

GEORG SIEGMUND

Sein oder Nichtsein

Das Problem
des Selbstmords

PAULINUS-VERLAG · TRIER

„Camus stellte einmal folgende Behauptung auf: ‚Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord.‘ Aber es handelt sich dabei gar nicht bloß um ein philosophisches Problem. Es hat auch eine sehr tiefgründige geschichtliche, psychologische, soziologische, moralische und religiöse Dimension. Und man darf ohne weiteres hinzufügen: Obwohl die Frage nach dem Selbstmord in die innerste Existenz des menschlichen Daseins trifft, hat sie in der philosophisch-soziologischen Forschung der letzten Jahrzehnte doch nicht die gebührende Beachtung gefunden.

Es ist ein ausgesprochenes Verdienst des Verfassers, daß er im vorliegenden Buch diese schwierige Materie aufgreift. In einer eindrucksvollen Schilderung ersteht ein weitgespanntes problemgeschichtliches Panorama des Selbstmordes, angefangen von der zwiespältigen Haltung der Antike, über die grundsätzliche Klarheit des Mittelalters bis zur Werther-Bewegung eines Goethe und den Selbstmord-epidemien japanischer Studenten am Wasserfall Kegon.

Hinter all dieser historisch-statistischen Skizzierung aber versucht der Verfasser, die untergründigen Wurzeln bloßzulegen, aus

(Fortsetzung siehe hintere Umschlagklappe)

GEORG SIEGMUND

SEIN ODER NICHTSEIN

Die Frage des Selbstmordes



PAULINUS-VERLAG TRIER

„Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches
Problem: den Selbstmord“ (Albert Camus)

VORWORT

In der Entscheidungsfrage, ob sich das Leben zu leben lohne, sind im Grunde alle Fragen der menschlichen Existenz zu ihrer Grundfrage zusammengeballt. Von immer mehr Menschen unserer zivilisierten Welt wird diese Frage durch das Faktum des Selbstmordes verneint. Darüber hinaus wird in den Bemühungen der heutigen Existenzphilosophien die Grundfrage thetisch gestellt, auch da vielfach Sinn und Wert des Lebens verneint, selbst wenn man sich bemüht, der Konsequenz des Selbstmordes zu entgehen.

Wenn Goethe im dreizehnten Buch von „Dichtung und Wahrheit“ den Selbstmord „ein Ereignis der menschlichen Natur“ nennt, „welches, mag auch darüber schon so viel gesprochen und gehandelt sein, als da will, doch einen jeden Menschen zur Teilnahme fordert, in jeder Zeitepoche wieder einmal verhandelt werden muß“, so ist es eben die ange deutete Lage der Gegenwart hinsichtlich ihrer faktischen wie theoretischen Probleme, welche die Neubehandlung der Hamlet-Frage nach Sein oder Nichtsein geradezu herausfordert. Dabei haben geschichtliche Rück- und Umblicke, Diskussion von vorgetragenen Thesen, Verwendung von statistisch erarbeitetem Material keinen Selbstzweck kulturgeschichtlicher oder soziologischer Art, sondern sollen nur unentbehrliches Ausgangsmaterial bilden, das zur Klärung der Grundfrage selbst und ihrer Beantwortung herangezogen wird.

Für mancherlei Hilfe habe ich zu danken dem Statistischen Bundesamt in Wiesbaden, dem schwedischen Statistischen Zentralamt in Stockholm und dem Leiter des japanischen Gesundheitswesens, Herrn Dr. Kichinosuke Tatai-Tokyo. Vor allem aber möchte ich meinen Dank aussprechen dem Präsidenten des österreichischen Statistischen Bundesamtes, Herrn Dr. H. Fuchs-Wien, der die Korrekturen mitgelesen und manche wertvolle Anregung gegeben hat.

Fulda-Neuenberg, 5. April 1961

Georg Siegmund

7H-145



v 260/1988

(6295)

Imprimatur Nr. 47/1961
Treveris, die 6 m. Aprilis 1961
Vicarius Generalis
Dr. Weins

Alle Rechte vorbehalten
Copyright by Paulinus-Verlag Trier 1961
Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

INHALT

	Seite
1. Die zwiespältige Haltung der Antike	9
2. Der Selbstmord im Urteil des Christentums	25
3. Der Wandel in der Neuzeit	37
4. Die „Krankheit zum Tode“ (Goethe) Der Selbstmord in der „Wertherperiode“	47
5. Aufschlüsse der Selbstmord-Statistik	75
6. Auf der Suche nach Selbstmord verursachenden Faktoren	117
7. Leiden an der Frage nach dem Lebens-Sinn Tolstois Neurose Die Sinn-Neurose in unserer Zeit	126 134
8. Lebenszerstörung durch Nihilismus Ein „typischer“ Fall Alfred Seidel	138 143
9. Philosophie des Selbstmordes Eine Auseinandersetzung mit Albert Camus	165
10. Der Selbstmord als Weltproblem	180
11. „Die Krankheit zum Tode“ (Kierkegaard)	199
12. Namenregister	209

