

Nur eines wird sich vielleicht verallgemeinernd als eine Art geschichtsphilosophischer Reflexion heute schon aussprechen lassen: nachdem unter der Ägide des Liberalismus das 19. Jahrhundert allzu hemmungslos dem ökonomischen Kosmopolitismus gehuldigt und die notwendige Autarkie der Volkswirtschaften mit dem wahren Begriff der Volkswirtschaft selber über Bord geworfen, schlägt seit dem Weltkriege das Pendel nach der entgegengesetzten Seite hin aus. Wie wir auf allen Gebieten des Lebens, namentlich des gesellschaftlichen Lebens, heute einen Pseudo- und Neo-Konservatismus und bis ins Pathologische und Massenpsychotische gehenden wilden Antiliberalismus erleben, — so auch auf dem Gebiete der Wirtschaft, insbesondere der staatlichen Wirtschaftspolitik, die seit dem Kriege sich nicht genug tun konnte in Verwüstung und Zerrüttung der Weltwirtschaft mit dem Erfolg jener Weltkrise, die die Probe aufs Exempel macht. 25 Millionen Arbeitslose büßen für das, was politischer Unverstand an der Wirtschaft gesündigt hat. Geradezu als Verhängnis aber muß es betrachtet werden, daß man jetzt nicht so sehr aus der Not eine Tugend, sondern aus dem Wahnwitz Theorie und System machen will. Das ist die schicksalhafte Bedeutung des heutigen Autarkiestreits! Auch hier ist es ein Begriff aus dem Lehrgebäude der traditionellen aristotelisch-thomistischen, der „christlichen“ Gesellschafts- und Wirtschaftslehre, den Kreise, die weltanschaulich uns denkbarst fern stehen wie „Tat“-Kreis und Kreml, auf ihren Schild erheben, übertreibend verzerren — und gegen uns in den Kampf führen. Da obliegt uns — genau so, wie es vor Jahresfrist an dieser Stelle ausgeführt wurde bezüglich des berufsständischen Gedankens⁸ —, unser Gedankengut für uns in Anspruch zu nehmen, seinem Mißbrauch zu wehren; das aber geschieht nur dadurch, daß wir selbst dafür eintreten, seinen wahren Sinngehalt klarstellen und dessen rechte Anwendung zeigen.

Arzt und Priester

Von Alexander Willwoll S. J.

Religion und Heilkunst begegnen sich auf den Lebenswegen und den Leidenswegen vieler Menschen. Darum scheint es fast selbstverständlich und ist wohl uralte Überzeugung, daß auch die Boten beider, der Priester und der Arzt, oft zusammengehören, daß sie — ein jeder des andern Aufgabe und Arbeit achtend — einander im Dienste der Menschen ergänzen und fördern können und sollen¹.

unbedingten Freihandel und für die bedingte Berechtigung des Zollschatzes uns entscheiden. Die vollkommene Autarkie ist aber gewiß nicht die hochschutzzollgerüstete oder die unter den hermetischen Abschluß des Außenhandelsmonopols gelegte, sondern diejenige, die in der frischen Zugluft weltwirtschaftlichen Wettbewerbs sich zu behaupten vermag, die aus innerer Stärke freihändlerische Autarkie.

⁸ Vgl. diese Zeitschrift 122 (1931/32), 36 ff.: „Um den berufsständischen Gedanken; zur Enzyklika „Quadragesimo anno“.“

¹ In diese Richtung weist auch die vortreffliche Studie „Religion und seelische Gesundheit“ von G. Bichlmair S. J. Wien 1931.

