

Gottesglaube und seelische Gesundheit.¹⁾

D. Dr. Georg Sigmund.

1. Oft sind Gottesglaube und seelische Gesundheit miteinander in kausale Verbindung gebracht worden; die Formen dieser Verknüpfungsversuche stehen freilich untereinander in seltsamem Widerspruche. Galt früher der Gottesglaube als Zeichen sittlicher Gesundheit und geistigen Adels, weil im sichtbaren Kosmos nur der Mensch zum Gotterkennen und Gott dienen befähigt ist, galt Unglaube dagegen als Ursache seelischer Zerrüttung, so ist in der Neuzeit dem Glauben an einen überweltlichen Gott der Makel des Krankhaften aufgedrückt, Gottesglaube als Sympton einer Neurose aufgefaßt worden.

Scharf und schneidend hat Nietzsche eine Umwertung bisheriger Werte vorgenommen, den Glauben an Gott nicht mehr als grundlegenden sittlichen Wert, sondern als Krankheit bezeichnet. Nach ihm hat der Mensch der vitalen Schwäche, der unfähig war, die diesseitige Welt zu gestalten und damit dem eigenen Leben einen Sinn zu geben, seine krankhaften unerfüllten Sehnsüchte in ein unwirkliches Reich getragen, das sich leicht nach den eigenen Wünschen formen ließ, weil es nicht die harten Widerstände der konkreten Wirklichkeit bot. Religion ist so ein Betäubungsmittel für jene, welche am Leben wie an einer Krankheit leiden. Auf immer geplagte Menschen legt Religion, da sie das Leben mit religiöser Bedeutsamkeit erfüllt, Sonnenglanz, macht ihnen selbst den eigenen Anblick erträglich. Sie wirkt wie eine epikureische Philosophie durch ihre Kunst, auch das Niedrigste in eine höhere Schein-Ordnung der Dinge zu stellen, und erreicht somit ein Genügen an der wirklichen Ordnung, innerhalb deren hart genug zu leben ist. Nietzsche klagt das Christentum an, daß es in seinen Wirkungen geradezu krankmachend sei, da es alles Gesunde, Selbstherrliche, Männliche, Erobernde, alle Instinkte, die dem höchsten und wohlgeratensten Typus „Mensch“ zu eigen seien, verdächtige und durch seine Aszese zerbreche, Unsicherheit, Gewissensnot und Selbstzer-

¹⁾ Der vorliegende Aufsatz gehört ursprünglich als 7. Kapitel in eine *Psychologie des Gottesglaubens*, die bisher nicht erscheinen konnte. D. V.

störung über den Menschen bringe, ja die ganze Liebe zum Irdischen und zur Herrschaft über die Erde in Haß und Knechtschaft verkehre.

Bereits Nietzsche behauptet, daß sexuelle Begehrlichkeit in der „Leidenschaft für Gott“ zu finden sei, eine Begehrlichkeit, „welche schamhaft und unwissend nach einer unio mystica et physica drängt“. In vielen Fällen, meint Nietzsche, erscheint die Leidenschaft für Gott „wunderlich genug als Verkleidung der Pubertät eines Mädchens oder Jünglings; hier und da selbst als Hysterie einer alten Jungfer, auch als deren letzter Ehrgeiz“.¹⁾

Gegenüber dem Menschen der Schwäche, der dem Willen zum Leben Feindschaft angesagt hat, der in Gott das Nichts vergöttlicht — Nietzsche versteigt sich dazu, Gottesglauben und Nihilismus zu identifizieren — verlangt Nietzsche nach dem erlösenden Menschen, der kommen soll, dem Menschen der „großen Gesundheit“, dem Besieger Gottes und des Nichts, dem schöpferischen Geist, „den seine drängende Kraft aus allem Abseits und Jenseits immer wieder wegtreibt“²⁾ zur großen Liebe des Diesseits.

Die große Gesundheit charakterisiert sich bei Nietzsche als vitale Fülle eines überströmenden Lebens- und Kraftgefühles, als dionysischer Orgiasmus, der selbst den Schmerz noch als Stimulans verwendet. In ihm wird der tiefste Instinkt des vitalen Lebens als religiös empfunden, mithin vitale Lebendigkeit zum höchsten Wert erhoben. Dionysisch leben heißt Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen, im Willen zum Leben der eigenen Unerschöpflichkeit froh werden.

Nietzsches Gedanken hat Sigmund Freud³⁾ aufgenommen und sie mit Hilfe seiner Psychoanalyse weiterentwickelt. Ihm ist der Gottesglaube eine bedauerliche aber notwendige Folgeerscheinung der Kultur, die man überwinden muß. Da die Kultur eine allgemeinemenschliche Einrichtung ist, welche die Beziehung der Menschen zueinander und die Verteilung der erreichbaren Güter regelt, schränkt sie notwendig die Triebhaftigkeit des einzelnen ein, fordert von ihm Opfer. Eine Minderheit von Menschen hat der widerstrebenden Mehrheit die Kultur und damit Arbeitszwang und Triebopfer auferlegt. Dieser äußere Zwang ist allmählich verinnerlicht worden, eine besondere seelische Instanz, das Ueber-Ich des Menschen hat die Aufgabe übernommen, die Kulturforderungen an den Menschen zu stellen, sie ihm als göttliche Gebote zu präsentieren. Die der

¹⁾ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. 3. Hauptstück Nr. 50.

²⁾ Derselbe, *Zur Genealogie der Moral*. 2. Abh. Nr. 24.

³⁾ Sigm. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*.² Wien 1928.

Kultur zu bringenden Triebopfer versetzen den erwachsenen Menschen in eine ähnliche Lage der Hilflosigkeit, in der sich einst das Kind seinen Eltern gegenüber sah. Wie das Kind in seiner Gefahrsituation Schutz beim Vater fand, so bildet sich der erwachsene Mensch in analoger Weise ein Traum- und Wunschwesen, dem er Vatercharakter beilegt. Der so gebildete Gott übernimmt die Aufgabe, die Schrecken der Natur zu bannen, mit der Grausamkeit des Schicksals, besonders des Todes zu versöhnen, und Entschädigung für die im Kulturleben gebrachten Opfer in einem erwarteten Jenseits zu verheißen. Vatersehnsucht des erwachsenen Menschen ist also nach Freud Motiv des Gottesglaubens; er ist nicht Endresultat des Denkens, nicht Niederschlag der Erfahrung, sondern Illusion, Erfüllung der stärksten und dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis seiner Stärke ist die Stärke dieser Wünsche. Er erleichtert die Einzelspsyche und nimmt ihr die nie ganz überwundenen Konflikte aus dem Vaterkomplex ab. In der Illusion des Gottesglaubens liegt eine innere Unaufrichtigkeit, die sich der Mensch nicht eingestehen will, ja die religiöse Autorität verbietet ihm sogar, sie sich einzugestehen. Das Nachdenken und Zweifeln am Gottesglauben ist von vornherein untersagt, da der durch unerledigte libidinöse Bedürfnisse erzeugte Gottesglaube sonst ins Wanken geriete. So stellt sich der Gottesglaube Freud als allgemein menschliche Neurose dar, eine unechte Erledigung eines Triebkonfliktes. Freud vergleicht sogar die religiösen Tröstungen mit den Wirkungen eines Narkotikums und stellt die religiösen Ideen in gleiche Linie mit den Wahnideen. Teilt die Individualpsychologie auch in vielem nicht den psychologischen Standpunkt Freuds, so ist sie doch weltanschaulich meist von Nietzsche beeinflußt und sieht ebenfalls im Glauben an einen überweltlichen Gott eine neurotische Lösung des Lebensproblems.¹⁾