1. Die zwiespältige Haltung der Antike

Nur der Mensch vermag Hand an sich zu legen, sein Leben durch eigene Tat zu beendigen, wenn er es weiter zu leben nicht mehr für wert hält. Das Tier kann das nicht. Wohl können sich Elterntiere gelegentlich für die Erhaltung ihrer Jungen aufopfern. Aber „Selbstmord“ im menschlichen Sinne kennen die Tiere nicht. „Alles, was darüber erzählt wird, sind Fabeln“ — sagt mit Recht der Psychiater Hoche¹. Ob darum die Möglichkeit der Selbsttötung als Vor-„Recht“ des Menschen zu preisen sei, wie es Philosophen seit der Antike bis auf Schopenhauer und heutige Existenzialisten tun, ist immer leidenschaftlich bestritten worden. Vermögen wir den Selbstmord tief in die Geschichte der Menschheit zurückzuverfolgen, so sind es doch Tun und Denken des Menschen in der Antike, die stärker als andere Einwirkungen bis auf unsere Zeit nachwirken und darum unser besonderes Augenmerk beanspruchen. Sie sind in die Grundlagen unserer geistigen Existenz eingegangen, selbst wenn sie durch andere Einflüsse in wesentlichen Hinsichten darüber hinaus gewachsen ist. Darum können wir auch die Erscheinung des Selbstmordes in unserer Zeit erst dann ganz verstehen, wenn wir wissen, wie er im Laufe der Neuzeit in geistiger Wandlung sein charakteristisches Gesicht gewonnen hat.

Schon in den ältesten Zeiten, von denen wir geschichtliche Zeugnisse besitzen, gab es Selbsttötung. Schon damals erfolgte Selbstmord offensichtlich aus ganz verschiedener, ja gegensätzlicher seelischer Lage heraus. Wohl schrak das sittlich gebundene Gewissen anfänglich vor der Tat zurück,

¹ A. Hoche, Vom Sterben 1919 S. 25.

welche das eigene Leben, die Voraussetzung menschlicher Existenz, zerstört. Überall dort jedoch, wo der Mensch ein Bewußtsein betonter Männlichkeit und damit den Stolz auf die „Selbst“-Führung des Lebens entwickelte, statt sich weichherzig und feig den vorpersönlichen Führungsmächten aus dem eigenen Innern oder den von außen her andrängenden Wogen einer Gefühlsansteckung preiszugeben, überall dort, wo man sich bewußt von der Suggestion der Masse und der Ansteckung durch ihre Affektwellen frei hielt, um eigene Wege zu gehen, galt in ausweglosen Lagen der „Frei-Tod“ als die einzig eines Mannes würdige Haltung. Selbst-Tötung galt ehrenvoller als sich selbst zu überleben, das heißt ein ehr- und kraftloses Geschick auf sich zu nehmen. So ging König Herlaug von Naumdal, als Harald harfragr dessen kleines Land mit Gewalt Gesamt-Norwegen einverleiben wollte, mit zwölf Getreuen in einen Totenhügel, den er hinter sich zuwerfen ließ.

An seine Seite kann man das Bild des durch eigene Hand sterbenden *Cato* stellen, dessen Tod die Römer mit einem Glorienschein verklärten. Eben der unerschütterliche standhafte *Cato* galt als heroisches Vorbild von Mannhaftigkeit, da er meinte, das Ende der römischen Freiheit nicht überleben zu können, sondern mit der hinsterbenden Freiheit des Staates selbst sterben wollte. So erschien er menschlich größer als Cäsar; er überwand geistig durch seinen Tod den Weltbezwinger und erregte dessen Neid. Wurde dieser *Cato* wegen seiner unbeugsamen Willenskraft und seiner unerschütterlich durchgehaltenen Grundsätze gefeiert, so gab es doch in der Antike bereits eine Form von Selbstmord, der von gänzlich anderer Seelenlage herkommt.