Katholische Moralthologen haben mit Recht seit vielen hundert Jahren gemahnt, man dürfe die Taten eines Menschen, sein Antwortgeben auf Lebensforderungen und Schicksal, nicht nur abstrakt-objektiv würdigen, losgelöst von den Verwurzelungen der Tat in dem Ganzen eines persönlichen Seelenlebens, in dem Nachwirken seiner Vergangenheit, in dem Vorauswirken der erhofften oder gefürchteten Zukunft. In den moraltheologischen Abhandlungen „de principiis“ wird die Verbindung der „objektiven“ Betrachtungsweise mit der „subjektiven“, der psychologischen und gegebenenfalls der psychopathologischen, ausdrücklich gelehrt. Zwar wollen diese Abhandlungen nur das allgemein Grundsätzliche herausarbeiten, nicht der unübersehbaren und ewig wechselnden Fülle des konkreten Seelenlebens bis in seine letzten Verästelungen nachspüren. Dennoch bieten sie nicht selten in anspruchsloser, knappster Fassung Perlen lebensnaher und feinsinniger Beobachtung seelischer Zusammenhänge — wenigstens dem, der hinter schlichten Worten und Lehrsätzen den reichen Gehalt zu sehen vermag. So etwa in den Hinweisen auf die Bedeutung von Erregungszuständen und Depressionen, von Lebensmut und Entmutigung, von Geborgenheitsbewußtsein und Angst usw.

Mehr auf das Einzelne gehend, haben dann Medizin und Theologie vereint am Ausbau der Pastoralmedizin gearbeitet. Seitdem in der Entwurzelung und Unausgeglichenheit modernen Lebens das Heer der Psychopathen immer mehr wuchs und gleichzeitig glücklicherweise die „psychotherapeutische Bewegung“ erstarkte, wurde insbesondere eine engere Fühlungnahme von Pastoral und Psychotherapie immer eindringlicher gewünscht. Von hoher Warte aus, — natürlich ohne sich mit den einander widerstrebenden Einzeltendenzen zu „identifizieren“ — haben die Kardinäle von München und Breslau im Namen der deutschen Bischofskonferenzen von Freising und Fulda das Prinzip fruchtbarer Zusammenarbeit lobend anerkannt und dabei betont, daß auch in der Ausbildung der Priester die Behandlung der „Randfragen“ zwischen Moralthologie und Psychotherapie ihren berechtigten Platz habe². Seit 1925 sammelt der katholische Akademikerverband jedes Jahr Berufserzieher, Mediziner und Theologen zu gemeinsamer Aussprache über die Wechselwirkungen zwischen religiösem Leben und seelischer Entwicklung. Die Buchreihe „Religion und Seelenleiden“ bietet Einblick in die Ziele und Arbeitsweisen dieser verdienstvollen Tagungen.

Ähnlichen Zielen dient u. a. die vom evangelischen Pastor Schweitzer herausgegebene Schriftenreihe „Arzt und Seelsorger“. Auf dem „allgemeinen ärztlichen Kongreß für Psychotherapie“ in Bad Nauheim sprachen 1927 C. Haeblerlin und E. Specht über „Das religiöse Erlebnis in der Psychotherapie“ und über „Ärztliche und geistliche Seelsorge“; und für den folgenden Kongreß waren drei Redner eingeladen worden, vom ärztlichen Standpunkt aus über das Thema „Religion und Psychotherapie“ zu sprechen. Da und dort verriet sich wohl, z. B. in der Scheu vor dogmatisch klarer Religion, die weit verbreitete Unvertrautheit mit dem innern Sinn

² Vgl. „Religion und Seelenleiden“ VI (Augsburg 1931) 9 f.

und der befreienden Kraft katholischer Glaubenslehre und katholischer Lebenseinstellung. Aber man konnte damals doch aus allen Referaten ernststen Willen zum Sichverstehen und Sichfördern heraushören³.

I.

Daß die Überzeugung vom Werte solchen Sichfindens und Sichergänzens allgemein lebendig sei, kann man aber ganz gewiß nicht sagen. Nicht immer sind es gerade grundsätzliche Bedenken, die zu frostiger Zurückhaltung führen; oft liegen nur der zufälligen Situation entsprechende, rascher zu behebende vor. Vielleicht war der religiös eingestellte Therapeut durch allzu apodiktisches Aburteilen befremdet. Oder es dünkte ihn eigenartig, wenn aus seinen Werken und aus seinem Wirken sozusagen nur Mißverständenes, vielleicht auch Mißverständliches oder in der Isolierung Angreifbares aus dem Sinnverband gelöst und für die Zwecke rein negativer Polemik wirkungsvoll zusammengestellt wurde. Vielleicht muß der Seelsorger klagen, wie ungläubige Mediziner oft — nicht immer! — im Priester so eine Art Überträger seelischer Bazillen vermuten, den man nur mit Vorsicht in die Nähe des Kranken lassen darf. Dazu mag das Bewußtsein kommen, daß jahrhundertealte Erfahrung eben doch in vielem klarer sieht als jeweils neueste Theorie; ins Extrem gesteigert, kann solches Bewußtsein natürlich auch zu allzu starrer Ablehnung neuer oder neu formulierter Gedankengänge verleiten. Endlich ist, Gott sei tausend Dank, die Scheu lebendig gegen entnervenden „Pan-Pathologismus“. Sie wehrt sich gegen die im Schrifttum sich breitmachende Sucht, alles Große und Gesunde und vor allem das Religiöse solange ätzend zu „analysieren“, und zu zerreden, bis es ins Schema irgend einer Krankheitsform sich hineinfügt, bis es als ganz besonders raffiniert neurotisch und als Wurzel oder Frucht seelischer Krankheit erscheint.

