), dem er nicht entrinnen kann (Rumrich 1985,40), damit wurde das Leben als wesentlich determiniert (Gould 1984, 29) aufgefasst.

Die Politik nutzte damals wie heute die Angst der Leute. Aischylos lässt Aegisth sprechen: „Was bin ich weiter als die Angst, die andere vor mir haben“, was für Götter und Könige galt (vgl. Alfieri 2010). Angesichts seiner grausamen Tat

enthebt sich Orest: „Ich bin frei, jenseits der Angst und der Erinnerungen.“ (Oppermann 1977, 427-428). Die Beherrschung der Gefühle (Sousa 1997, 26), der Affekte und insbesondere der Angst spielen in philosophischer Literatur und der Moral der Herrscher eine Rolle (Schubert 1998, 101, 183 u. ö.), aber auch um politisch zu denunzieren (Demandt 1997, 34, 91, 101. 105f.) oder einfach um andere auszunutzen (Lukrez 1957, 98-99).

3. Christentum und Mittelalter

Die kosmische Dimension der Angst war zwar grundsätzlich im Christentum genommen, denn die Welt galt als erlöst, die Totalität des Todes überwunden (vgl. Rossiter 1984, 54), aber es traten andere Dimensionen der Angst hervor. In der Naherwartung der Parusie sah man sich wieder der Verfolgung und der Angst ausgesetzt (Bähnke 2001, 101 f.). Es waren die realen Ängste, die den Alltag prägten. Freiheiten waren nur als Privilegien in der hierarchischen Ordnung denkbar. Die meisten Menschen waren an ihren Ort gebunden, lebten im Rhythmus der Natur, hatten kaum etwas, mit dem sie sich gegen sie stemmen konnten. Es gab für die meisten nur ein offenes Feuer oder das Sternenlicht des Nachts (Dinzelbacher 1996,13), es ermangelte des Schuhwerks, der Kleidung, der Heilmittel gegen Krankheiten, der Hunger war verbreitet. Räuber fielen ein, und waren nicht sie es, die das Leben bedrohten, so kam ein Krieg. Karrieren gab es selten, vielmehr fürchtete man nach unten zu sinken, in den Pöbel, die Sklaverei. Damals wie heute waren es selten die Berichte der Geängstigten, die wir zuerst vernehmen, sondern die Berichte derjenigen, die nicht direkt betroffen waren. Jedoch galt und gilt: niemand ist sicher und geschützt. An wen konnte sich der Einzelne wenden, wenn nicht an den Gott der Gerechtigkeit, der ihn „tröstet in Angst“ (Rapp 1863, 265), obwohl die kirchlichen „Funktionäre“ mal Versöhnung, dann wieder Angst predigten.

Durch Krankheiten, Kriege, Hungersnöte starben die Menschen früh. Das Heer der Waisen und Witwen überstieg zeitweise das Vermögen zur Hilfe durch Gemeinden und Kirche. Wer nicht im Rahmen gegebener Institutionen lebte, war den Gefahren besonders ausgesetzt. Kindesaussetzungen waren häufig. Wir wissen heute, dass der Verlust der Bezugsperson in der frühen Kindheit zu Ängsten als Erwachsener führt (Bowlby 1973, 5f.).

Die Menschen waren wesentlich der Natur exponiert (Waas 1996, 45f.). Das Ausgeliefertsein gegenüber dem Naturgeschehen bildete eine der drängendsten Sorgen, aber die Mittel sich ihrer zu erwehren waren beschränkt, so dass nur eine *magia naturalis* zu helfen schien (Daxelmüller 1999, 565). Die Stummheit

der unbelebten Natur blieb eine Hauptquelle der kosmischen Angst (Devereaux 1984, 40).

Die Menschen ängstigten sich vor dem Geschehen der *äußeren* Natur, die sie als bedrohlich erlebten. Dass die sogenannten ägyptischen Plagen immer wieder zitiert wurden, hatte reale Erfahrungen im Hintergrunde. So wurden im 13. Jahrhundert mehrere Hungersnöte dadurch ausgelöst, dass riesige Heuschreckenschwärme in Deutschland die Ernte auffraßen (Vasold 1991, 38f., 76). Die Erfahrung ließ so vice versa die biblischen Berichte als „naturwissenschaftliche“ Berichte erscheinen. Es ergibt sich deshalb ein wesentlicher Zweifel an der Richtigkeit der mythischen als der fundamentalen Interpretation dieser Zeit, denn Mythen setzen sich über die Realität, sind eine kollektive Bewegung, wollen neue Ordnungen schaffen und haben einen Wirkungswert (Djuric 1979, 1316f.). Vielmehr scheint der Aberglaube insbesondere für viele Angehörige niederer Schichten die Illusion eines Auswegs dargestellt zu haben (Kuczynski 1991, 124f.).

Wer den Symbol- bzw. den Mythosbegriff überdehnt, will gerade die Bedeutung der einzelnen Fakten und unterschiedlichen Lebensauffassungen und Lebensführungen minimieren. Es entsteht eine Art Formel als Scheinverständnis von Prozessen. In der Auseinandersetzung mit dem Mittelalter werden oftmals zufällige und unterschiedlich bedingte Einzeldaten in Zusammenhang gesetzt und nicht real existente Verbindungen künstlich erzeugt, z. B. dass das einbindende Windeln die damalige Aggression und Angst erzeugte, obwohl es sehr unterschiedliche Praktiken gab (Shahar 1991, 100f.). Ist die Anwendung eines Amuletts (Hartmann von Aue 1843, 139 f.) gegen Krankheiten, wenn keine wirksame Medizin zur Verfügung steht, im Blick auf die menschliche Hoffnung der Bewältigung so anders als heute die Anwendung vieler Medikamente bei Erkrankungen, deren Ursachen wir nicht kennen? Ist das Medikament dann nicht auch nur ein Symbol, ein Mythos? Die Unwissenheit stellte damals wie heute eine der bedeutendsten Ressourcen für die Entwicklung einiger Arten von Ängsten und von Radikalisierungen dar.

Das Mittelalter wird gern als durch die Religion determiniert begriffen, doch Religion und Adel waren familiär und oft personal verknüpft. Die Religion wurde immer wieder singulären Interessen dienstbar gemacht (Bsp. damals die Medici, in der Moderne: Bush, Gaddafi), und religiöse Führer wollten sich nicht immer abgrenzen, was ein Gehalt des reformatorischen Protests wurde. Die Reformation wiederum hat gegenüber den Armen (Bauern) versagt (Luther 1957, 360), man lehnte sich an die regierenden Herrscher an, und die Prädestinationslehre wirkte teils angstmachend, teils angstlösend (Lüthi 1997, 349-351). Das religiöse und das alltägliche Leben verlaufen gerade nicht in Harmonie. Es traten Zweifel an der göttlichen Weisheit ein. Und so kam es nach Hobbes, dass fast alle Men-

schen aus Angst vor der Zukunft sich Vorzeichen zuwendeten, die selbst trügerisch sind (Hobbes 1918, 390). Der Aberglaube trug den Sieg davon; beim Aberglauben gibt das Volk den Ton an (Bacon 1970, 58). Und es scheint, dass im 17. Jahrhundert der Aberglaube seinen Höhepunkt erreichte. Nie haben so viele Menschen in unsinniger Angst gelebt (Kuczynski 1991, 136). „Angst, die oft Wunder vollbringt und genau das Unglück herbeiführt, das ohne sie nie geschehen wäre.“ (Kuczynski 1991, 145).