In einer seiner „Moralischen Schriften“ (*De virtutibus mulierum*) berichtet *Plutarch von Chaironeia* von einer Selbstmordepidemie unter den jungen Mädchen von Milet. Wie ein Rätsel, dessen Ursache niemand ahnte, war es den Milesiern und offensichtlich auch *Plutarch* selbst, daß in allen jungen Mädchen „auf einmal eine unsinnige Begierde entstand, zu sterben und sich zu erhängen“. Viele taten es

heimlich. „Die Vorstellungen und Tränen der Eltern richteten bei ihnen so wenig aus wie das Zureden der Freunde. Sie verstanden es, beim Selbstmord die größte Aufmerksamkeit und Verschlagenheit der Wächter zu hintergehen“. Diesem Unwesen machte die Verordnung Schluß, jede Selbstmörderin solle nackt über den Markt getragen werden. Diese Verordnung genügte, um die Massensuggestion einer Pubertätsstimmung, der die Mädchen bisher erlegen waren, zu entmachten. Sie nahm — wie *Plutarch* sagt — den Mädchen alle Begierde zu sterben.

In der Beurteilung des Selbstmordes durchzieht die ganze Antike eine eigentümliche Zwiespältigkeit. Trotz aller bitteren Klagen des homerischen Menschen über das kummervolle, unselige und ruhelose Dasein des Menschen erblickte er im Tode keineswegs die ersehnte Befreiung. Er war lieber bereit, alle Mühsale des Erdenlebens zu ertragen, als den Gedanken, das Leben durch eigene Tat zu endigen, aufzugreifen. Macht die unselige *Epikaste* ihrem Leben mit dem Strick ein Ende, so sieht *Homer* in dieser Tat ein Verbrechen, ein Werk der Verzweiflung und Herzensbetörung, welche die zürnenden Götter zur Strafe für ein vorausgegangenes Lasterleben über sie verhängten. Ihr Geist war verblendet, so daß sie dem Irrtum verfiel und den Tod für besser als das Leben hielt. Für diesen und andere Frevel wird *Epikaste* den grauenvollen Qualen des Erebus überantwortet².

In gleicher Weise betrachteten die alten orphischen Weisen den Selbstmord als einen unberechtigten Eingriff des Menschen in göttliches Eigentum. Nach ihrer Ansicht ist die Seele der aus der Asche der götterfeindlichen Titanen entstandenen Menschen in diesem Leibe wie in einem Kerker oder einem Grabmal eingeschlossen, um durch die Leiden des mühseligen Lebens die in einem früheren Leben be-

² Übersetzung nach der Ausgabe von J. F. S. Kaltwasser (*Plutarchs moralische Abhandlungen* 3. Band 1786 S. 24).

³ *Odyssee* 11, 270 ff.; vgl. *Ilias* 3, 171 ff.

gangene Schuld zu sühnen. Niemand dürfe eigenmächtig die Zeit seines irdischen Abbüßens jener alten Schuld abkürzen⁴.

Im Banne der orphischen Weisheit standen *Pythagoras* und die Pythagoreer wie *Euxistheus* und *Philolaos*. Nach Pythagoras ist es dem Menschen verboten, ohne Geheiß des obersten Heerführers der Welt den Wachposten dieses Lebens zu verlassen⁵. *Euxistheus* ist der Überzeugung, daß jeder im Jenseits den härtesten Strafen verfallt, der ohne Scheu vor den göttlichen Drohungen die Seele aus dem Kerker des Lebens befreie. Freilich wird von ihm schon eine Ausnahme gemacht: der Greis dürfe eigenmächtig aus dem Leben scheiden, wenn er die Überzeugung gewonnen habe, sein Austritt aus diesem Leben geschehe im Einverständnis mit den Göttern. Hiermit ist eine sehr wesentliche Bresche in das unbedingte Verbot des Selbstmordes gelegt, die später immer mehr verbreitert werden wird. Im Gegensatz dazu galt in der Welt des Alten Testaments das unbedingte Verbot des Selbstmordes ohne Ausnahme. Die *Rabbinen* glaubten ein solches Verbot in dem Gottes-Wort des Genesis ausgesprochen, wo es heißt, daß Gott über jedes vergossene Blut, in dem das Leben west, Rechenschaft fordert (Genesis 9, 5). Im fünften Gebot des Dekaloges vom Berge Sinai, das den Mord verbietet, hielten sie das Verbot des Selbstmordes miteingeschlossen.

Mehr und mehr machte sich in der antiken Welt die Stimmung eines Weltschmerzes breit, welche die seelische Voraussetzung für das Aufgreifen des Selbstmordgedankens bildete. Voll Wehmut blickte *Hesiod* auf das verlorene goldene Zeitalter zurück und klagte über die Fülle der Übel, welche Zeus durch die unselige Pandora über die Welt ausgegossen, so daß Land und Meer mit Leid angefüllt seien. Von der gleichen Stimmung erfüllt sah Solon einzig und allein im Tode das Ende aller Schmerzen, den Eingang zu einer ewigen Ruhe, und meinte darum, der Tod sei für

⁴ Platon, *Kratylos* 400 u. *Phaidon* 62.