Zu der Illusionstheorie Freuds ist an erster Stelle zu bemerken, daß sie in unberechtigter Weise den Rahmen einer psychologischen Erklärung weit überschreitet. Alle psychologischen Analysen befassen sich mit den Akten seelischen Lebens und ihrer Erklärung, gruppieren und ordnen die Erscheinungen in die Grundkategorien seelischen Geschehens ein, führen sie auf letzte unreduzierbare Elemente zurück und decken Zusammenhänge kausaler und teleologischer Art im Seelenleben auf. Auch wenn seelische Akte Bezug nehmen auf wirkliche oder vermeintliche Gegenstände der Außenwelt, so bleibt doch die einzig sachberechtigte Angelegenheit der Psychologie die

¹⁾ S. z. B. *Handbuch der Individualpsychologie* herausg. v. E. Wexberg, 2. Bd. 1926, darin Fr. Schulze-Maizier, *Individualpsychologie u. Religion* 40—55.

Erklärung des tatsächlichen seelischen Lebens, ohne von diesem Aspekt aus Urteile über Existenz oder Nichtexistenz der durch seelische Akte bezielten Objekte zu fällen, es sei denn, daß eine offensichtliche Diskrepanz zwischen der empirischen Welt — über deren Existenz die Psychologie aber auch kein metaphysisches Existentialurteil fällt — und der seelischen Auffassung etwa in Halluzination und Illusion vorliegt. Solche Urteile über die Realexistenz von Dingen bedeuten ein Eintreten in einen völlig anderen Bereich, den Bereich metaphysischer Urteile. Selbst wenn es tatsächlich Fälle gäbe, in denen Gottesglaube aus Uebertragung unerfüllter libidinöser Wünsche entstünde, wäre aus solchem psychologischen Tatbestand ein Schluß auf die metaphysische Geltung oder Nichtgeltung des gewonnenen Gottesgedankens unberechtigt; es würde sich also noch keine Folgerung gegen die objektive Berechtigung des Gottesglaubens daraus ergeben. Denn niemals ist Psychologie kompetent, von ihrem Boden aus die Fragen nach Wahrheit und Wirklichkeit metaphysischer und religiöser Bewußtseinsinhalte zu beantworten. Wenn Freud es dennoch tut, so liegt hier keineswegs ein Ergebnis psychologischer Erkenntnis vor, sondern ein Vorurteil metaphysischer Art, das sich in seine psychologische Erklärung einschleicht. Es ist ein Vorurteil der materialistischen Weltanschauung, in der auch sein ganzes psychologisches System wurzelt.

Eine Widerlegung psychologischer Theorien auf bloß gedankliche Erörterungen hin aufzubauen, ist im allgemeinen recht unfruchtbar. Nur eindeutig geklärtes psychologisches Tatsachenmaterial vermag aus bloßen gedanklichen Möglichkeiten heraus zu sicheren Erkenntnissen zu führen. Aus diesem Grunde soll eine bündige Widerlegung der Freudschen Theorie und die Neudurchforschung des Zusammenhanges von Gottesglauben und seelischer Gesundheit an psychologisch brauchbare Selbstzeugnisse anknüpfen. Auf vier Krankheitsfällen (Ill. Camelli, Alf. Seidel, Aug. Strindberg, L. Tolstoi) soll die weitere Erörterung aufbauen. Daneben tritt ein Beispiel von ausgesprochenem Gesundheitswillen. (M. Sémer.)

In der „Unruhe zu Gott“¹⁾ ringt sich ein Unendlichkeitsstreben zu Gott empor, das aus einer wesentlich tieferen Schicht stammt, als es die der sexuellen Libido ist. Oft spielt beim Zustandekommen des Gottesglaubens nicht nur die Uebertragung depressiver Gefühle keine Rolle, sondern gerade der Gedanke an die Möglichkeit eines

¹⁾ Vgl. dazu meinen Aufsatz *Die Unruhe zu Gott* in: *Theologie und Glaube* 26 (1934). 661—684.

solchen Gottesglaubens aus Schwäche bedeutet eine langdauernde Hemmung, tatsächlich dazu zu gelangen. Beispiele dafür bieten die Selbstzeugnisse von Camelli und Sémer.

Gegen die religiösen Sehnsüchte der „Unruhe zu Gott“ erhebt sich der Stolz, der „dieses Sehnen als eine vom physischen Zustand hervorgebrachte Schwäche“ betrachtet (Camelli).¹⁾ „Werde ich auch einer von denen sein, welche die Religion verachten, solange sie gesund sind, und sich mit ihr versöhnen, wenn sie dem Tode entgegengehen? Nein! Denn der Geist soll stark sein bis zum letzten Augenblicke, und was er in den Tagen der Stärke umfaßt hat, darf er nicht verleugnen in denen des physischen Zerfalls“. Der männliche Stolz empört sich. „Den Neigungen und Regungen der Seele willfahren, scheint fast soviel zu bedeuten, wie auf den Vorzug der Männlichkeit verzichten, sich freiwillig in die Sklaverei begeben, sich selbst verdummen. Der Mann kommt sich selbst als solcher nur vor, wenn er seine gewöhnliche physisch-psychische Konstitution ungeschmälert aufrecht erhält, und nicht nur das, sondern er empfindet eine Lust darin, sie voll und ganz den feindlichen Kräften entgegenzustellen, um sie zu überwinden“. So schlägt Camelli gegen den Stachel, der ihn zu Gott treibt, aus, er wütet gegen das aufkeimende religiöse Gefühl. Während er sich früher eine gewisse Hochachtung vor der Religion bewahrt hatte, ergibt er sich gerade in der Zeit, in der er eigentlich auf dem Wege zum Glauben ist, einem Haß gegen die Religion und unterläßt keine Gelegenheit, seine Verachtung zu zeigen. Die Auflehnung gegen die inneren Regungen treiben ihn dazu, sich selbst eine Wiederkehr der eigenen Kräfte vorzutauschen und noch einmal für die Interessen der bereits verlassenen Partei einzutreten. Nach dem völligen Zusammenbruch der Kräfte erholt er sich freilich nur langsam unter der Wirkung einer gewissen Hoffnung auf die Lösung der inneren Schwierigkeiten, aber doch noch, bevor er zum Gottesglauben kommt.