Die Hoffnung der Armen wurde in die Transzendenz gesetzt, und ihr Protest war, dass eben der Tod alle gleich mache (Borst 1983, 608 f.). Das wurde nicht ohne Angst betrachtet, auch nicht die darin enthaltene soziale Resistenz. Sozialer Protest und Ketzertum gerieten in den Augen der Mächtigen schnell in eine Verbindung. Savonarola, Arnold von Brescia, Waldes, viele Katharer erlitten dasselbe Schicksal (Nigg 1986, 315f.). Es galt den Ordo aufrechtzuerhalten (Oexle 1985, 211f.). Wer im Heerlager des himmlischen Herrschers und nicht wie ein Katerchen am heimischen Herd aufgezogen und erzogen wurde, darf seine erziehungsmäßige Bestimmung nicht verlassen (Gschwind-Gisiger 1985, 211f.). Das Jüngste Gericht wird in direkter Nähe von Raum und Zeit der Lebenden abgehalten (Gurjewitsch 2000, 67f.). Die Grausamkeiten der Strafen und der Folter bedrohten die Menschen umso unberechenbarer, je mehr sich das Mittelalter dem Ende zuneigte. Nur die oberste Schicht des Klerus und der Herrscher waren dieser realen Angst wenigstens größtenteils enthoben. Jene traf äußerst selten der Zugriff der Inquisition, sie gerieten selten als Hexer oder Zauberer in Verdacht, und ihrer nur wenige kämpften im Kriege in vorderer Front. Gegenüber den schweren Krankheiten der Epochen waren auch die Reichen nicht geschützt. Die Pest 1348 reduzierte das gesamte europäische Leben, zerbrach Sitten, Bildung, verwüstete Landschaften.

Im Hochmittelalter finden wir andererseits die Anfänge der Herausbildung des Individuums. Einige der Troubadoure waren nicht gerade bescheiden (Keller 1984, 123). Marcabru sagte: „Gelobt sei Gott und St. Andreas, dass niemand, soviel ich merke, gescheiter ist als ich.“ (Hampe 1932, 254). Es kommen die ersten Autobiographien heraus (Seuse; Wegener 2000, 163f.), die allerdings mehr als exemplum dienen sollten, die ersten Tagebücher. Eckhart sagte: Die Menschheit ist an dem ärmsten und verächtlichsten Menschen ebenso vollkommen, wie am Papste oder am Kaiser (Meister Eckhart 1956, 217). Die Mystik war eine der ersten frauenemanzipatorischen Bewegungen (Dinzelbacher 1994, 151f., 194f.). Es gab in Klöstern gebildete Frauen, die sich wissenschaftlich, theologisch und auch in praktischen Berufen durchsetzten. Die Emanzipation wurde ein Hilfsmittel der Bewältigung sozialer Angst.

4. Teufel und Dämonen

Die Geschichte des Teufels hat einen Bezug zur Geschichte der Angst. In den Krisen des Mittelalters, als z. B. die Geschichte des Teufels um 1400 Epoche macht, treten Weltempfindungen des Dämonischen wieder verstärkt hervor (Seibt 1987, 230), und man knüpft an bekannte Bilder der Antike an (Leubuscher 1851, 2, 8). Die Zunahme des Diabolischen hat einen Bezug zur Reform von Cluny (Dinzelbacher, 1996, 90 f.), aber es wurde auch den Leuten Angst gemacht, damit sie gehorchten (Dinzelbacher 1996, 20-21; Groß 1990, 25, 33 u. ö.). Das Sündenbewusstsein war stark ausgeprägt, so dass zwischen politischer Manipulation und tiefem Schuldbewusstsein kein Ausweg gangbar erschien, außer Fürbitter zu finden (Heilige etc.) bei Gott und der weltlichen Obrigkeit.

Furcht und Angst gehen ineinander über. Sie werden nicht generell als gut oder schlecht betrachtet, sondern gemessen an ihrer Ausrichtung. Hugo von St. Viktor schrieb in *De sacramentis* II,13, 3: Durch die Furcht nämlich wird das Böse gemieden, durch die Liebe das Gute geübt. Doch sind sie böse, so ist ihr Dasein Anfang und Ursache alles Bösen (Wolff 1936, 52 f.). Die Seelenlehre des Mittelalters spielt eine erhebliche Rolle in der Geschichte der Angst. Die Menschen mussten ihre Seele hüten, bewahren, weil sie der wichtigere Teil war, damit sie später darin leben können (Sprandel 1991, 97 f.). Sie waren, wie Spinoza (Kirchmann 1870, 2) einmal charakterisierte, zwischen Angst und Hoffnung eingeklemmt.

Viele moderne Interpretationen damaliger Gegebenheiten sind fragwürdig. Freuds Auffassung, der den Ursprung neurotischer Ängste in realen Ängsten annahm, sah eine Verknüpfung mit dem Triebleben, insbesondere analerotischen Zügen, und Ernst Jones (1922, 14f.) sah die Geschichte des Teufels als Geschichte der ureigensten Ängste und Beklemmungen der individuellen Psyche. In einer späteren Arbeit Freuds des Jahres 1922 (Eine Teufelsneurose im 17. Jahrhundert) kam er zu dem Ergebnis, dass die Gestalten Gottes und des Teufels die Gegensätze in der Gestalt des Vaters repräsentieren. Dass der Teufel ein Gegenspieler Gottes ist, ist aber ein Volksglaube nur bestimmter Regionen. Der Teufel ist einerseits wesentlich mehr, andererseits nur ein geringer Geist, erscheint gerade im Volksglauben auch manchmal als Helfer der Sache Gottes. Es gibt eine Vorstellung bei den Manichäern, dass Gott zwei Söhne hatte, Satanael und Jesus (Nola 1997, 44f.). Das Mittelalter (Glöcker-Walter 1985, 205) unterschied, hier sei an Guibert von Nogent erinnert, wohl in Nachtmahr und sexuelle Gelüste. Freud korrigierte 1926 (Hemmung, Symptom und Angst) seinen Standpunkt: Die Angst ist ein Affektzustand, der natürlich nur vom Ich verspürt werden kann. Das Es kann nicht Angst haben wie das Ich, es ist keine Organisation, kann Gefahrensituationen nicht beurteilen. Damit wurde eine größere interpretatorische Öff-

nung erreicht, denn es gibt Kulturen, in denen die Individuen Belastungen ausgesetzt sind, die sie nicht mehr bewältigen können. Die Rituale zur Bewältigung der Angst versagen, und es werden Kettenreaktionen ausgelöst (Erdheim 1991, 268f.).