Es fehlt ja leider auch nicht an Vertretern der Psychotherapie, die das Religiöse grundsätzlich auf das erbittertste ablehnen, die in religiösem Leben eine ernste Gefahr, um nicht zu sagen „die große Gefahr“ für eine urwüchsig gesunde seelische Entwicklung sehen. Autoritäten befürworten diese mißtrauisch-feindliche Einstellung und, was minder unbedenklich ist: Tatsachen scheinen sie zu rechtfertigen.

Vor wenigen Jahren schrieb bekanntlich der Fürst der Psychoanalyse als Ergebnis seiner Lebensarbeit ein Büchlein gegen die Religion als die verhängnisvolle, die immer neue Neurosen gebärende „Illusion“. Gewiß, man konnte mit Recht darauf hinweisen, daß der geistige Gehalt des Büchleins für irgendwie selbständig denkende Leser weder überraschend neu noch gar tief sei. (Auf dem Höhepunkt eines der letzten Kapitel klingt das bekannte Liedchen: „Den Himmel überlassen wir den Engeln und den

³ Bedauerlicherweise läßt sich nicht von allen späteren Kongreßreden das gleiche sagen. Auf dem V. Kongreß für Psychotherapie (Baden-Baden 1930) glaubte W. Stekel in einem großen Referat über die „Psychologie der Zwangskrankheiten“ wiederholt oberflächlich über die „veraltete Moral“ absprechen zu sollen — als ob das Elend des Moral- und Kulturkraches aus der Moralforderung und nicht aus dem Abfall von ihr sich herleitete.

Spatzen.“ Auch die „Göttin Vernunft“ aus Voltaires Zeiten tritt auf, diesmal als „unser Gott Logos“.) Aber es ist immerhin der geistige Führer einer großen Schule, der hier die innerste Richtung und Geistesart seines Schaffens enthüllt, der es als die „einzige Absicht“ seines Büchleins erklärt, auf die „Notwendigkeit dieses Fortschrittes“, d. h. der Lösung aus dem „Infantilismus“ religiöser Seelenhaltung, „aufmerksam zu machen“.

Bei der Individualpsychologie trat zunächst in den Vordergrund die so überaus wertvolle und segensreiche Forderung, daß man den „entmutigten“ Neurotiker zu schlicht selbstlosem Gemeinschaftssinn „ermutige“ und befreie. Diese Forderung ließ sich sehr wohl durch eine sichere „Metaphysik der Werte“ unterbauen. Der „Wille zur Gemeinschaft“ mußte dann aufleuchten als einer der am allertiefsten in der Menschennatur und in der objektiven Weltordnung verankerten Werte, wenn auch nicht als der souveräne und der einzige. Soweit man auf solche Unterbauung verzichtete, — wie es meistens und in maßgebendem Schrifttum geschah — blieb nur eine zweite Art theoretischer Begründung des Gemeinschaftsideals: Verabsolutierung, eine Art Vergötzung der Gemeinschaft, die nur noch auf dem Nützlichkeitsprinzip aufgebaut blieb. Da lag es dann allerdings nahe, im Streben nach dem Metaphysischen, nach Seele, Religion, Gott nur Lebensflucht und Quelle vielfacher „Neurose“ zu finden.