Auch bei Madeleine Sémer²⁾ ist es nicht weibliche Schwäche, die sie zum Gottesglauben führt. Der Wille zur Selbstvervollkommnung, zur harmonischen Fülle des Lebens, zur großen Gesundheit ist bei ihr so vorherrschend, daß auch sie vor der „Schwäche“ zurückschreckt, die nach dem Versagen im eigenen Leben zu einem transzendenten Wesen flieht. Es kommen zwar über sie Zustände innerer Schwäche:

¹⁾ Illemo Camelli, *Bekenntnisse eines Sozialisten*, deutsch v. C. Müller. 2—3. Freiburg i. Br. 1922, 103.

²⁾ Felix Klein, *Madeleine Sémer 1874—1921*, übersetzt von R. Guardini. Mainz 1929.

in denen sie merkt, wie die Seele einen Halt im Gottesglauben und in der Kirche erstrebt. Aber es ist bezeichnend für ihre gesunde Haltung, daß sie erst das Leben meistert, sich erst aus den Depressionen wieder in eine glückliche, leichte, ungehemmte Lebensatmosphäre emporarbeitet, ehe sie sich mit dem Gottesglauben auseinandersetzt. Eingehende Studien vom Materialismus über Bergson bis zu christlichen Denkern werden für sie die Brücke aus der wiedergewonnenen seelischen Harmonie — deren dauernde Gefährdung durch drohende sittliche Unsicherheit erkannt ist —, über sich selbst hinauszuschreiten zu Gott. Auch hier sind die wesentlichen Faktoren beim Zustandekommen des Gottesglaubens die aus der Tiefe aufbrechenden geistigen Tendenzen und die geistige Erkenntnis der eigenen Kontingenz. Dafür fehlt freilich einer Richtung, die ganz im Materialismus aufgeht, die geflissentlich die tiefsten Bedürfnisse des Menschen, die geistigen, vor allem die metaphysisch-religiösen Bedürfnisse übersieht, jedes Verständnis. Ihr war es vorbehalten, Gottesglaube als Produkt der Libido und als Symptom einer seelischen Erkrankung aufzufassen.

Eben wegen ihrer naturalistisch-materialistischen Grundeinstellung ist die psychoanalytische Erklärung des Seelenlebens grundsätzlich unbefriedigend. Bereits die Grundauffassung vom Wesen der Person ist unrichtig. Nach Freud ist das Seelenleben Produkt der Triebe, seine Erklärung eine rein kausale Zurückführung auf Triebquanten. Wie die Physik von Energie und Energieumsetzungen redet, so nimmt die Psychoanalyse eine psychische Energie an, die grundsätzlich meßbar ist, auch wenn es bisher nicht gelungen ist. Dadurch, daß psychische Energiemengen an diskreten Elementen haftend gedacht werden, wird das Seelenleben atomisiert, die übergreifende Einheit und Ganzheit aufgehoben, es fehlt ein einheitlicher Träger, eine Person, ein Ich als Kraftzentrum, das selbsttätig in das Seelenleben eingreifen, von sich aus neue psychische Reihen beginnen kann. Eine kausale Erklärung des Seelenlebens ist nicht völlig zu verwerfen, für eine gewisse Schicht seelischen Lebens ist sie ohne Zweifel angebracht; ihr Grundfehler aber besteht darin, daß sie sich für die endgültige Erklärungsweise auch der geistigen Erscheinungen hält. Das kausale Erklären muß durch ein teleologisches Verstehen, das allein der geistigen Persönlichkeit des Menschen gerecht wird, übergreifen werden.

Der psychoanalytische Versuch — so ist abschließend zu sagen —, Gottesglaube und seelische Gesundheit miteinander in kausale Verbindung zu bringen, ist als verfehlt abzulehnen. Eine neue Untersuchung kann in keiner Weise von Ergebnissen der Psychoanalyse

ausgehen, um darauf aufzubauen. Es ist vielmehr die ganze Frage erneut aufzuwerfen und von Grund auf zu prüfen.

2. Wenn seelische Erscheinungen als gesund oder krank gewertet werden, dann müßte man zuerst versuchen, den Maßstab von Gesundheit und Krankheit eindeutig zu bestimmen. Eine klare, allseitig befriedigende Grenze zwischen gesundem und krankem Zustand zu ziehen, ist jedoch bislang weder der Psychologie noch der Psychopathologie gelungen. Es wird immer noch mit mehr oder minder unscharf abgegrenzten Begriffen, die aus dem vorwissenschaftlichen Erkennen des Alltags stammen, gearbeitet. Der Mediziner befaßt sich nur mit einzelnen konkreten Erkrankungen, aber nicht mit dem Allgemeinbegriff der Erkrankung überhaupt. In seiner Allgemeinen Psychopathologie sagt K. Jaspers: „Wir legen hier keinen Wert auf einen scharfen Begriff der seelischen Krankheit und überlassen uns unserem Gefühl und vor allem dem Gebrauch der bisherigen Arbeitsteilung bei der Auswahl des Stoffes“.¹⁾ Ja, Jaspers ist sogar der Ansicht, daß es einen Begriff des „Kranken überhaupt“ in seiner Allgemeinheit und Einheitlichkeit gar nicht gebe. Demgegenüber ist doch daran festzuhalten, daß es zwar eine „allgemeine Krankheit“ nicht gibt, es aber doch einen Allgemeinbegriff der Krankheit geben muß, der das Charakteristische jeder Krankheit zum Ausdruck bringt. Rein formal läßt sich der Krankheitsbegriff vom Gesundheitsbegriff her gewinnen. Der Begriff der Gesundheit ist eine teleologische Normidee, die der Normidee des Organismus sinngemäß zu entnehmen ist. Der Mensch ist ein psycho-physischer Organismus, dem letztlich eine objektiv gültige Idee der eigenen Entfaltung und Vollendung zugeordnet ist. Eben die normgemäße Entfaltung und das normgemäße Funktionieren dürfte als Gesundheit zu bezeichnen sein, Abweichungen dagegen von der Norm als Krankheit. Nun ist freilich nicht schon jede Abweichung krankhaft. Wo hier die Grenzen abzustecken sind, ist schwer zu sagen. Jedenfalls werden Normabweichungen, die das Leben merklich behindern, subjektiv als Krankheiten empfunden. Hierbei spielen subjektive Empfänglichkeit und Empfindlichkeit eine große Rolle; mancher leidet unter einer Abweichung schwer, die ein anderer nicht ernstlicher Beachtung für wert hält. Deshalb läßt sich das subjektive Krankheitsurteil nicht als Maßstab verwenden. Hinzu kommt, daß der Arzt manchen, der sich völlig gesund glaubt, als fraglos krank anspricht. Letzteres gilt vor allem auf dem Gebiete der psychischen Erkrankungen.