5. Die Aufklärung

Auf Heraklit wird die Behauptung bezogen, dass es dem Menschen gegeben ist, sich selbst zu erkennen und vernünftig zu sein (Mansfeld 1987, 254). Eine zunehmende Rationalität entwickelte sich in der Philosophie, den Naturforschungen und im Recht. Aufklärung als Sache der Gebildeten verlangt vom Einzelnen Mut, die Furcht hingegen lähmt den Verstand. Das Subjekt konnte in der Schreckenswelt nicht ohne Angst existieren (Adorno: Jargon 1986, 430), und es musste sich zum eigenständigen Denken davon zuerst einmal befreien. Alle Wahrheit muss dem Prinzip des methodischen Zweifels unterworfen werden (Thomasius 1968, 34). Im Selbstdenken muss das Subjekt, um aus der eingesenkten Glaubens- und Vorstellungswelt hinauszutreten, sein Wissen, seinen Verstand benutzen (Fichte 1845/46, 199), was nicht frei von Angst vor Institutionen des Staates geschah (Hümpel 1994, 194, 197).

Es galt Furchtlosigkeit vor Erscheinungen der äußeren und dann auch der inneren Natur anzustreben. Ein ängstlicher und verzagter Geist ist armselig. Die Furcht verschlimmert ihre eigenen Ursachen und schafft gar das, was sie fürchtet. Trübt die Furcht die Wahrnehmung, so aktiviert sie die Phantasie und lähmt den Verstand und die Vernunft, was eine Sichtweise der antiken Skeptiker wiederholt und eine hohe Ähnlichkeit mit der konfuzianischen Lehre (Trauzettel 1980, 307) aufweist. Die Furcht weckt die Phantasie (Duerr 1985, 180-181) und jene bei Tieck (1985, 76 u.ö.) „alle Schrecken des Todes und der Verwesung“. Das, was letztlich ängstigt, ist der Tod. Der Dialog des Individuums mit einem übernatürlichen Außen hat sich in einen Dialog mit seiner wild gewordenen Phantasie verwandelt. Ähnlich wie die Phantasie zerrüttet die Melancholie den Geist.

Die Naturfurcht, die blind macht (Büchner, o. J., 146), soll der Naturbeherrschung weichen (Hegel 1991, 217), wie in der Erziehung das Chaos der Ordnung weichen soll (Monschein 1994, 66). Nur über die Naturbeherrschung kann ein Genuss an der Natur entstehen, so soll die Angst vor der wilden Natur gebändigt werden. Die Gefährdung des Einzelnen hängt von der Gesellung ab. Denn in der Einsamkeit ist das Individuum der Natur ausgesetzt.

La Mettrie zerstörte die Dopplung des Menschen in Leib und Seele, jene ist nur noch eine funktionelle Einheit aller sensitiven Prozesse. Die Verdoppelung der Natur in Schein und Wesen, Wirkung und Kraft stamme selbst aus der Angst des Menschen (Adorno: Aufklärung 1986, 31). Die Seele zerfällt in kritischem Blicke in ihre einzelnen Funktionen.

Das Erhabene ist die ehrfurchterregende Großheit dem Umfange oder Grade nach, zu dem die Annäherung einladend, die Furcht aber zugleich abschreckend ist (Kant 1968, 243). Angst, Grauen, Entsetzen sind Grade der Furcht (Kant 1968, 256). Die Ehrfurcht vor dem Erhabenen unterscheidet nach Kant (1977, 189) die Religion (Hegel 1998, 105/106) von der Superstition, in der sich Menschen aus Furcht und Angst unterwerfen. Das Erhabenhheitsgefühl erwächst aus dem Erstaunen (Schlegel 1991, 11) und ist unvereinbar mit wirklicher Furcht. Andererseits ist das Schrecken ein Mittel der Begegnung mit dem Erhabenen, um jenes zur Geltung kommen zu lassen (Alt 1994, 9f.).

Die Angst vor Ansteckung bedrängte in dieser Zeit die Menschen, Kranke wurden außerhalb der Städte interniert. Ein mit Furcht und Angst verbundenes Unbehagen beherrschte die Menschen. Melancholie und Hypochondrie, zu deren Symptomen Traurigkeit, Verzweiflung, Furcht und Ängste gehören, gelten als Krankheiten der Epoche (Rousseau 1924 14 u. ö.). Schreckensszenen, Angstphantasien und -träume wurden in fast allen Biographien beschrieben.

Mit Blick auf das Individuum entsteht eine Spannung, denn in der Angst bemerkt das Subjekt, dass die Welt sich ihm wenigstens in wesentlichen Teilen entzieht (Haerlin 1973, 90). Hegel (Phänomenologie, 1998, 209/210) lehrte, dass es sich in der Furcht wiedergewinnen müsse. Nur in der absoluten Furcht begegne es der Negativität an sich. Der pure Individualismus münde in einer Anarchie (Lukes 1971, 45 f.). Zwischen dem atomisierten Individualismus und der Notwendigkeit der Gesellschaft wurde kein rechter Ausgleich gefunden. Der Fremdzwang und die Furcht dienten der Disziplinierung. Die bürgerliche Gesellschaft als ein Ort des Übergangs vom Fremdzwang zum Selbstzwang wurde bereits von Norbert Elias (1978, 78 u. ö.) mit der Entstehung von innerer Angst in Verbindung gebracht hat.

Einerseits wird die Strafe, deren Funktionsprinzip die Furcht ist, weitgehend als nützliches, ja unverzichtbares Erziehungsinstrument befürwortet, andererseits gilt die Furcht als bedenkliche und gefährliche Regung. Was gefürchtet oder begehrt werden soll, wird uns durch wahre oder falsche Ideen oder Anschauungen der Erziehung vermittelt (d'Holbach 1978, 134f.). Der Wahnsinn wird zur psychologischen Wirkung eines moralischen Fehlers (Foucault 1978), insbesondere bei den Popularphilosophen. Nach Engel (1801, 180f.) geht man zur Abschreckung und Besinnung auf die Tugenden ins Irrenhaus. Die Begriffe

Furcht und Angst gehen ineinander über. Es entsteht ein scheinbarer Widerspruch zwischen den Tendenzen der Bekämpfung und der Erregung von Furcht und Angst. Die mit Furcht und Angst besetzten Verhaltensweisen sollten vermieden werden. Am verhängnisvollsten ist die abergläubische Furcht, die eine Wirkung ähnlich einer Droge hat (Friedrich II 1990, Brief an d'Alembert). Auf dem Wege der Pathologisierung des Abweichenden, dem damit die Fähigkeit zum vernünftigen Diskurs abgesprochen wird, immunisiert sich der bürgerliche Weltentwurf gegen alle Kritik.