⁵ Cicero, *De senectute* 20; *Disputationes Tusculanae* I 30.

den Menschen besser als das Leben. Ganz ausgesprochen vom Weltschmerz getragen war das Philosophieren des Ephesiers *Heraklit*, der über die Leiden und Torheiten der Menschen Tränen vergoß. Nur die angeborene Scheu vor dem Tode, das Grauen vor einer dunklen Zukunft — meinte er — könne die Menschen daran hindern, freiwillig dieses armselige Dasein zu verlassen. Hätten die Sterblichen die Gewißheit, das jenseitige Leben bringe die Seligkeit, so könnte sie nichts mehr in diesem Leben zurückhalten. Von seiner pessimistischen Grundüberzeugung aus wird sein Ausspruch verständlich, das jetzige Leben sei in Wahrheit ein Tod, der sogenannte Tod aber sei der Eingang zum wahren Leben⁶.

Es macht die eigenartige Größe des Dreigestirns der griechischen Philosophie — *Sokrates*, *Platon*, *Aristoteles* — aus, daß sie nüchtern blieben, ohne sich von den Affektwegen einer Zeitstimmung mitnehmen zu lassen. Statt aus solchen zeitgebundenen Stimmungen heraus zu philosophieren, betonten sie die Gewissensbindung an die Welt-Ordnung. Mit den Pythagoreern erklärte es darum *Sokrates* für unvernünftig, unerlaubt und frevelhaft, sich gewaltsam zu töten. Dieses Verbot gelte auch für jene Menschen, denen das Leben als ein Übel, der Tod als eine Wohltat erscheine. Menschen gehören zu der Herde der Götter und haben darum kein Recht, sich selbst zu töten, es sei denn, daß die Götter selbst eine Notwendigkeit dafür senden, wie es bei Sokrates im Gefängnis der Fall zu sein schien, der zum Tod durch den Giftbecher verurteilt war. Ausdrücklich wird die „autonome“ Selbstverfügung des Menschen über sich abgelehnt. Menschen, die an die Götter glauben, können „ja nicht glauben, daß sie sich selbst besser hüten werden, wenn sie freige worden sind; sondern nur ein unvernünftiger Mensch könnte das vielleicht glauben, daß es gut wäre, vor seinem Herrn zu fliehen“⁷.

⁶ Stobaeus, *Floril.* 128, 20.

⁷ Platon, *Phaidon* 62; Übersetzung nach Fr. Schleiermacher.

Platon, der Schüler des Sokrates, sprach in seinen Dialogen lange durch den Mund seines Meisters, so daß es uns schwer ist zu scheiden zwischen dem übernommenen Erbe und den eigenen weiterführenden Gedanken. Den Selbstmörder vergleicht Platon ähnlich wie sein Meister mit einem Menschen, der seinen nächsten und besten Freund hinmordet und sich einen gewaltsamen Eingriff in die Schicksalsbestimmung erlaubt. Geht solche Handlung aus unmännlicher Schwäche und Feigheit hervor, so soll sie mit einem ehrlosen stillen Begräbnis gestraft werden. Über die eine Ausnahme des Verbotes des Selbstmordes, wie sie der sterbende Sokrates als Verfügung der Götter gelten läßt, läßt Platon in seinem Buch über die „Gesetze“ noch andere den Selbstmord rechtfertigende oder entschuldigende Umstände zu, so unheilbare Schmerzen und körperliche Leiden, schlimme Neigungen, die den Menschen beherrschen und zu Lastern und Verbrechen führen, schwer drückende Unglücksfälle, Schande vor Armut, völliger Mangel an Lebensunterhalt. Der alte Platon gibt die Anweisung, einen kranken Menschen, dem nicht mehr rasch und mit einfachen Mitteln zu helfen sei, solle man sterben lassen; es lohne sich nicht, für die Pflege eines siechen Körpers zu leben. Für solche Menschen sei es besser nicht zu leben.