Um das Maß des Gesunden festzustellen, führt man gern den Begriff des Durchschnitts ein. Solange aber nicht umfassende exakte

¹⁾ Karl Jaspers, *Allgem. Psychopathologie* ². Berlin 1923, 3.

statistische Untersuchungen angestellt werden, bleibt dieser Begriff ein vager. Er kann auch nicht Maß von Gesundheit und Krankheit sein, da der Fall einer allgemeinen Erkrankung nicht bloß denkbar, sondern auch tatsächlich ist. Bestimmte der Durchschnitt Gesundheit und Krankheit, dann müßte die Zahncaries als das Durchschnittliche für gesund gelten, was von der Medizin durchaus bestritten wird. Gerade hier zeigt es sich, daß im Gesundheitsbegriff nicht ein bloßer Durchschnittsbegriff, sondern die Idee von einem zielgemäßen Funktionieren des Organismus enthalten ist. Bei dieser Sachlage kann auch unser Krankheitsbegriff kein endgültig starr festgelegter sein, er bleibt in gewissem Ausmaß einer subjektiven gefühlsmäßigen Wägung überantwortet, wobei freilich das subjektive Krankheitsurteil und die deutliche Abweichung von der Norm zu berücksichtigen sind.

Vom gesunden Verhalten heben sich die eigentlichen Geisteskrankheiten, die schweren Psychosen, am eindeutigsten ab. Zu diesen Psychosen gehört das Spaltirresein (Schizophrenie), das manisch-depressive Irresein, Paralyse, Paranoia, Epilepsie, Altersblödsinn und Alkoholwahnsinn. Zwischen den eigentlichen Psychosen und dem gesunden Zustand steht die große Gruppe der Psychopathien und Neurosen. Psychopathie ist kein einheitlicher Begriff; vielmehr werden eine Gruppe von Abweichungen von der Norm, soweit sie das Leben in der Gesellschaft nicht unmöglich machen, als Psychopathien zusammengefaßt. Oft leiden Psychopathen an verwandten Anomalien wie Geisteskranke, jedoch in geringerem Maße. Es befinden sich unter ihnen Paranoide, Schizoide, latente Epileptiker, Zyklothyme usw. Während man unter Psychopathien vor allem konstitutionelle Anomalien versteht, betrachtet man als Neurosen mehr seelische Fehlentwicklungen. Im übrigen ist auch hier die Scheidung keine klare.

Beginnen wir mit der Sichtung der angezogenen Fälle. In der Krise, die Tolstoi in seiner „Beicht“ schildert, leidet er an einer Zwangsneurose; zwanghafte Impulse drängen zum Selbstmord, verschwinden aber wieder mit der Gewinnung des Gottesglaubens. Im Zustand heftiger innerer Unruhe erleidet Camelli eine bis ins Körperliche hinübergreifende Erkrankung, deren Zusammenhang mit der „Unruhe zu Gott“ er selbst erkennt. Strindbergs Leben weist eine Periode psychotischer Krankheit auf; nach dem Bericht der Tagebücher gesundet er durch wiedererwachte religiöse Kräfte; in späterem Rückblick auf seine Vergangenheit bringt Strindberg wiederholt seine Krankheit in kausale Verbindung mit seinem Unglauben. Umgekehrt betont Sémer immer entschieden und stark den Willen zu seelischer

Gesundheit; als Anhängerin Nietzsches hat sie „die große Gesundheit“ zum Ideal; im Gegensatz zu Nietzsche ist ihr diese „große Gesundheit“ nicht unerreichbares Ziel der Sehnsucht, sondern Wirklichkeit. Eben das bewußte Festhalten an innerer Harmonie und Gesundheit führt sie in seiner Konsequenz zum Gottesglauben, worin sie ein Maximum von Harmonie erlebt.

Bereits dieser flüchtige Ueberblick über das empirische Material läßt vermuten, daß Gottesglaube zur seelischen Gesundung, Unglaube dagegen zur seelischen Erkrankung führen kann. Es wird also eine kausale Beziehung zwischen dem Gottesglauben als psychischem Verhalten und dem Gesundheitszustand angenommen.

Die Medizin der vergangenen Zeit, die durch Virchows Zellulärpathologie charakterisiert ist, hatte wenigstens als Arbeitshypothese den Grundsatz aufgestellt, daß jede Erkrankung auf anatomische Veränderung von Körperorganen, letztlich auf Veränderung von Zellen, zurückzuführen sei. Deshalb war man vielfach der Ansicht, daß alle Erkrankungen, selbst wenn sie sich im psychischen Verhalten äußerten, körperlich bedingt seien. Da nun bei manchen Erkrankungen sich solche anatomischen Veränderungen nicht nachweisen ließen, kam man zu dem zunächst durchaus negativen Begriff der funktionellen, d. h. nicht organischen Krankheiten. Viele solcher Krankheiten, die man vorläufig aus Mangel an ätiologischer Einsicht funktionelle genannt hatte, wurden von der fortschreitenden Forschung als organische erkannt. Bei anderen jedoch hat die ätiologische Klärung gezeigt, daß nicht krankhafte organische Veränderungen die Entstehungsursache abgeben, sondern die Ursachen primär auf seelischem Gebiete liegen. Diese Erkenntnis hat zu dem Begriff der psychogenen Erkrankung geführt.

Es steht heute außer Frage, daß es psychogene Erkrankungen gibt. Ihre Symptome können sich im Psychischen und im Somatischen äußern. Heftige Gemüterschütterungen, wie Angst, können Erkrankungen der endokrinen Blutdrüsen zur Folge haben, etwa die Basedowsche Krankheit hervorrufen. Wie die Krankheit psychisch entstanden ist, läßt sie sich psychisch heilen. Im Verlauf einer seelischen Krankenbehandlung, die das Gemüts- und Willensleben einer tiefgreifenden Korrektur unterzieht, kann auch das Blutdrüsen-system sich verändern, vergrößerte Schilddrüsen können die normale Gestalt wieder erreichen, sogar eine teilweise verzögerte sexuelle Entwicklung kann in einer verspäteten Pubertät nachgeholt werden (Kapp).¹⁾ Im

¹⁾ Walter Kapp, *Die biolog. u. psych. Grundlagen der Angst* in: Bergmann, Religion u. Seelenleiden. Bd. 7. 1932. 79.

allgemeinen ist anzunehmen, daß eine seelische Erschütterung nur indirekt auf dem Umwege über eine körperliche Insuffizienz, etwa ein geschädigtes Organ oder eine Bruchstelle der Konstitution, die Krankheit verursachen kann.

Wenn kausale Zusammenhänge von Gottesglaube und seelischer Gesundheit untersucht werden sollen, läßt sich apriori ein Schema der verschiedenen Möglichkeiten eines solchen Zusammenhanges aufstellen. Es kann einmal als das Primäre, das Verursachende der seelische Gesundheitszustand angesehen werden und dementsprechend Glaube oder Unglaube als Wirkung, Symptom oder Ausdruck des Gesundheitszustandes aufgefaßt werden. Nietzsche und Freud vertreten diesen Standpunkt, nach ihnen ist Gottesglaube Symptom und Ausdruck einer falschen Lebenshaltung, Unglaube dagegen das Zeichen gesunder Lebensbejahung. Wenn der Gesundheitszustand als das Primäre gilt, dann bleibt auch die umgekehrte Möglichkeit noch offen, Glauben als Zeichen einer gesunden Haltung, Unglauben als Folge einer Erkrankung anzusehen.