Die Rationalität hat ihre Grenzen, und je extremer der Rationalismus wird, desto mehr wird er durch ungeklärte Irrationalitäten gefährdet. Das Orakelstellen wurde als „aufgeklärter Aberglaube“ weiter betrieben. Wie bereits im Mittelalter steht dem einseitigen rationalistischen Denken ein mythisches gegenüber (Yates 1979, 3-6). Der aufklärerische Anspruch, dem Individuum zu seiner Autonomie zu verhelfen, vernachlässigte egoistische Schwächen (Fietz 1989, 184f.). Aufklärung ist andererseits notwendig, der Mensch kann gar nicht anders (Brummack 1989, 277).

Es wird auch eine Angst der Unterdrückten und der Unterdrückung gekannt. Die Antinomie zwischen der dem Menschen immanenten Rationalität und der Irrationalität menschlichen Lebens bewegen die Menschen (Groethuysen 1989, 147). Es ist im 18. Jahrhundert eine Lust an der Gewalt beobachtet worden. Der Charakter der Angst, die entsteht, wenn das bürgerliche Individuum im Spiel seiner Phantasie die Existenz der Regungen bemerkt, ist der Zeit wohl bekannt. Wo die Phantasie entfesselt ist, bringt sie Wunschbilder und unterdrückte Bedürfnisse hervor. Der totale Herrschaftsanspruch der Vernunft und die folgende Beargwöhnung der inneren Natur machen aus jener eine feindliche Macht, die ein immer weiterreichendes Kontrollbedürfnis hervorruft (Babeuf 1988, 63). Es ist die Vernunft selbst, die das Irrationale produziert. Die Aufklärung, zu deren Absichten es gehörte, die Menschen von der Furcht zu befreien, hat Angst erzeugt, und in den politischen Entwürfen der Aufklärungsgegner erscheinen Angst und Lust als natürlich und als notwendige Mittel zur Lenkung der Gesellschaft (Jung 1991, 370).

Im Prozess der Entzauberung in der Moderne provozierte jene ihren eigenen Tod, indem immer mehr systematische Sinnentleerungen, symbolische Zerstörungen und Referenzverluste eintraten, an Stelle der alten kam eine neue Magie hervor (Jaspers 1965,19), und wieder trat eine neue, oder war es die alte Angst hervor, und die alten Mittel der Verstandeskontrolle wurden beschworen (Botton 2004, 139f.).

6. Angst als „philosophische Krankheit“

Von Gebattel schrieb (1980, 189): „Die abendländische Menschheit überhaupt liegt in Angst und Furcht, ein unbestimmtes Vorgefühl von ungeheuren Bedrohungen erschüttert die Seinsgewissheit der Menschen.“ Die Angst erscheint als ein Urphänomen, d.h., „sie ist mit der Existenz in der Welt gegeben“ (Haendler 1965, Stichwort). Angst erscheint eng mit dem Begriff Welt verknüpft. Die Welt und das Interesse an ihr sind transzendente Konstitutiva. „Das Nichts, in das die Angst das Bewusstsein bringt, ist das Nichts der Welt; in der Angst erwartet das Ich den drohenden Weltentzug.“ (Haerlin 1973, 95). Die Erfahrung des nicht-enden Nichts, die Grundstimmung der Angst versetzen den Menschen in die Freiheit (Krüger 1950, 151), es existiert eine absurde Verknüpfung (Camus 1970, 23): „Das Absurde hängt ebenso vom Menschen ab wie von der Welt. Es ist zunächst das einzige Band zwischen ihnen.“

Ganz anders geht Kierkegaard (Der Begriff der Angst) den Weg vom Subjekt aus nach innen: „Das ganze Dasein ängstigt mich, von der kleinsten Mücke bis zu den Geheimnissen der Inkarnation; ganz ist es mir unerklärlich, am meisten ich selbst; das ganze Dasein ist mir verpestet, am meisten ich selbst.“ (zit. nach Künzli 1958, 44). „Angst ist ein innerer Zustand, eine Reflexion, und insofern vom Leiden wesentlich verschieden. Angst ist das Organ, durch das jemand sich das Leid zu Herzen nimmt...“ (Kierkegaard 1885, 151). Angst bekommt eine Nähe zum Tragischen (Kierkegaard 2005, 42). „Wie eine stille, unverteilgbare Liebe sich mit ihrem Gegenstande beschäftigt, gerade so die Angst mit dem einen Leide. Aber die Angst hat in sich ein Moment, welches macht, dass sie noch stärker an ihrem Gegenstande haftet: denn sowie sie diesen liebt, so fürchtet sie ihn auch.“ (Michelsen 1885, 243). Nach Kierkegaard ist der Mensch als unmittelbarer Geist verstrickt in das irdische Leben; die Persönlichkeit soll sich ihres ewigen Rechts bewusst werden. Geschieht das nicht, wird die Bewegung gehemmt und zurückgedrängt, so tritt Schwermut ein. Wenn man einen Schwermütigen frage, was auf ihm laste, so antwortet er, dass er das nicht sagen kann. Sobald er sich aber seiner Schwermut versteht, ist sie gehoben (Kierkegaard 1849, 43). Aber auch der religiöse Zustand enthält Angst, Spannung, Leiden, weil das Absolute „grausam“ ist, indem es uns ganz verlangt. Angst ist auch etwas Süßes. Kierkegaard stellt sich Gott als in „Trauer thronend“ vor (Kierkegaard 1850, 156). Damit ist eine thematische Vermittlungsstelle zum Ansatz in der Antike getroffen und Angst und Sünde werden in Beziehung gesetzt (Adorno: Konstitution 1986, 41).