Das Mißtrauen gegen das Religiöse, zumal gegen dogmatische Religiosität, mochte in der älteren Religionspsychologie des 19. Jahrhunderts eine gewisse Stütze finden. Von ihren drei Richtungen befaßte sich die früheste, die amerikanische, besonders eingehend mit religiösen Ausnahme-Erlebnissen, die wie plötzlich die Seele überflutende Gefühlskatarakte anmuten, mit bestimmten „Bekehrungserlebnissen“. Die französische Religionspsychologie studierte anfangs das religiöse „Phänomen“ mit Vorliebe an kranken Menschen. Was Wunder, wenn das Kranke und Abnorme mit dem Wesentlichen des religiösen Erlebens verwechselt wurde! Der Positivismus, der nun einmal Denk- und Lebensform des ausgehenden 19. Jahrhunderts war — wie er es heute noch vielfach ist — pflegte den Negativismus, das Sichverschließen, die billige „Ignoramus-et-ignorabimus“-Stimmung gegenüber allem Metaphysischen, Transzendenten, Jenseitigen. Solcher seelischer Grundhaltung konnte es nur entsprechen, wenn religiöses Erlebnis als etwas erschien, was zur gesunden, freien seelischen Selbstgestaltung sich nicht recht fügte, als eine Hemmung für Leben und Gesundheit.

Nun kann man zwar Autoritäten gegenüber sich immer wieder des alten „nullius in verba magistri“ erinnern. Aber mahnen nicht auch die Tatsachen, ja das Wesen des Religiösen, im Interesse seelischer Gesundheit zu skeptischer Zurückhaltung gegenüber religiösem Erlebnis? In der sehr dankenswerten und keineswegs einseitig panpathologistischen „Einführung in die Religionspsychopathologie“ zeigt der Münchener Psychiater Kurt Schneider, in welch mannigfachen Variationen religiöses Denken und Fühlen in das Gesamtbild seelischer Krankheitsbilder eingewoben ist. Allerdings, Schneider selbst weist mit Recht nachdrücklich darauf hin, daß es sich eben um Menschen handelt, deren religiöses Seelenleben von der Krankheit des ganzen Geistes miterfaßt wurde, so daß aus ihrer Krankheit

keine Schlüsse gegen die Religiosität an und für sich gezogen werden können. Aber stoßen wir nicht auch im Alltag unter den „Frommen“ sooft auf seltsame Verschlingungen von intensiver Religiosität und seelischer Fehlentwicklung? Auf Verkrampfung in seelische Angsthaltung, auf Skrupelhaftigkeit und Pharisäismus, auf religiöse Erlebnissucht und Kokettieren mit „Mystik“, auf Stumpfheit und Kratzigkeit gegenüber den Mitmenschen, auf Flucht vor den Forderungen der Gemeinschaft und Sichverlieren in innere Selbstüberhebung und Aburteilen über alle andern? Und weiter: berichten nicht alte Heiligenlegenden von Zügen, die uns heute eher als neurotisch vorkommen? Und wenn solche Züge nicht historisch oder aus besserer Kenntnis der Umstände anders zu würdigen sind, liegt es nicht im Wesenskern des Religiösen und seiner Jenseitseinstellung, daß es die frohe, hingebende Fruchtbarkeit für das Diesseitswirken unterbinde? Muß nicht naturgemäß die Lehre von der Ungewißheit des doch so notwendigen „Heiles der Seele“ diese Seele immer wieder in die ewige Angst hinein-jagen, die wiederum Ursprung von tausend neurotischen Haltungen ist? Ist es endlich nicht seltsam, wenn einzelne Züge, die wir bei Mystikern bewundern, sich bei Hysterischen wiederfinden?

Sollten also nicht doch zwischen Religiosität und seelischer Gesundheit unlösliche Widersprüche bestehen, oder mindestens Religiosität und seelische Fehlentwicklung aufs engste ineinander verflochten sein?

II.