Wird aber die innere Haltung des Glaubens als das Erste gesetzt, dann können als Folgen des richtigen Verhaltens Gesundheit oder Krankheit resultieren. Auch hier entstehen wieder die beiden kontradiktorischen Möglichkeiten, aus Glauben Gesundheit oder aus Unglauben Krankheit folgen zu lassen mit dem entsprechenden negativen Kehr Bild von Unglaube als Quelle der Gesundheit bzw. der Krankheit.

Unser Material legt als Arbeitshypothese die Annahme nahe, daß die psychische Haltung, Glaube und Unglaube, das Primäre ist, weiterhin daß Unglaube krankmachend, Glaube gesundmachend wirkt. An Hand empirischer Einzeltatsachen soll eine Klärung und Entscheidung versucht werden.

Wenn Gesundheit, entsprechend unserer früheren Ueberlegung, das normgemäße Funktionieren des psycho-physischen menschlichen Organismus ist, dann kann sie unmöglich das Ergebnis eines einzelnen Momentes sein, dafür aber die Harmonie aller lebendigen Kräfte. Mithin kann Gottesglaube nur eine der mittragenden Ursachen seelischer Gesundheit sein, die auch bei vorhandenem Gottesglauben durch andere Ursachen gestört werden kann. Einer positiven Erörterung der Frage nach den Zusammenhängen von Gottesglaube und seelischer Gesundheit stehen also wegen der Unübersichtlichkeit der vielen, die Gesundheit bedingenden Faktoren bedeutende Schwierigkeiten entgegen. Wesentlich leichter dagegen ist es, das negative Gegenbild zu erörtern. *Malum ex quovis defectu*. Durch einen einzigen störenden Faktor kann eine Erkrankung hervorgerufen werden, so daß hier viel eher

eine kausale Beziehung zwischen Krankheitserscheinung und der bewirkenden Ursache aufgedeckt werden kann. So soll in der Untersuchung des Ganzen die Erörterung einer Verursachung seelischer Erkrankung durch Unglaube im Vordergrund stehen; sie wird an die vier genannten Krankheitsfälle anknüpfen. Demgegenüber weist allein die Gestalt Madeleine Sémers deutlich erkennbare Zusammenhänge des positiven Bildes, also zwischen Gottesglaube und seelischer Gesundheit, auf.

Bei der Analyse der „Unruhe zu Gott“ ergaben sich zwei klar geschiedene Typen, denen letztlich zwei charakteristische Grundhaltungen überhaupt zugrunde liegen. Der geschlossenen Haltung Grundrichtung ist reflexiv, geht auf das eigene Ich, dessen Lebenssinn und seine Vollendung; wohingegen der geöffnete Typ auf das Außerich gerichtet ist, sich vor allem in der Auseinandersetzung mit der Welt der Objekte selbst entwickelt. Nach diesem Gesichtspunkt lassen sich auch die angeführten Krankheitsgeschichten in zwei Gruppen fassen. Die geschlossene Haltung liegt deutlich bei Tolstoi und bei Alfred Seidel vor; die offene Haltung dagegen in den beiden anderen Krankheitsfällen, bei Camelli und Strindberg, die deshalb zusammengehören und die zweite Gruppe bilden.

In seinen Bekenntnissen berichtet Tolstoi über sich von Erscheinungen, die zu den Obsessionen zählen. Sie stehen in engstem Zusammenhang mit der erwachten „Unruhe zu Gott“. Beachtlich ist zunächst die Schilderung der Situation, in der die Obsession auftritt. Tolstoi steht auf der Höhe seines Lebens, er ist noch nicht 50 Jahre alt. Ihm war — wie er selbst sagt — von allen Seiten das geworden, was man ein vollkommenes Glück nennt. „Ich hatte“, so schreibt er, „eine gute Frau, die mich liebte, und die ich liebte, liebe Kinder, ein großes Besitztum, das ohne Mühe meinerseits wuchs und sich vergrößerte. Ich war geachtet von nahen Freunden und Bekannten, mehr als je zuvor, wurde von Fremden mit Lob überschüttet und konnte ohne besondere Selbsttäuschung sagen, mein Name sei berühmt. Zudem war ich nicht nur nicht gestört oder geistig krank — im Gegenteil, ich erfreute mich einer geistigen und körperlichen Kraft, wie ich sie selten bei meinen Altersgenossen gefunden habe: körperlich konnte ich beim Mähen mit den Bauern um die Wette arbeiten; geistig konnte ich 8—10 Stunden ununterbrochen tätig sein, ohne die geringsten Folgen solcher Anstrengung zu spüren.“ (33 f.)¹⁾

¹⁾ Zahlen beziehen sich auf: L. Tolstoi, *Meine Beichte*, hsg. v. Löwenfeld. Jena 1922.

Diese Situationsschilderung ist für das Verständnis der folgenden Neurose sehr wichtig. Denn es ergibt sich daraus, daß irgendwelche verdrängten Affekte nicht ihre Ursache gewesen sein können, weder unerfüllte libidinöse Bedürfnisse im Sinne Freuds, noch auch Geltungs- und Machtstreben als Kompensation von Minderwertigkeitskomplexen im Sinne Adlers. In beider Hinsicht hat das Leben eine volle Befriedigung gebracht. Es ergeben sich auch schließlich keinerlei Anzeichen für eine körperliche Insuffizienz.

In dieser Lage überkam Tolstoi „ein förmlicher Stillstand“ seines Lebens, er verlor das Gleichgewicht und verfiel in Schwermut. Er selbst empfindet die folgenden Erscheinungen als Krankheit und Leiden. „Es erging mir, wie es jedem ergeht, der an einem inneren Leiden erkrankt. Erst erscheinen geringfügige Anzeichen einer Unpäßlichkeit, der der Kranke keine Aufmerksamkeit schenkt, dann wiederholen sich diese Anzeichen immer häufiger und häufiger und fließen zu einem zeitlich unteilbaren Leiden zusammen. Das Leiden wächst, und der Kranke hat kaum Zeit, sich zu besinnen, da erkennt er schon, daß das, was er für eine Unpäßlichkeit gehalten hat, das ist, was ihm das Bedeutungsvollste in der Welt ist — der Tod“ (29 f.). Es liegt etwas vor, woran Tolstoi leidet. Dieses „Woran“ ist seiner freien Bestimmung entzogen, es wächst unabhängig und gegen seinen Willen aus bloßer Unpäßlichkeit zu einer eigentlichen Erkrankung, sogar mit der drohenden Aussicht des Todes. Es liegt nicht bloß ein Zustand intellektueller Unklarheit vor, unter dem man zwar auch leidet, den man aber nicht für krankhaft hält, selbst wenn er lange andauert und das Unbefriedigtsein groß ist. Eine solche Unbefriedigtheit ist — für gewöhnlich jedenfalls — eine durchaus normale Erscheinung, auch eine als normal empfundene Erscheinung als Folge eines ungelösten Problems.