Heidegger, knüpft in vielen Gedankengängen sowohl an Kant und die Aufklärung als auch an Kierkegaard an (Müller, M. 196426f., Struve 1949, 58). Er verschärft den Gesellungsgedanken dahingehend, dass das Mitsein existenzial das Dasein bestimmt (Heidegger 1972, 120), auch dann, wenn der andere faktisch

nicht vorhanden ist (Hegel: Phänomenologie 1979, 483f.). Die Furcht ist ein Modus der Befindlichkeit (vgl. Sartre 1994, 296) wobei das Furchtbare ein jeweils innerweltlich Begegnendes ist, und das Fürchten selbst ist das sich-angehenlassende Freigeben des so charakterisierten Bedrohlichen. „Das *Worum* die Furcht fürchtet, ist das sich fürchtende Seiende selbst, das Dasein“ (Heidegger 1972, 141; vgl. Adorno: Jargon 1986, 430-431). Es besteht nach Heidegger eine enge Beziehung zwischen Angst, Freiheit und menschlichem Dasein (Lütkehaus 2003, 667). Das Miteinandersein besorgt die Durchschnittlichkeit, das Man entlastet das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit (Heidegger 1972, 126f.), seine Kommunikationsform ist das Gerede (1972, 177). Die Vermeintlichkeit des Man bringt eine *Beruhigung* in das Dasein, für die alles „in bester Ordnung“ ist. Diese Beruhigung führt in die Hemmungslosigkeit des Betriebs und steigert den Verfall an die Welt. „Das verfallende In-der-Welt-sein ist als versuchend-beruhigendes zugleich entfremdend“ (1972, 178). „*Die Abkehr des Verfallens gründet vielmehr in der Angst, die ihrerseits Furcht erst möglich macht*“ (1972, 186). „*Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches.*“ (1972, 186). Das Wovor der Angst ist das Nichts (Schweidler 1988, 201f.). Dieser Angst haftet eine Objektlosigkeit, Unbestimmtheit; Hilflosigkeit an (Haerlin 1973, 94). Wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst. Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, sie vereinzelt und erschließt so das Dasein als „solus ipse“. Die Angst bekommt so einen positiven Charakter, denn sie holt das Dasein aus seinem verfallenen Aufgehen in der „Welt“ zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen (Heidegger 1972, 189). Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. Das Un-zuhause muss existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden. Furcht ist dann an die „Welt“ verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst. Die Welt geht zurück auf die Flucht vor dem Sein. Jene endet in der Bereitschaft zur Angst. Erkenntnistheoretisch spannt sich die Angst in dem Zwischen von Mensch und Ding. Das Zwischen ist das den Menschen und das Ding Umgreifende (Heidegger 1962, 188). Heidegger lehnt die psychologische Ausdeutung ab, obschon einige ihrer Formen durch aus in Nähe seiner Interpretation stehen können (v. Gebattel 1980, 199), und Adorno (Aktualität 1986, 330-331) verweist auf eine inhaltlich hohe Übereinstimmung zu Simmel. Bei Sartre (1962) ist die Angst ein „magisches Sichverhalten, das danach strebt, die erschreckenden Dinge, die wir nicht in Entfernung halten können, durch Beschwörung aus der Welt zu schaffen“. Dem Menschen werde in der Angst seine Freiheit, seine Vergangenheit zu sein und zugleich nicht zu sein, offenbar. In der Angst ängstigt mich mein eigenes Möglichsein. Im Schauer vor

dem Abgrund werde ich gewahr, dass meine Sicherungsversuche gegen Gefahren unzureichend sind. Ich bin in der Angst, das Bewusstsein meiner gefährdeten Zukunft zu sein bzw. als Angst vor der Vergangenheit verstanden als Angst vor dem Erfassen des Selbst (Ströker & Janssen 1989, 266f.).

Spengler (1918, 347) nahm das Thema der apokalyptischen Angst in der Weise auf, dass er eine Wurzel der ewigen Angst in der Vergänglichkeit zu entdecken glaubte, in der Welt als dem selbst Verwirklichten, indem mit der Grenze der Geburt zugleich die des Todes gesetzt ist. Es ist eine Art Weltangst der Kinderseele, die auch den Erwachsenen nie verlässt. Sie ist Horror und das schöpferischste der Urgefühle „Weltangst“, grenzenlose Einsamkeit, Horror vacui (Körtner 1989 38, 41)

In Aufnahme der Ideen von Max Weber greift der Grundtext der Kritischen Theorie 1947 (Dialektik der Aufklärung) auf das Konzept der Aufklärung zurück, jedoch es folgt: „Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils. Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt.“ Die entzauberte Welt „lebt heute, lange nach dem Sieg, kulturell insgeheim von den Residuen ihres mythischen Erbes, zu dem längst auch die metaphysische Philosophie sich rechnen muß“ (Horkheimer 1962, 124). Es scheint ein Wahn der Aufklärung, von den Menschen die Furcht zu nehmen, indem sie in die Welt der Tatsachen eingeschlossen werden. „Über das, was draußen und anders ist, ergeht ein universales Tabu. Vorm anderen hat die Aufklärung mythische Angst, eine Angst mit der die Moderne auf den Schrecken ihrer eigenen Ausweglosigkeit antwortet (Bolz 1989, 47).

Die Systeme, die der Mensch zur Abwehr der Gefahr erdacht hat, machen ihn abhängig. Einerseits ist eine neue Aufklärung notwendig (von Hentig 1985, 113), aber die Aufklärung selber ist krank, wenn sie sich dem Antimodernismus unterwirft, besteht die Gefahr der Zukunft als absolute Attitüde, als absolute Hoffnung oder absolute Angst. Die Aufgabe der Aufklärung als Prozess (Adorno: Begriff 1986, 31) bleibt bestehen (Adorno: Aktualität 1986, 330-331) und mit ihr die Bewältigung der Angst, denn wir haben uns neue seelische Dauerbelastungen eingehandelt.

Novalis warf der Aufklärung um 1800 vor, dass sie ein seelenloser Versuch sei, die Herrschaft der Zahl, des Nutzens und des Geschäfts über das Gefühl zu errichten (Die Christenheit in Europa). Was sich damit andeutet ist die Erkundung der Einbettung der Aufklärung in den Humanismus. Die lebendige Menschlichkeit eines Menschen nimmt einerseits in dem Maße ab, in dem er auf das Denken verzichtet, sich Gegebenem anvertraut, andererseits wird die Welt unmenschlich, wenn es keinerlei Bestand mehr in ihr gibt (Adorno: Jargon 1986, 430).

Es soll noch an das Verhältnis von Angst und Schmerz erinnert sein. In Büchners Lenz heißt es: Die halben Versuche zum Entleiben, die er indes fortwährend machte, waren nicht ganz ernst. Es war weniger der Wunsch des Todes – für ihn war ja keine Ruhe und Hoffnung im Tode –, es war mehr in Augenblicken der fürchterlichsten Angst oder der dumpfen, ans Nichtsein grenzender Ruhe ein Versuch, sich zu sich selbst zu bringen durch physischen Schmerz. Aber es kommt drauf an, wer den Schmerz zufügt. Bei Kafka, im Prozess heißt es: Du musst ihnen nicht alles glauben, sie sind durch die Angst vor den Prügeln schon ein wenig schwachsinnig geworden. Und derselbe Autor in seiner Betrachtung definiert die eigentliche Angst als eine vor der Ursache einer Erscheinung. Aber es gibt auch die vor unangenehmen Einsichten (Albert 1981, 149).