Wenn dem so wäre, dann müßte sich die seelische Haltung um so neurotischer, verkrampfter, lebensuntüchtiger gestalten, je intensiver das Religiöse eine Seele beherrscht, je reicher es sich in ihr entfaltet. Das krankste Seelenleben wäre also das der großen Heiligen. In der Tat kehren ja auch von Zeit zu Zeit immer die Versuche wieder, ihr Seelenleben irgendwie in die Kategorie „Hysterie“ oder in eine ähnliche hineinzupressen, zumal wenn es auffallende, gar mystische Züge aufweist. An und für sich wäre gewiß nichts Widersprechendes darin zu sehen, daß ein Mensch neurotische oder auch hysterische „Dispositionen“, „Neigungen“ hätte und doch ernst nach selbstloser Treue und Heiligkeit strebte. Das gesuchte Pikante aber liegt in der Gleichsetzung von Mystik, ja von Heiligkeit, und seelischem Kranksein. Vor einiger Zeit hat nun ein Pariser Forscher wieder die mehrmals behandelte Frage aufgeworfen, ob und inwieweit sich engere Beziehungen zwischen krankhafter Anlage und mystischem Innenleben z. B. bei der hl. Theresia von Avila nachweisen lassen. Das umfangreiche Werk⁴ fordert vom Leser einigen Aufwand an Geduld. Der Verfasser macht mit umständlicher Behaglichkeit an tausend Dingen unnötig halt. Aber auch allem Wichtigen geht er sorgfältig nach. Ist Theresias eigenartiges Wirken und Innenleben Frucht „neuropathischer Anlage“? Ist diese Anlage nur die Wurzel ihrer mystischen Erlebnisse, nicht aber ihrer Wirksamkeit? Oder handelt es sich um gelegentliche nervöse Schwächezustände, die keineswegs bestimmend einfließen, weder in ihr Wirken noch in ihr

⁴ Pierre Quercy, *L'hallucination*. 2 Bde. Paris 1930.

verborgenes mystisches Leben? Lassen sich bei ihr chronische Hysterie oder echt hysterische Einzelzustände nachweisen? Ist sie krankhaft suggestibel? Leidet sie an krankhaftem Passivismus? Namentlich in der religiösen Haltung gegenüber Gott? Ist sie gebannt an Ideen, die sich einmal in sie festgebohrt haben? Lassen ihre ekstatisch-visionären Erlebnisse sich als Krankheitsfälle betrachten? Verraten ihre Zustände gefühlsmäßiger Gottferne und Trockenheit oder ihre besondern Gotterlebnisse pathologische Grundlagen? — Wer mit dem Leben und den Schriften Theresias einigermaßen vertraut ist, wird über das Ergebnis Quercys nicht überrascht sein: Wirken und Innenleben Theresias lassen sich in die Schablone des seelisch Krankhaften nicht einzwängen, sie sind kernhaft gesund.

Moderne Religionspsychologie sieht im religiösen Erlebnis und in der religiösen Seelenhaltung nicht mehr irgend ein Sichauswachsen und Wuchern eines blind Gefühlsmäßigen, sondern ein Sichaufschließen des ganzen innern Menschen, in seiner letzten Tiefe und in seiner ganzen Seele, für Gott als seinen höchsten und nächsten, als seinen unendlichen und doch realsten Überwert aller Werte. Es bleibt Girgensohns und Gruehns Verdienst, die Forschung dahin geführt zu haben. Solche Seelenhaltung aber ist seelischer Gesundheit ihrem innersten Wesen nach nicht nur nicht zuwider, sondern höchst angepaßt. Ist ein Seelenleben doch nur dann „gesund“ zu nennen, wenn es sich gemäß der seinem Wesen entsprechenden, ihm immanenten Zielstrebigkeit einheitlich und ganzheitlich in innerer Bereicherung und zu äußerer Fruchtbarkeit entfaltet. Solange also noch die Zerspaltenheit unseres Wertstrebens oder des Trieblebens auf tausenderlei Einzelziele hin Kennzeichen eines Seelenlebens ist, wird man von vollendeter Gesundheit kaum sprechen können, weil keine der Hierarchie der objektiven Werte entsprechende „Hierarchie“ unseres Wertstrebens in der Seele sich auswirkt.