Entschiedener in der Verwerfung des Selbstmordes war wieder *Aristoteles*; er sah ihn als ehrlose und feige Handlung an. Gegen Platon erklärte er vom männlichen Bewertungsstandpunkt der Antike aus, nur ein weichlicher Feigling könne den freiwilligen Tod wählen, um den Übeln und Beschwerden des Lebens zu entfliehen. Ohne daß er eine nähere Begründung für nötig hält, verstößt der Selbstmord nach ihm gegen das Gebot der richtigen Vernunft, die Forderungen der Sittlichkeit und gegen die Staatsgesetze. Freilich bei der Erörterung der Frage, ob Selbstmord ein Unrecht gegen jemanden bedeute, macht er eine sehr beachtliche Einschränkung: an sich selbst begeht der Selbstmörder kein Unrecht, da er ja für seine Person freiwillig leide, wohl aber am Staate, dem er angehöre. Man wird freilich daraus noch

nicht den Schluß ziehen können, *Aristoteles* verurteile den Selbstmord nur vom Standpunkt der sozialen Verpflichtung aus. Aus einem ungeordneten Leben wächst nach *Aristoteles* der Selbstmord heraus. Er sagt: „Menschen, die viele und große Verbrechen auf sich geladen, fliehen das Leben und töten sich selbst, um dadurch der eigenen inneren Unseligkeit und dem allgemeinen Abscheu und Haß der Mitwelt zugleich zu entgehen⁸.“ Spätere Philosophen freilich werden anders urteilen.

Wille und Bewußtsein einer Verpflichtung zur Einordnung in eine gottgesetzte Weltordnung gehen der spätantiken Philosophie verloren. Statt dessen werden der Wille zur Selbstgenügsamkeit und Selbstherrlichkeit im philosophischen Denken führend. Möglichste Unabhängigkeit von allem Äußeren und ausgesprochene Lebensverachtung stellen hervorstechende Züge der Lehre der Cyniker dar. Nur wer sich über Tod und Leben erhaben weiß, kann es auch über sich bringen, dieses Leben, das ohnehin von Anfang bis Ende mehr Unlust als Lust mit sich führt, in unerträglichen Lagen im rechten Augenblick freiwillig zu endigen und so die bedrohte Freiheit und Unabhängigkeit zu retten. Habe der Weise die Pflicht, sein Leben zu erhalten, so gebe es für den Unverständigen eine Pflicht zu sterben. Sofern jedoch tödliche Krankheit, das Elend des Greisenalters, Lebensüberdruß und Weltschmerz den Weisen quälen, soll auch dieser zum Selbstmord die Zuflucht nehmen. *Diogenes* soll sich durch Anhalten des Atems selbst getötet haben. Unter theatralischem Gepränge ließ sich *Peregrinus* bei den Olympischen Spielen, bei denen er als Herkules aufgetreten war, auf einem eigens zuvor errichteten Scheiterhaufen vor einer großen Zuschauermenge verbrennen.

Wie wenig sich der auf sich selbst stellende Mensch genügen kann, zeigt paradigmatisch der Affektumschlag des Cyrenaikers *Hegesias*. Sein Ziel war eine aus sich selbst geschöpfte und in sich selbst ruhende vollendete Heiter-

⁸ *Aristoteles*, *Nikom. Ethik* 3, 7, 13; 5, 11, 1-4; 9, 4, 7.

keit des Gemütes. Doch gelang ihm die Verwirklichung dieses Zieles nicht. Weder sprudelte in seinem eigenen Innern jener Bronnen heiterer Selbstzufriedenheit, noch gewährte ihm seine Umwelt ausfüllende Freuden. So schlug sein anfänglich ins Extreme getriebener Hedonismus in das andere Stimmungsextrem der Verzweiflung um. Aus ihm wurde ein Anwalt und Lobredner des Selbstmordes, so daß ihm das Altertum bereits den Beinamen „Peisithanatos“ („Tod-Überredner“) gab. Er verstand es, die Trostlosigkeit des Lebens, die vielfachen Leiden des Körpers, welche auch die Seele treffen und in ihrer Ruhe stören, die Unmöglichkeit, ein dauerndes Lebensglück zu begründen, in lebhaften Farben zu schildern und mit seinem Appell an die „Weisen“ und „Verständigen“, das Leben müsse ihnen etwas völlig Gleichgültiges werden, solchen Eindruck zu machen, daß sich dadurch tatsächlich viele zum Selbstmord verführen ließen. Darum soll ihm König Ptolemäus das weitere Vortragen seiner Ideen verboten haben. Es läßt sich leicht vorstellen, daß ein ähnlicher „Peisithanatos“ die puberale Weltschmerzstimmung der Großstadtjugend von Milet so ansprach, daß er die oben genannte Selbstmordepidemie auslöste.