7. Konsequenz

Die moderne Psychologie betrachtet die Angst subjektiv in psychologischer Sichtweise, wobei sich die Objektivität der Angst entzieht (Trauzettel 1980, 309), denn von der Selbstwahrnehmung des Subjekts kann nur bedingt auf die Objektivität der Angst geschlossen werden. Ich habe immer nur meine Angst, aber indem ich diese, meine Angst verspüre, stehe ich doch in einer Konnektion zur objektiven Angst, indem ich in der Welt bin und an ihr teilhabe, in Verbindung mit Mitmenschen stehe.

In der Verbindung in der Mitmenschlichkeit mit den umgebenden und allen anderen trifft mich eine Positivität und eine Negativität der Angst, die Positivität, indem ich diese Angst als tatsächliche spüre, die Negativität z. B. indem ich in einer Geschichte der Angst (z. B. nach dem Holocaust) stehe, einer die nur indirekt mit meinem eigene Dasein zu tun hat, die ich aber trotzdem als zu mir gehörig anerkennen muss.

Die Psychologie kann nicht „die Angst“ bekämpfen oder gar bewältigen. Das Feld der Psychotherapie ist das der Ängstlichkeiten, der Ängstigungen, der Ängste, nicht das der Angst. Es ist falsch, Angst und Krankheit gleichzusetzen (Alt 1994, 91f.). Angst ist ein Konstitutiv unseres Daseins, ohne das wir gar nicht überleben würden. Ängste können gesund oder krank sein, die Angst als Existential ist weder gesund noch krank. Therapieziel ist ein Ende, eine Linderung der Ängstigungen, nicht der Angst. Die Angst wird bleiben. Wer keine Angst hat, der ist erstartet, hat seine Offenheit gegenüber der Welt verloren. Aber: indem eine Ängstlichkeit gemindert ist, kann eine andere sich ankündigen.

Literatur:

- Alfieri, Vittorio (2011): Della Tirannide. 10. <http://bepi1949.altervista.org/tirannide/tirannide1.htm#3>
- Arendt, Hannah (1960): *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*. Hamburg: Kulturbehörde der Freien und Hansestadt Hamburg.
- Aristoteles (1995): Über die Seele. H. Seidl (Hg.). Hamburg: Meiner
- Babeuf, Gr.(1988): *Die Verschwörung für die Gleichheit*. Hamburg: Junius
- Bacon, Francis (1970): *Essays oder praktische und moralische Vorschläge*. Stuttgart: Reclam
- Bähnck, Wiebke (2001): *Von der Notwendigkeit des Leidens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Beul-Ring, Susanne (1997): *Stunde der Seher*. 168-191 In: Gasper, H. & F. Valentin (Hg.): *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten*. Freiburg/Basel/Wien: Herder
- Blaskowitz, H. P. (ca. 1900): *Die Geheimlehre*. Übersetzung der 3. A. von Froebe, Robert. Bd. I, Kosmogogenesis. Leipzig: Verlag von Wilhelm Friedrich
- Bolz, N. (1989): *Entzauberung der Welt und Dialektik der Aufklärung*. In: Kemper, P. (Hg.): *Macht des Mythos - Ohnmacht der Vernunft?* Frankfurt/M: Fischer
- Borst, O. (1983): *Alltagsleben im Mittelalter*. Frankfurt/M: Insel
- Botton, Alin de (2004): *Status Angst*. 2. A. Frankfurt/M: S. Fischer
- Bowlby, J. (1973): *Attachment and Loss*. Bd. 2. New York: Wiley
- Brummack, J. (1989): *Herders Polemik gegen die „Aufklärung“*. 277-292. In: s. Heynig
- Büchner, Ludwig (o. J.): *Kraft und Stoff*. W. Bölsche (Hg.). Leipzig: Kröner
- Caduff, Gian Andrea (1986): *Antike Sintflutsagen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Camus, Albert (1970): *Der Mythos von Sisyphos*. 14. A. Hamburg: Rowohlt
- Dal Lago Veneri, Brunamaria (1999): *Der Traum der Vernunft*. Wien & Bozen: Folio Verlag
- Daxelmüller, Christoph (1999): *Magie und Magier*. 561- 565. In: Köpke, Wulf & Schmelz, Bernd (Hg.): *Das gemeinsame Haus Europa. Handbuch für europäische Kulturgeschichte*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- d'Holbach, P. Th. (1978): *System der Natur*. Frankfurt/M: Suhrkamp
- Demandt, Alexander (1997): *Das Privatleben der römischen Kaiser*. München: Beck
- deMause, L. (1974): The Evolution of Childhood. *History of Childhood Quarterly* 1 / 4 , 511 f.
- Devereux, Georges (1984): *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp
- Dinzelbacher, Peter (1996): *Angst im Mittelalter*. Paderborn: Schöningh
- Dinzelbacher, Peter (1994): *Christliche Mystik im Abendland*. Paderborn: Schöningh
- Djuric, Mihailo (1979): *Mythos, Wissenschaft, Ideologie*. Amsterdam: Rodopi
- Duerr, Hans Peter (1985): *Die Angst vor dem Leben und die Sehnsucht nach dem Tode*. 180-206. In: ders. (Hg.): *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. 2. Bd. Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie II. Frankfurt/M: Syndikat/EVA
- Elias, N. (1978): *Über den Prozess der Zivilisation*. 5. A. Frankfurt/M: Suhrkamp
- Engel, J. J. (1971. Orig. 1801): *Das Irrenhaus*. In: ders.: *Der Philosoph für die Welt*. 1. Bd. der Schriften. Faksimile. Frankfurt/M: Athenäum
- Erdheim, Mario (1991): *Psychoanalyse und Unbewusstheit in der Kultur*. 2. A. Frankfurt/M: Suhrkamp