Es wäre gewiß verfehlt, das Religiöse schlechthin nach seinem „Gesundheitswert“ zu würdigen oder in der seelischen Hygiene seine eigentliche Aufgabe zu sehen; die liegt anderswo. Darum wird auch nie der Priester den Arzt ersetzen, wo der Arzt eingreifen muß, und nie der Arzt den Priester. Wohl aber war es sehr berechtigt, als von ärztlicher Seite aus auf Psychotherapeutenkongressen eine gewisse „Konvergenz“ von Pflege des Religiösen und des Hygienischen aufgewiesen wurde. So, wohl am eindringlichsten, von Allers, so von Haeberlin, so von Künckel. Haeberlin sprach über jenen weiteren Blick aus größerer Distanz, den der religiös eingestellte Mensch für die Einzelschicksale des Lebens gewinne. Er wies darauf hin, wie im religiösen Leben diese Schicksale von höherer Warte aus als sinnvolle Teile in einem sinnvollen Ganzen erscheinen. Das mutet an wie eine psychotherapeutische Auswertung der sooft als Unnatur verurteilten „Indifferenz-Betrachtung“ im Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola. Es wäre überhaupt eine reizvolle Aufgabe, im einzelnen darzutun, wie die im „Exerzitienbuch“ erstrebte Seelenhaltung und empfohlene Seelenschulung nicht nur heutigem „Schulwissen“ über die Struktur des religiösen Erlebens, sondern auch den heutigen Forderungen seelischer Hygiene vorausgeeilt sind. Man hat den „Exerzitien“ erlebnisfeindlichen

religiösen Rationalismus vorgeworfen. Mit Recht, wenn es Rationalismus ist, sein Leben nicht auf Erlebniskultus und Gefühlssturm aufzubauen, sondern — soweit es vom Menschen abhängt — auf Einsicht. Man wähnte, daß die zu Grunde liegende Lehre von der Bedingtheit und Ungewißheit des notwendigen Heiles naturgemäß zur Angstverkrampfung und damit zur neurotischen Haltung führe. Und doch ist es gerade die eigenartige Verbindung von Gewißheit und Ungewißheit, die alles Gesunde, Starke, Sichere in der Seele aufruft und zur allseitigen Entfaltung der seelischen Kräfte leitet. Zu solcher gesunden allseitigen und einheitlichen Zielstrebigkeit des Seelenlebens ist ja ein geschlossenes System großer „Motive“, großer Werte unentbehrlich. Und weiter bedarf man dabei eines ruhigen Wissens um die sichere Realisierbarkeit dieser Werte, denn sonst können wir sie nicht ernsthaft wollen. Und endlich bedürfen wir auch des Bewußtseins, daß das Aufleuchten dieser Wertwelt zugleich ein unbedingter Aufruf zu selbstlos treuer Diensthingabe der ganzen Seele an sie ist. Das Wissen um die Geborgenheit höchsten Wertstrebens in der Treue Gottes und das Wissen um den fordernden Ernst des Aufrufes zur „Mitwirkung“, zum „Jasagen“ zu Gott und zur objektiven Abstufung der „Werte“, beide finden in den Exerzitien ihre feste Verankerung. Lindworsky hat die „Macht der Exerzitien zum Aufwecken und Gesundhalten der Seele“ in seiner klaren Weise analysiert an Hand des Gesamtsystems der „Betrachtungen“ im Exerzitienbuch. Man könnte denselben Gedanken an der Struktur zumal der entscheidendsten Einzelbetrachtungen, an der Vielgestaltigkeit der Betrachtungsweisen, die sich an den ganzen Menschen wenden, um im ganzen Menschen die „hierarchische Einheit des Wertstrebens“ zu sichern, an den Betrachtungshilfen in den „Additionen“ und „Annotationen“, an den verschiedenen „Regulae“ des Exerzitienbuches weiterführen. Alles dient der „Entkrampfung der Seele aus der Ichzentriertheit“, der Hinführung zur „ganzheitlichen Betätigung“ der Seele gemäß ihrer naturhaften, immanenten Zielstrebigkeit, — wofern die Exerzitien verstanden und in die Tat umgesetzt werden.