Bei *Epikur* ist die Abwendung der Philosophie vom Suchen der in sich stehenden Wahrheit und eines wahren Welt-Bildes, das den Rahmen für eine sittliche Selbsteinordnung des Menschen in diesen Kosmos abgeben könnte, voll durchgeführt. Sein Philosophieren ist ganz auf den Menschen abgestellt und hat das praktische Ziel der Bildung einer inneren Unerschütterlichkeit, die erst nach Abtun jeglicher Angst vor den Göttern und dem Tode erreicht werden könne. Mit der Furcht vor einer Gottheit fällt natürlicherweise auch eine sittliche Bindung an das Leben; im äußersten Falle hat der Mensch unerschrocken den Weg des freiwilligen Todes zu betreten. Freilich läßt Epikur die Motive der Stoiker für den Selbstmord nicht gelten. Er hält es für lächerlich, aus bloßem Lebensüberdruß gleichsam in den Tod zu rennen; aus Furcht vor dem drohenden Tode freiwillig aus dem Leben zu scheiden, sei nicht bloß unklug, sondern auch wider-

sinnig. Trotz Ablehnung einer pessimistischen Beurteilung des menschlichen Lebens spricht er dem selbstherrlichen Menschen das Recht auf Selbstmord zu; denn es gibt, sagt er, Lebenslagen, in denen der freiwillige Tod wünschenswert erscheint. Wie es niemand einem Theaterbesucher verwehren kann, das Spiel zu verlassen, wenn es ihn langweilt, so dürfe auch niemand einen Menschen im Spiel des Lebens zurückhalten, der durch seine Freuden nicht mehr gefesselt werden kann.

Aus dem Hauptwerk des römischen Epikureers *Titus Lucretius Carus* „*De rerum natura*“⁹ spricht ein künstlich aufgebauschtes Pathos, das den pessimistischen Grundzug seiner Stimmung nicht echt zu übertönen vermag. Es blieb auch unvollendet, weil der Autor vor Vollendung Hand an sich legte.

In ihrer autonomen Tugendlehre haben die Stoiker, deren herbe und ideale Forderungen ihren Eindruck nicht verfehlt haben, so daß ihre Tugendlehre oft genug mit der christlichen Tugendlehre verwechselt worden ist, geradezu eine Kasuistik ausgebildet, in der alle Fälle aufgezählt werden, in welchen der Selbstmord als sogenannter „vernünftiger Ausgang aus dem Leben“ nicht bloß erlaubt wird, sondern geradezu als pflichtmäßig und tugendhaft hingestellt wird. Leib und Leben sind dem Einzelmenschen zu willkürlichem Umgang übergeben. Den Leib verglichen die Stoiker mit einer Last, von welcher die Seele in die Finsternis hinabgedrückt werde; aus der Fesselung durch ihn sehne sich die Seele heraus.

Gaben die verschiedenen stoischen Philosophen verschiedene Antworten auf die Frage, wann im besonderen der Mensch berechtigt sei, freiwillig vom Schauplatz des Lebens abzutreten, so waren doch alle in der Verachtung des Lebens einig wie in der Meinung, ein wertlos gewordenes Leben sei freiwillig aufzugeben. Die im ganzen Weltall wie im Menschen selbst gegenwärtige Gottheit gebe durch un-

⁹ Titus Lucretius Carus, *De rerum natura* - Welt aus Atomen. Lat.-deutsche Ausgabe von K. Büchner 1956.

² Siegmund, Sein oder Nichtsein

erträgliche Verhältnisse oder durch die Stimme des Herzens dem Menschen selbst ein Zeichen, wann er abzutreten habe. „Daher die eindringliche Mahnung, unablässig auf den Lenker unseres Lebens in unserem Inneren zu hören; daher die Aufforderung, den freiwilligen Tod als letzte Zuflucht für den Fall der Not offen zu halten, den Gedanken an den Tod nicht zu scheuen, den Todestag nicht zu fürchten; denn dieser zerreißt die Fesseln des Leibes; er ist der Geburtstag der Ewigkeit, er bringt das Ende aller Leiden, sowie die Freiheit und Seligkeit des himmlischen Lebens“ (K. A. Geiger¹⁰). Die Gottheit, von der hier die Rede ist, ist freilich etwas der Welt und dem Menschen immanent Einwohnendes, kein überweltlich persönlicher Gott mehr, der nach dem Tode vom Menschen Rechenschaft für die Verwaltung des übergebenen Lebens fordert. Die einstige Furcht vor den Strafen eines unzeitig abgebrochenen Lebens ist dahin. Der autonom gewordene Mensch verleiht sich selbst seine Seligkeit.

Schon der Gründer der stoischen Schule *Zenon* erklärte den freiwilligen Ausgang aus dem Leben für etwas Vernünftiges, unter Umständen sogar für etwas Ruhmvolleres. Als er sich hochbetagt einen Finger verletzte, sah er hierin ein Zeichen der Gottheit, aus dem Leben scheiden zu sollen; er erhängte sich.