- Fichte (1845/46): *Die Bestimmung des Menschen*. In: I. H. Fichte (Hg.): *Sämtliche Werke* 2. Berlin: Veith & Comp.
- Fietz, L. (1989): „*Thou, nature, art my goddess*“. *Der Aufklärer als Bösewicht im Drama der Shakespeare-Zeit*. 184 -216. In: Schmidt, J. (Hg.): *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Fleckner, Uwe (1995): *Die Schatzkammern der Mnemosyne*. Dresden: Verlag der Kunst
- Foucault, M. (1978): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. 3. A. Frankfurt/M: Suhrkamp
- Friedrich II (1990): *Brief an d'Alembert vom 3. 4. 1770*. In: Mittenzweig, I. (Hg.): *Friedrich II. von Preußen. Schriften und Briefe*. Leipzig: Reclam
- Gabmayer, Johannes (1999): *Zwischen Diesseits und Jenseits*. Köln: Böhlau
- Gabriel, N.(1992): Überbietung der Aufklärung? *Philosophische Rundschau* 39, 81-97
- Gebattel, Victor Emil von (1980): *Anthropologie der Angst*. 189-203. In: Bräutigam, Walter (Hg.): *Medizinisch-psychologische Anthropologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Glöcker-Walter, M. (1985): *Imago fidelis- Incubus*. 205 -234. In: Reinle, A., Schmutz, Stotz, P. (Hg.): *Variorum munera florum*. Sigmaringen: Thorbecke
- Gould, Josiah B. (1984): The stoic conception of fate. *Journal of the History of Ideas* 45, 17-32
- Groethuysen, B (1989): *Philosophie der Französischen Revolution*. Frankfurt/New York: Campus
- Groß, Angelika (1990): „*La Folie*“. *Wahnsinn und Narrheit im spätmittelalterlichen Text und Bild*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag
- Gross, Walter (1996): *Ein Schwerkranker betet. Psalm 88 als Paradigma*. 101-118. In: Fuchs, Gotthard (Hg.): *Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage*. Frankfurt/M: Josef Knecht
- Gschwind-Gisiger, Ch. (1985): *Die böse Schwägerin*. 211-232. In: Reinle, A., Schmutz, L., Stotz, P. (Hg.): *Variorum munera florum*. Sigmaringen: Thorbecke
- Gurjewitsch, A. J. (2000): *Stumme Zeugen des Mittelalters. Weltbild und Kultur des einfachen Menschen*. Frankfurt/M: Fischer
- Haendler, O. (1965): *Angst*. In: RGG, Bd. 1, 3. A.
- Haerlin, Peter (1973): *Angst*. 90-99. In: Krings, H. & Baumgartner, H. M. & Wild, Chr. (Hg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Bd. 1. München: Kösel
- Hampe, K. (1932): *Das Hochmittelalter*. Berlin: Deutscher Verlag
- Hartmann von Aue (1843, Orig. ca. 1190): *Der arme Heinrich*. G. F. Benecke & K. Lachmann (Hg.), 2. A. Berlin: Reimer
- Hegel, G. W. F. (1991): *Reisetagebuch durch die Berner Oberalpen*. In: Gellert (Hg.): *Frühe Studien und Entwürfe 1787-1800*. Berlin: Akademie-Verlag
- Hegel, G. W. F. (1998): *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. Hegel-Institut (Hg.). Berlin: Talpa
- Hegel, G. W. F. (1998): *Phänomenologie des Geistes*. Hegel-Institut (Hg.). Berlin: Talpa
- Hegel, G. W. F. (1979): *Phänomenologie des Geistes*. Moldenhauer & Michel (Hg.): *Hegel-Werke*, Bd. 3. Frankfurt/M: Suhrkamp

- Heidegger, M. (1972): *Sein und Zeit*. 12. A. Tübingen: Niemeyer
- Heidegger, M. (1962): *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen: Niemeyer
- Heynig, J. G. (1989): *Frieden durch antidespotische Volksaufklärung*. S. 257-267. In: Dietze, A. & W. (Hg.): *Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800*. Leipzig /Weimar: Kiepenheuer
- Hobbes, Thomas (1918): *Grundzüge der Philosophie*. 2. und 3. Teil: Lehre vom Menschen und Bürger. Frischeisen-Köhler (Hg.). Leipzig: Meiner
- Hodel-Hoenes, Sigrid (1991): *Leben und Tod im Alten Ägypten*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Horkheimer, M. (1962): *Zum Begriff der Vernunft*. In: Horkheimer, M. & Adorno, Th.: *Sociologica II. Reden und Vorträge*. Frankfurt/M: Europäische Verlagsanstalt,
- Hümpel, Henri (1994): *Was heißt aufklären? Was ist Aufklärung?* 185-222. Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands 42, 1994
- Jaspers, Karl (1965): *Kleine Schule des philosophischen Denkens*. 2. A. München: Piper
- Jones, E. (1922): *Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens*. Schriften der angewandten Seelenkunde 11
- Jung, Thomas (1991): *Jenseits der Geschichte – Jenseits des Humanen? Zur Kennzeichnung der Gegenwartsmoderne durch J. Baudrillard*. 365-395. In: Müller-Doohm, Stefan (Hg.): *Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart*. Frankfurt/M: Suhrkamp
- Kant, I.: (1968): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Kants Werke, Akademieausgabe VII. Berlin: Walter de Gruyter & Co
- Kant, I. (1977): *Kritik der Urteilskraft*. In: W. Weischedel (Hg.): *Werke*, Bd. 10. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Keller, Hans-Heinrich (1984): *Le climat prétroubadouresque en Aquitaine*. 120-146. In: Krauss, Henning & Rigeer, Dietmar: *Mittelalterstudien*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag
- Kierkegaard, S. (2005): *Der Begriff Angst*. Hamburg: Meiner
- Kierkegaard, S. (1849): *Die Krankheit zum Tode*. Berlin: Nicolai
- Kierkegaard, S. (1850): *Einübung im Christentum*. Berlin: Nicolai
- Kierkegaard, S. (1885): *Entweder - Oder*. Michelsen & Gleiß (Hg.). Leipzig: Fr. Richter
- Körtner, Ulrich H. J. (1989): *Weltzeit, Weltangst und Weltende*. *Theologische Zeitschrift* 45, 32-52
- Krüger, Gerhard (1950): *Martin Heidegger und der Humanismus*. *Theologische Rundschau N.F.* 18, 148-178
- Kuczynski, Jürgen (1991): *Geschichte des Alltags des deutschen Volkes*. Bd. 1. Köln: PapyRossa Verlag
- Künzli, A. (1958): *Die Angst als abendländische Krankheit*. Zürich: Rascher
- Lambert, M. (1991): *Ketzerei im Mittelalter*. Freiburg/Br: Herder
- Lessing, Gotthold E. (1984): *Wie die Alten den Tod gebildet*. Stuttgart: Reclam
- Leubuscher, Rudolf (1850 Nachdruck o. J.): *Wehrwölfe und Tierverwandlungen im Mittelalter. Ein Betrag zur Geschichte der Psychologie*. Allmendingen: Verlag der Melusine
- Lüthi, Kurt (1997): *Prädestinationslehre und Angst. Erwägungen im Grenzbereich zwischen Theologie und Tiefenpsychologie*. *Theologische Zeitschrift* 53, 340-360
- Lütkehaus, Ludger (2003): *Nichts*. 2. A. Frankfurt/M: Zweitausendeins.