Die Beschreibung des eigentlich krankhaften Leidens überlassen wir am besten Tolstoi selbst. „Eine unüberwindliche Macht trieb mich, auf irgend eine Art mich vom Leben zu befreien. Ich kann nicht sagen, daß ich mich habe töten wollen. Die Macht, die mich trieb, das Leben zu lassen, war stärker, wuchtiger, umfassender, als das Wollen. Es war eine Kraft, dem früheren Triebe zum Leben ähnlich, nur in umgekehrter Richtung. Ich strebte mit allen Kräften fort vom Leben. Der Gedanke an Selbstmord kam mir ebenso natürlich, wie mir früher die Gedanken an die Verbesserung meines Lebens gekommen waren. Dieser Gedanke war so verlockend, daß ich allerlei Kunstgriffe gegen mich selbst anwenden mußte, um ihn nicht voreilig zur Ausführung zu bringen Ja, ich, ein glücklicher

Mensch, verbarg damals jede Schnur, damit ich mich nicht an der Querleiste zwischen den Schränken in meinem eigenen Zimmer erhänge“ (32 f.).

Das Charakteristische der Erscheinung liegt darin, daß die Impulse zum Selbstmord von einer anonymen Macht ausgehen, dem Ich aufgezwungen werden. Denn das persönliche Ich identifiziert sich keineswegs mit den Selbstmordgedanken. Es liegt keine persönliche Hinneigung zum Selbstmord vor wie bei gewissen Pessimisten, die mit dem Gedanken an den Selbstmord als etwas Interessantem spielen. Tolstoi strebt nicht wie manche Kranke zum Selbstmord, bei denen die Umgebung Mühe hat, tatsächliche Selbstmorde zu verhindern. Mithin liegt also auch keine eigentliche Wahnidee vor, die immer eine persönlich vertretene überwertige Idee ist. Im Gegenteil, die Persönlichkeit bleibt durchaus intakt, stellt sich selbst kritisch zu den Zwangsimpulsen.

Eben die Tatsache, daß die Impulse nicht vom eigenen Willen, sondern von einem eigenartigen Gegenpol des persönlichen Willens ausgehen, von einem Drange, der die Stärke des Lebenstriebes besitzt, stempelt Tolstois Leiden zu einer Zwangsneurose. Da man nicht von einer eigentlichen krankhaften Veränderung der ganzen Persönlichkeit sprechen kann, vielmehr die dauernde klare Einsicht in das Krankhafte des Zustandes gewahrt bleibt, kommt eine eigentliche Psychose, etwa das Zwangsirresein, hier nicht in Frage. Es kann sich nur um eine funktionelle Störung handeln, um eine Neurose, die durch Aufdeckung der störenden Ursache zu beseitigen ist.

Tolstoi hält die Zwangsimpulse zunächst für fremdartig, unvernünftig, sinnlos, sucht sie abzuschütteln. Aber gegen die Stimme der Vernunft drängen sie sich ihm auf, er kann schließlich nichts anderes, als ständig an sie denken. Sie lassen sich nicht abschütteln, werden vielmehr stärker und schließlich unwiderstehlich. Psychopathologisch betrachtet haben die Zwangsimpulse als Symptome eines inneren Leidens zu gelten, dessen Ursache Tolstoi anfänglich verborgen ist. Bei Neurosen sind Symptome nicht bloß kausal bedingt durch die tiefsitzende Krankheitsursache, wie etwa eine körperliche Schädigung (Beinbruch) durch eine Affekthandlung hervorgerufen sein kann. Es besteht nicht bloß ein äußerer ursächlicher Zusammenhang; sondern Neurosensymptome sind für gewöhnlich wesentlich mehr, sie sind „Ausdruck“, Symbol der eigentlichen inneren Störung. Es liegt auch hier die sinnvolle Beziehung des Zeichencharakters von Symptom zu Ursache vor. Tolstoi selbst ahnt den Zusammenhang und deckt auch endlich die eigentliche Ursache der neurotischen Erscheinung auf.

Die eigentliche letzte Ursache der Zwangsneurose ist die Angst, das Entsetzen vor der Sinnlosigkeit des Lebens. In seinen Bekenntnissen heißt es: „Um mich von diesem Entsetzen zu befreien, wollte ich mich töten. Ich empfand Entsetzen vor dem, was meiner wartete; ich wußte, daß dieses Entsetzen entsetzlicher war, als die Lage selber, aber ich war nicht imstande, das Ende geduldig abzuwarten. So überzeugend auch der Gedanke war, daß, ob nun ein Gefäß im Herzen zerreißt oder sonst etwas zerspringt, alles einmal endet — ich konnte nicht geduldig das Ende abwarten. Das Entsetzen vor der Finsternis war zu groß, und ich wollte mich, je schneller, je besser, durch eine Schlinge oder eine Kugel von ihm befreien. Das Gefühl trieb mich übermächtig zum Selbstmord“ (40 f.).

In der Frage nach dem Sinn des Lebens stellt sich der Geist selbst in Frage. So notwendig wie der Mensch sein eigenes Dasein zu behaupten sucht, so notwendig sucht der Geist nach der Bedingung seiner Existenz. Er kann nur in Sinnvollem, im Sinn leben. Ist er ganz erwacht, so stellt er die Frage nach dem Sinn an das ganze Leben, zwingt dem Menschen mit Unerbittlichkeit diese Frage auf, derart, daß eine negative Antwort, die Annahme der Sinnlosigkeit des Lebens und der Welt, eben diesen Geist aufhebt, ihm das Leben unmöglich macht. Wird das Leben als völlig sinn- und geistlos angesehen, so ist der einzig sinnvolle Akt, der dem Menschen noch bleibt, eben die Aufhebung des Lebens, sinnvoll nur deshalb, weil er die Sinnlosigkeit des Lebens dadurch tilgt, daß er das Leben selbst vernichtet. So drängt der Geist Tolstoi zu einem sofortigen gewaltsamen Ende, es wird ihm unmöglich, geduldig das Ende von allem, das — wie er meint — der Tod ist, abzuwarten.

Der Inhalt des Zwangsimpulses ist somit etwas durchaus Sinnvolles. Vielfach hat man gemeint, daß der eigentliche Zwang gerade dadurch charakterisiert sei, daß der Inhalt „grundlos, sinnlos, unverständlich oder relativ unverständlich“ (Jaspers)¹⁾ sei. Diese Behauptung trifft für den vorliegenden Fall nicht zu, Tolstoi selbst hält seine Zwangsimpulse nicht für völlig widersinnig und schlecht begründet, im Gegenteil, er sieht in ihnen die letzte Konsequenz der Annahme einer absoluten Sinnlosigkeit.