Breiteren Kreisen hat Karl Weinzierl vor kurzem ein kostbares und leicht verständliches Schriftchen⁵ geschenkt über die Werte religiöser Selbsterziehung für die Gesundung der Seele. Er spricht darin nicht sosehr von den schweren psychopathischen Störungen, bei denen der Arzt unbedingt eingreifen muß, sondern mehr von jenen leichteren „Hemmungen“, derentwegen man gewöhnlich nicht gerade den Arzt bemüht, und die doch so vielen Menschen recht viel zu tragen geben und sie gar leicht „asozial“ und tatlos machen. Der Verfasser schöpft aus dem Schatze ererbten Wissens und persönlich erworbener Erfahrung und verwertet Gedanken und Formulierungen neuer Therapie zu positivem Aufbau — statt nur zu negativer Kritik. So erzieht er den „Neurotiker“ zu jener echten „Sachlichkeit“, in der das „Joch des Herrn“ ihn aus der seelischen Verkrampfung zum Frieden und zur dienenden Tatkraft für andere führt.

Und wie steht es um die seelische Gesundheit des Menschen, der das

⁵ Nervenstreik? (36 S.) München 1932, Huber. M —.30.

religiöse Heimathaus der Seele nicht mehr kennen will und in die Religionsfeindschaft hinausgewandert ist? Kann man wirklich sagen, solche Menschen seien meistens die „Neurose-Freien“? Sicher ist jedenfalls dies: die Zahl der Psychopathen und Neurotischen ist ungemein groß geworden in der Gegenwart, in der das „moderne Leben“ größtenteils nicht auf ruhiger Einsicht in die Hierarchie der objektiven Werte und in die entsprechende Rangordnung der subjektiven Wertschätzungen ruht, sondern auf pragmatistischer Grundlage und damit — trotz allem Reden von Gemeinschaft — auf der Ichzentriertheit aufgebaut ist. Die Rangordnung der Werte und damit den innern Sinn der Dunkelheiten des Lebens zu sehen, ist der Masse und vielleicht den meisten Führern nicht gegönnt. Daher ist wohl bei allem mutigen Getue „eine vielleicht nie dagewesene Lebensangst der unheimliche Begleiter der modernen Menschen“ (Jaspers). Wo Psychotherapie eine vornehme Aufgabe darin sieht, die letzten Grundlagen einheitlicher Lebensgestaltung, die Einsicht in die objektive Wertabstufung und in die Relativität alles dessen, was außer dem transzendenten Gott liegt, scheinbar wenigstens zu zersetzen, da wirkt sie ganz gewiß nicht für einheitliche und gesunde Lebensentfaltung.

Es wäre stets eine Umkehr der natürlichen Ordnung, wollte der Seelsorger ohne ärztliche Schulung den Arzt ersetzen oder umgekehrt der Arzt den Seelsorger. Aber vielleicht ist es mehr als früher ein Ruf der Stunde, daß beide einander zu verstehen suchen, daß sie zum Wohl der ihnen Anvertrauten an der Hinführung modernen Seelenlebens zu zielklarer Einheitlichkeit und vertrauendem Mute einig zusammenwirken.

Eschatologische Musik

Von Georg Straßenberger S. J.

Es gibt Zeiten, die eine besondere Vorliebe für den Gedankenkreis der „Letzten Dinge“, des Weltendes und Weltgerichts, zeigen. Eine solche Zeit war das beginnende 17. Jahrhundert, wo von den Schatten der politischen Geschichte auch das künstlerische Schaffen nicht unberührt blieb. Rubens' gewaltige Gerichtsszenen entstammen jener Zeit. Ein bedeutendes musikalisches Gegenstück dazu bildet Giacomo Carissimis „Iudicium extremum“, ein lebensvolles, echt barock gestaltetes Oratorium, das sich ganz vom polyphonen Madrigalstil freimacht und durch seine dramatische Gegenüberstellung von Chorgruppen, durch seine melodische ausdrucksvolle Textbehandlung, die ganz aus dem Geist der Sprache erwachsen ist, den Ehrennamen seines Meisters als „Händel des 17. Jahrhunderts“ rechtfertigt¹. Das Werk ist gefaßt als Vision eines alttestamentlichen Propheten über das Jüngste Gericht und war seiner unmittelbaren Wirkung auf die Zeitgenossen sicher: wie Carissimis sämtliche geistliche Oratorien, war es nicht für den Konzertsaal bestimmt — den man in un-

¹ Handschrift in der Stadtbibliothek Hamburg, größere Zitate bei Robert Haas, Die Musik des Barocks, in: Handbuch der Musikwissenschaft, hrsg. von Bücken (Wildpark-Potsdam), 153/54.