Es war das „Herren“-Volk der Römer, welches sittliche Tugend mit Mannhaftigkeit (= *virtus*) ineins setzte und den Willen zur „Selbstherrlichkeit“ so zum Grundsatz erhob, daß es an den „weibischen“ Demutsforderungen des Christentums Anstoß nahm. Ihrer Sinnesart entsprachen die stoischen Forderungen auf selbstherrliche Lebensendigung. Sie fanden in Rom „dauernden Beifall, großen Anhang, eifrige und beredte Wortführer“ (Geiger¹¹). Vor allem in der Zeit

¹⁰ Karl August Geiger, *Der Selbstmord im klassischen Altertum. Historisch-kritische Abhandlung* 1888 S. 16. - Dieser Abhandlung verdanken wir für unsere Ausführungen manche Anregungen. Darin finden sich auch Beleghinweise.

¹¹ Geiger, ebenda S. 17.

nach dem Untergang der Republik, in der sich der Einzelne von der Willkürmacht eines Allein-Herrschers bedroht fühlte, schien der immer offen bleibende Ausweg aus dem Leben der einzige Trost zu sein. „Eine Theorie, welche in der allgemeinen Knechtung das Glück der Freiheit zu gewähren versprach, welche Todesverachtung und stete Bereitwilligkeit zum Tode forderte, entsprach dem stolzen Unabhängigkeitssinne der Römer, und so finden wir bei diesem Volke begeisterte Lobredner des Selbstmordes, dieses Weges zur Freiheit und Unsterblichkeit, dieses Ausweges aus der allgemeinen Verzweiflung“ (Geiger, ebenda). Die Stimmen einer Mißbilligung dieses Tuns und eines Hinweises auf die Widerrechtlichkeit dieses eigenmächtigen Eingriffes in die Rechte der Gottheit verstummen.

Um die Unabhängigkeit des Charakters nach allen Seiten hin zu wahren, machte sich der von Seneca hochverehrte römische Stoiker *Attalus*, der unter Tiberius in Rom lebte und lehrte, Einfachheit des Lebens, ja völlige Bedürfnislosigkeit zur Pflicht. Selbst auf das Lebens-Notwendige sollte der Mensch verzichten, sogar auf Wasser und Gerstenbrot, denn eben dadurch hänge man von fremder Macht ab und mache sich zum Sklaven des Anderen. Völlig frei sei erst jener Mann, über den das Schicksal nicht nur wenig, sondern gar nichts mehr vermöge. Deshalb sollte der Mensch den Hunger durch den Hunger besiegen, so mit Jupiter in der Glückseligkeit wetteifern und den Gott der Götter zum Kampfe herausfordern. Schon der Widerwille gegen den unabsehbaren, ekelhaften Kreislauf von Essen, Schlafen und Sinnen-genuß sei genügend Grund, das Leben selbstmächtig zu beendigen. *Attalus* machte mit seinen Ansichten auf den an langwieriger Krankheit niederliegenden Freund *Marcellinus* solchen Eindruck, daß dieser sich zum Hungertode entschloß.

Wie sein Lehrer *Attalus* trat *Seneca*, der einflußreiche und als sittliches Vorbild geltende Stoiker der Kaiserzeit, mit warmen und beredten Worten für den Selbstmord ein. Der Gedanke, frei über das eigene Leben verfügen zu können, galt ihm

als Trost in jeder schweren Lebenslage. An unzähligen Stellen seiner Schriften weist er auf die breite Pforte hin, die jedem jederzeit als letzte Zuflucht offen steht, für den Sklaven ebenso wie für den Weisen. Beide verdienen Bewunderung, wenn sie im rechten Augenblick diesen Weg einschlagen, beide gelten ihm als gleich verächtlich, wenn sie in elender Anhänglichkeit an das Leben diesen Schritt zur gegebenen Zeit nicht wagen. Nur ein glückliches, leiblich und geistig gesundes Alter erscheint ihm lebenswert. Ist dieses bedroht, dann solle der Greis rechtzeitig sein Leben beschließen, ehe er einem hilflosen Marasmus verfallt. Will er auch nicht jenen Selbstmord rechtfertigen, so ist es doch schwer, noch eine Grenzlinie zwischen Erlaubt und Unerlaubt zu ziehen, nachdem er einmal die Tür soweit aufgestoßen hat. Senecas milde Beurteilung, ja Lobpreisung des Selbstmordes, hat auf Mit- und Nachwelt großen Einfluß ausgeübt. „Alle späteren Selbstmordapologeten haben aus ihm geschöpft, ohne irgendeinen wesentlich neuen Gedanken zu seinen Gründen hinzuzufügen“, sagt Geiger (ebenda S. 21).