Daß es bei Tolstoi nicht zum Selbstmord kommt, liegt daran, daß er nicht in den Zustand eines absoluten Nihilismus gerät. In einem solchen wäre die Aufhebung des Lebens die einzig mögliche Konsequenz gewesen. Im geheimen glaubt Tolstoi noch an die Möglichkeit und Tatsächlichkeit des Lebenssinnes. Deshalb kommt es

¹⁾ Jaspers, *Allg. Psychopathologie* 70.

zu den sekundären Zwangshandlungen, daß er nach diesem Sinn wie ein Verzweifelnder in allen Wissenschaften, in den Philosophien und dem religiösen Glauben der Völker sucht. Wer aber sucht, hat noch nicht den Glauben an den Sinn aufgegeben, hält ihn nicht für unmöglich; im Gegenteil, nur auf Grund der Annahme eines Sinnes überhaupt wird das Suchen selbst möglich und verständlich. Eben durch diesen nicht ausrottbaren Glauben an den Lebenssinn wird Tolstoi vor der letzten Konsequenz seines Nihilismus bewahrt. Je mehr sich aber der relative Nihilismus dem absoluten nähert, desto bedeutungsloser werden auch die Hemmungen moralischer und religiöser Art, die wegen ihrer Hemmkraft der widerstreitende Gegenpol der zwanghaften Antriebe sind, wodurch erst das eigentliche Bild des Zwanges zustandekommt. Findet der ursprünglich wegen der sittlichen Einstellung als verwerflich empfundene Antrieb keinen Widerstand mehr, so liegt es nahe, daß das Ich, das bisher dem Impuls widerstrebte, nun sich innerlich mit ihm eint, und die Tat vollbracht wird. In diesem Falle wird aus dem Zwang Versuchung, wobei das Ich sich zu einer triebhaften Handlung hingezogen fühlt, gegen welche Neigung es aufstehen muß.

Es gibt keine Lebensbejahung um jeden Preis, ebensowenig wie es eine Lebensverneinung um jeden Preis gibt. Beides geschieht nur aus dem Willen zum Sinn heraus. Wenn die Welt und darin das eigene Leben sinnvoll erscheint, wird es bejaht. Erscheint aber die Möglichkeit zu einem sinnvollen Leben verschlossen, so wird es unwert, gelebt zu werden; das Leben wird verneint und vernichtet. So kann der Mensch nur durch den Sinn als Geist leben. Einen vollendeten Willen zum Nichts kann es kaum geben. Es gibt immer nur einen relativen Nihilismus, in dessen Verlängerung der absolute liegt. Denn selbst noch der Nihilismus, der zur Vernichtung des eigenen Lebens führt, will das letztlich Sinnvolle: die destructio destructionis, wie sich Alfred Seidel ausdrückt. Jaspers sagt: „Die Einsicht in den Nihilismus als solchen führt — sofern Ernst dabei ist — zum Selbstmord.“¹⁾ Diese Konsequenz erscheint nur selten, weil meist nur ein relativer Nihilismus vorliegt, der an gewissen Dingen noch einen festen Halt findet, ohne freilich einen durchgängigen Lebenssinn zu finden. Auch er erscheint in seiner reaktiven Auswirkung im Menschen als Verzweiflung.

Erst im Gottesglauben findet der Mensch eine durchgängige Bejahung des Lebens- und Weltsinnes. Solange noch ein sinn- und

¹⁾ Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin 1919, 259.

augenloses Fatum in der Welt herrscht, solange noch die Möglichkeit besteht, einen blinden Dämon für die Weltgestaltung verantwortlich zu machen (Tolstoi), bleibt immer noch ein Rest von Sinnlosigkeit und Verzweiflung, und damit die drohende Nähe des völligen Skeptizismus. Erst wenn der Sinn des eigenen Lebens und der Welt in einer absoluten persönlichen Intelligenz gesichert ist und damit überhaupt das Entscheidende in der ganzen Welt geworden ist, schwindet der letzte Rest von Lebensverneinung. So ist letzten Endes der Gottesglaube in seiner echten Gestaltung absolute Bejahung des Lebenssinnes und damit des Lebens selbst. Aller Nihilismus vom relativen bis zum absoluten wirkt zerstörend auf den Lebenssinn und schließlich auch auf das Leben selbst.

Den Weg zum Gottesglauben und damit zur Gesundung bahnt sich Tolstoi langsam. Rückblickend erkennt er an, daß der geheime Glaube an den Lebenssinn ihn vom Selbstmord zurückhielt. „Jetzt sehe ich: wenn ich mich damals nicht tötete, so hatte das seinen Grund in einer dunklen Ahnung von der Unrichtigkeit meiner Gedanken. So überzeugend und unwiderleglich mir der Gang meiner Gedanken und der Gedanken der Weisen war, der uns zur Anerkennung der Sinnlosigkeit des Lebens geführt hat, so war doch in mir ein leiser Zweifel an der Richtigkeit meiner Anschauung geblieben“ (71). Mit dem wiedererstehenden Gottesglauben, der die Lösung der Sinnfrage bietet, überwindet Tolstoi auch die Neurose, der Zwang verschwindet. Die Gesundung geschieht nicht plötzlich und unvermittelt, sondern „unmerklich kehrt die Kraft des Lebens zurück“ (110).

Wenn wir die Form der Neurose, unter der Tolstoi leidet, kurz „Sinneurose“ nennen, so ist festzustellen, daß die herrschende Psychologie und Psychotherapie eine solche als eigene Form im allgemeinen nicht anerkennt. Wohl hat sich die Ueberzeugung durchgesetzt, daß Neurosen funktionelle Störungen sind, psychisch verursacht und deshalb auch psychisch zu behandeln sind. Die Freudsche Psychoanalyse und die Adlersche Individualpsychologie stellen die bisherigen beiden Versuche psychologischer Neurosenklärung dar; beider Rahmen versagt aber völlig für das ganz anders gelagerte Phänomen der Sinneurose. Auf Grund seiner ausgedehnten Praxis hat C. G. Jung anerkannt, daß das Schema der beiden Schulen bei weitem nicht für alle Neurosenfälle ausreicht, daß sie im Gegenteil sehr oft beide versagen. In seinen Vorträgen, die er unter dem Titel *Seelenprobleme der Gegenwart* herausgegeben hat, deutet er auf das durchaus Neuartige der Sinneurose hin, die sich nicht als eine Verkleidung eines

Komplexes im Freudschen oder Adlerschen Sinne fassen läßt. Etwa ein Drittel seiner Fälle, teilt er mit, leidet überhaupt an keiner klinisch bestimmbar Neurose, sondern an der Sinn- und Gegenstandslosigkeit ihres Lebens. „Ich habe nichts dagegen, wenn man dies als allgemeine Neurose unserer Zeit bezeichnen sollte“. ¹⁾ Da es sich doch unzweifelhaft um eine echte seelische Erkrankung handelt, scheint es richtig, von einer wirklichen Sinneurose zu sprechen.