- Lukes, St. (1971): The Meanings of „Individualism“. *Journal of the History of Ideas* 32, 45 -63
- Lukrez (1957): *Über die Natur der Dinge*. Diels, H. (Hg.). Berlin: Aufbau-Verlag
- Luther, Martin (1957): *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern*. 358-378. In: Bercherdt, H. H. & Merz, Georg (Hg.): Martin Luther. Ausgewählte Werke. 3. A., Bd. 4. München: Chr. Kaiser
- Mansfeld, Jaap (Hg.) (1987): *Die Vorsokratiker*. Stuttgart: Reclam
- Meister Eckhart (1956): *Predigten und Schriften*. Fr. Heer (Hg.). Frankfurt/M: Fischer
- Meyer-Landrut, Ehrengard (1997): *Fortuna. Die Göttin des Glücks im Wandel der Zeiten*. München & Berlin: Deutscher Kunstverlag
- Mitscherlich, A. (1977): *Neuerliches Nachdenken über Aufklärung*. Frankfurt/M: Campus
- Möhring, Hannes (2000): *Der Weltkaiser der Endzeit*. Stuttgart: Thorbecke
- Monschein, Johanna (1994): *Kinder- und Jugendbücher der Aufklärung*. Salzburg & Wien: Residenz-Verlag
- Müller, Hans-Peter (1977): Sterbende und wiederauferstehende Vegetationsgötter? Eine Skizze. *Theologische Zeitschrift* 53, 74-82
- Müller, M. (1964): *Existenz-Philosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. 3. A. Heidelberg: Kerle
- Nigg, W. (1986): *Das Buch der Ketzer*. Zürich: Diogenes
- Nola, Alfonso di (1997): *Der Teufel. Wesen, Wirkung, Geschichte*. 3. A. München: dtv
- Noll, Peter (1999): *Diktate über Sterben & Tod*. Darin: Die letzten Tage bis zu 9. Oktober 1982 von Rebekka. Noll und Max Frisch. 3. A. München: Piper
- Oexle, Otto Gerhard (1987): *Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter*. 65-118. In: Graus, Fr. (Hg.): Mentalitäten im Mittelalter. Sigmaringen: Thorbecke
- Oppermann, Hans (1977): *Die Antike in Literatur und Kunst der Gegenwart*. 412-467. In: Hans Oppermann (Hg.): Humanismus. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Peinado, Federico Lara (Hg.) (2002): *Libro de los Muertos*. 2. A. Madrid: tecnos
- Rapp, Georg (Hg.) (1863): *Augustinus: Die Bekenntnisse*. 4. A. Stuttgart: S. G. Liesching
- Rossiter, Evelyn (1984): *Die ägyptischen Totenbücher*. Fribourg/Genf: Parkland
- Rinner, Fridrun (1994): *Katharsis durch Leiden: Überlegungen zu Gestalten von Thomas Mann, Lev Tolstoj, Marcel Proust und Albert Camus*. 199- 208. In: Meid, Wolfgang (Hg.): Suffering in literature. Leiden in der Literatur. Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 88. Innsbruck: Verlag des Instituts für Sprachwissenschaft
- Rousseau, J. J. (1924): *Phantasien eines einsamen Wanderers*. Wien: Interterritorialer Verlag „Renaissance“
- Rüssel, Herbert Werner (1942): *Antike Welt und Christentum*. Amsterdam & Leipzig: Pantheon Akademische Verlagsgesellschaft
- Rumrich, John Peter (1985): Milton, Duns Scotus, and the fall of Satan. *Journal of the History of Ideas* 46, 33-49
- Sartre, Jean-Paul (1994): *Skizze einer Theorie der Emotionen*. 255-322. In: ders.: Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I: Die Transzendenz des Ego. Hamburg: rororo
- Sartre, J.-P. (1962): *Das Sein und das Nichts*. 8. A. Hamburg: Rowohlt
- Schlegel, Fr. (1991): *Transzendentalphilosophie*. Hamburg: Meiner

- Schubert, Christoph (1998): *Studien zum Nerobild in der lateinischen Dichtung der Antike*. Stuttgart & Leipzig: Teubner,
- Schweidler, W. (1988): Die Angst und die Kehre. Zur strukturellen Verbindung Heideggers mit Kierkegaard. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 42, 198-221
- Seibt, Ferdinand (1987): *Zu einem neuen Begriff von der Krise des Spätmittelalters*. 218-234. In: ders. *Mittelalter und Gegenwart*. Ausgewählte Aufsätze. Sigmaringen: Thorbecke
- Shahar, S. (1991): *Kindheit im Mittelalter*. München: Artemis & Winkler
- Sousa, Ronald de (1997): *Die Rationalität des Gefühls*. Frankfurt/M: Suhrkamp
- Spinoza, Baruch (1870): *Theologisch-politische Abhandlung*. J. H. von Kirchmann (Hg.). Berlin: L. Heimann
- Spengler, Oswald (1918): *Der Untergang des Abendlandes*. Bd. I, München: o.V.
- Sprandel, Rolf (1991): *Die Seele der Analphabeten im Mittelalter*. 97 -116. In: Jüttemann, G., Sonntag, M., Wulf, Chr. (Hg.): *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Weinheim: Psychologie Verlags Union
- Ströker, E., Janssen, P (1989): *Phänomenologische Philosophie*. Freiburg/München: Alber
- Struve, W. (1949): *Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche*. Freiburg: Symposium I
- Thomasius, Chr. (1968): *Außübung der Vernunft = Lehre*. 1. Aufl. Halle 1691. Nachdruck.. Hildesheim: o.V.
- Tieck, L. (1985): Des Lebens Überfluß. In: Tiecks Werke in 2 Bänden. 2. Bd. Berlin/ Weimar: Aufbau
- Trauzettel, Rolf (1984): Chinesische Reflexionen über Furcht und Angst. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte Chinas im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. *Saeceulum* 31, 307-324
- Vasold, Manfred (1991): *Pest, Not und schwere Plagen*. München: Beck
- von Hentig, H. (1985): *Die Erziehung des Menschengeschlechts. Ein Plädoyer für die Wiederherstellung der Aufklärung*. In ders.: *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung. Eine Veranstaltungsreihe der Akademie der Künste*, Berlin. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand
- Waas, Adolf (1996): *Der Mensch im deutschen Mittelalter*. Wiesbaden: VMA-Verlag
- Wegener, B. (2000): *Vanitas et amor. Zum Werk des Mystikers Heinrich Seuse*. 163-184. In: Frenken, R., Rheinheimer, M.: *Psychohistorie des Erlebens*. Kiel: Oetker-Voges.
- Wolff, P. (Hg.) (1936): *Die Viktoriner: Mystische Schriften*. Wien: Hegner
- Yates, Frances A. (1979): *Die okkulte Philosophie im elisabethanischen Zeitalter*. Amsterdam: Edition Weber

Über den Autor:

Dr. Dr. Bernhard Wegener studierte u. a. katholische und evangelische Theologie, was in einer Promotion bei Gollwitzer in ev. Theologie mündete. Er arbeitete über 35 Jahre als klinischer Psychologe/Psychotherapeut im Allgemeinkrankenhaus in Berlin. Andere Tätigkeiten und Studienabschlüsse führten zu einer Grenzgängerei zwischen verschiedenen Fachgebieten. Über 120 wissenschaftliche Artikel.