Zugleich ist es Jungs Beobachtung nicht entgangen, daß vielfach Menschen an dieser Sinneurose leiden, die die Höhe ihres Lebens überschritten haben. In den Jahren nach 40 macht der Mensch vielfach depressive Perioden durch, in denen die Frage nach dem eigenen Lebenssinn im Vordergrund steht. Es ist, als ob der Mensch in diesem Alter irgendwie stecken bliebe und ratlos nach neuen Möglichkeiten suche. Bei Frauen beginnen die neurotischen Schwierigkeiten in der Regel früher als bei Männern.

Es ist verständlich zu machen, daß nach der Lebenswende Depressionen mit neuem Sinnsuchen auftreten. In der ersten Lebenshälfte entfaltet der Mensch seine wachsenden Kräfte, das Leben liegt vor ihm, erwartungsvoll ist sein innerer Blick darauf gerichtet. In dieser Periode sind zudem für gewöhnlich alle Kräfte von der Aufgabe, sich eine soziale Existenz zu erkämpfen, absorbiert. Im Dienst dieser Aufgabe ist der Mensch gezwungen, seine Natur zu formen, die für den Lebensberuf notwendigen Kräfte zu wecken und einseitig auszubilden, dafür andere Möglichkeiten des eigenen Wesens verkümmern zu lassen. Auf der Höhe des Lebens hat der Mensch dieses Ziel erreicht, er befindet sich zumeist in unbestrittenem Besitz einer sozialen Existenz, in dem gesellschaftlichen Rahmen einer selbstgegründeten Familie und, was besonders zu beachten ist, im Besitz einer festen Routine der Berufsausübung. Es schwinden mithin auf der Höhe des Lebens die Ziele, die bis dahin die schöpferische Entwicklung in Gang gehalten haben. Dafür tritt umgekehrt langsam das Bewußtsein in den Vordergrund, daß das Leben nun nichts Neues mehr bieten kann, im Gegenteil, die Bahn bergab geht und — wenn auch in einer gewissen verschleierten Ferne — der Tod in Sicht steht. Damit ist die seelische Situation eine völlig veränderte geworden. Die Selbstverständlichkeit der bisherigen Lebenslage wird mehr und mehr aufgehoben, dafür drängt sich die Frage nach dem Sinn und den Zielen für das weitere Leben notwendig auf. So lassen sich die Depressionen im fünften Lebensjahrzehnt durchaus verstehen, auch

¹⁾ C. G. Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart*. Zürich 1932, 96.

Tolstois soeben behandelte Sinneurose. Möglicherweise spielt auch der physiologische Prozeß des beginnenden Absteigens von der Lebenshöhe eine Rolle bei der Auslösung der Depressionen.

Trotz alledem ist das Auftreten der Sinneurose nicht auf die Zeit nach der Lebenswende beschränkt, wie es C. G. Jung anzunehmen scheint. Im Gegenteil zeigt die puberale Entwicklung des Intellektuellen eine ganz analoge Erscheinung. Der geistig erwachte und jugendliche Mensch sucht vielfach mit noch heftigerer Leidenschaftlichkeit nach dem Lebenssinn; der Nihilismus mit dem drohenden Gespenst des Selbstmordes ist das häufig beobachtete Durchgangsstadium des intellektuell geweckten Menschen. Im übrigen ist das Auftreten der Sinnproblematik nicht an eine oder zwei Zeiten des Lebens gebunden; ihr Auftreten wird in gewissen Zeiten nur begünstigt, ist aber nicht auf sie beschränkt. Der bald zu besprechende Fall von A. Seidel ließe sich allenfalls als Erscheinung einer verlängerten Pubertät auffassen; aber es ist durchaus nicht nötig, ihn in diesen allzu engen Rahmen zu spannen, da er eine allgemein menschliche Erscheinung darstellt.

Tastend sucht Jung nach Wegen, die Sinneurose zu heilen. Sein psychotherapeutisches Ziel ist, beim Kranken neue schöpferische Kräfte, die aus dem Unbewußten aufsteigen, zu entbinden. An Hand von Träumen des Patienten glaubt er Spuren aufdecken zu können, die auf begrabene Entwicklungsmöglichkeiten der Persönlichkeit hindeuten. Dabei läßt er seine Patienten die Trauminhalte malerisch wiedergeben, um auch auf diese Weise unbekannte schöpferische Kräfte freizulegen. Die bei der Wiedergabe von Träumen aufsteigenden Einfälle, weiterverarbeitet durch die Phantasie, sollen Fingerzeige für den weiteren Lebensweg bieten. Jung ist sich selbst bewußt, daß diese Methode nur etwas Provisorisches ist, ein Mittel, sich aus einer fatalen Verlegenheit zu helfen. Denn klar und deutlich steht die Sinnfrage des eigenen Lebens im Vordergrund. Sie kann durch Jungs Methode nicht gelöst werden. Wohl lassen sich durch seine Methode Hinweise auf unerschöpfte Möglichkeiten gewinnen, die dem Leben wieder einen „vorläufigen“ Sinn für eine gewisse Wegstrecke geben. Manchmal mag damit die Neurose vorläufig behoben sein. Aber meist tritt die Sinnfrage viel radikaler auf, als daß sie sich dadurch erledigen ließe. Sie fragt nach dem einheitlichen Sinn des ganzen Lebens derart, daß ohne ihre Beantwortung restlos alles entwertet erscheint und von einer positiven Antwort die Möglichkeit des weiteren Lebens überhaupt abhängt. Jung fühlt auch, daß eine klare Antwort auf die klar gestellte Frage notwendig ist und daß eigentlich nur die Religion sie bieten könne. Da aber philosophische Beweise

für die Unsterblichkeit der Seele und das Jenseits seiner Meinung nach zu den philosophischen Unmöglichkeiten zählen, kann man von dem gebildeten Teil der Menschheit solchen Glauben nicht mehr verlangen. Dennoch ist er von der hygienischen Nützlichkeit der Zielgedanken überzeugt, die die Religionen dem Menschen bieten. „Ich finde alle Religionen mit einem überweltlichen Ziel äußerst vernünftig, vom Standpunkt einer seelischen Hygiene aus gesehen.“ „Es wäre vom seelenärztlichen Standpunkt aus gut, wenn wir denken könnten, daß der Tod nur ein Uebergang sei, ein Teil eines unbekannt großen und langen Lebensprozesses“. ¹⁾ Psychotherapeutische Bemühungen um die Sinneurose können an dem Kernpunkt der Erkrankung nicht vorüber gehen, wenn sie sich nicht selbst von vornherein zur Unfruchtbarkeit verurteilen wollen.

¹⁾ Jung, *Seelenprobleme*. 272.

(Fortsetzung folgt.)