Kein römischer Schriftsteller tadelte die Lukretia, die nach einer Vergewaltigung den Verlust ihrer Tugend nicht überleben wollte und sich entleibte. Bei dem älteren *Plinius*, einem entschiedenen Leugner der Götter und der Unsterblichkeit, steigert sich das Gefühl der Leere und Gehaltlosigkeit des Lebens bis zur Sehnsucht nach Vernichtung. Wie die Stoiker sieht auch er den besonderen Trost für den Menschen in seiner elenden Lage darin, daß er eins könne, was die Götter nicht können: sich selbst zu töten. Der „jüngere“ *Plinius*, der Neffe des „älteren“, feiert ebenfalls den Freitod großer Männer als Zeichen wahrer Seelengröße, während es Kennzeichen des ungebildeten Volkes sei, unüberlegt in den Tod zu rennen. Indes vermag er das Grauen des gesund empfindenden Menschen nicht ganz zu überwinden, das ihm angesichts eines Toten überkommt, der sein Leben eigenmächtig abgekürzt hat, ohne daß ihm Natur oder Schicksal dazu Veranlassung gegeben hatten. Auch *Lucian* vermochte die tiefe Erschütterung über das Wider-

natürliche eines Selbstmordes nicht ganz zu verbergen. Ihm kam die alte Weisheit nicht aus dem Sinn: Die Seelen solcher Frevler können im Jenseits keine Ruhe finden. *Galen*, der Arzt, verurteilte den Selbstmord; er verrate nicht Seelengröße, sondern Schwäche. Wahre geistige Erhebung vermöge über das Leid Herr zu werden. *Vergil* verdammt den Selbstmörder zu den Qualen der Unterwelt; vergeblich wünschen die Verurteilten, alle bittere Mühsal des irdischen Lebens noch einmal auf sich nehmen zu können.

So bleibt die zwiespältige Beurteilung des Selbstmordes durch die Antike hindurch. Selbst jene Männer, die sich in ihrem Gewissen an die Gottheit gebunden fühlten, kamen nicht zu einer unbedingten Verwerfung des Selbstmordes in jedem Fall. Von den schwankenden Bildern der antiken Götter, die vielfach nichts anderes waren als Projektionen des eigenen Innern ins kosmisch Große, ging keine Macht aus, welche im menschlichen Gewissen hätte unbedingte Bindung setzen können.

Weil dem antiken Menschen das lebendige Bewußtsein fehlte, von Gott zu sein und vor Gott zu leben, ging ihm ebenso ein Bewußtsein davon ab, daß sein eigenes persönliches Leben einen absoluten Wert darstelle und eine absolute Aufgabe habe. Worin er sich gegründet glaubte, war nicht eine metaphysische Macht, sondern höchstens die Bürgergemeinschaft, die Polis, der Staat. Die Allgemeinheit war alles, der Einzel-Mensch nichts. Sie hatte alles zu tun, von ihr erwartete man alles, so mochte sie auch alles verantworten. Es waren seltene Ausnahme-Menschen, die ihr nicht alles, Überzeugung, Willen, Gewissen opferten. In der Allgemeinheit des Staates fühlte sich der Einzelne geborgen; brach dieser Boden zusammen, so zerbrach damit jeder Halt. Unter dem Namen „phokische Verzweiflung“ war ein erlauchtes und noch halb mythisches Vorbild für ein Verhalten in äußerster Gefahr bekannt. Als die Thessalier ins Land eingedrungen waren, brachten die Phokier vor dem Entscheidungskampf Weiber und Kinder an einer Stelle zusammen, schichteten Holzmassen um sie und ließen sich

von den Frauen die Zustimmung geben, nach einer Niederlage in den Feuertod zu gehen. Da die Phokier siegten, kam es damals nicht dazu. Das Ereignis hielt ein regelmäßiges Gedenkfest zu Ehren der Artemis in Hyampolis in Erinnerung¹².

Was damals nicht zur Ausführung gelangte, ist häufig andernorts Wirklichkeit geworden. Ein Erbe Alexanders, Perdikkas, bekriegte Isaura. In einer Kampfpause schloß man Weiber, Kinder und alte Leute in die Häuser ein, zündete alles an und warf noch allen nutzlosen Besitz in die Flammen. Schließlich sprangen noch die letzten siegreich geliebten Verteidiger in die noch lodernnden Häuser und „begruben sich mit den Ihrigen“¹³. Ähnlich ging Sagunt zugrunde, als Hannibal in die Stadt eindrang. Ein in die Einzelheiten gehender schauerlicher Bericht liegt von dem Selbstmord der hellespontischen Stadt Abydos vor, als Philipp der Jüngere die Stadt gefährdete¹⁴.

Ähnlich schien ganzen Fürstenfamilien und Tyrannenfamilien der gemeinsame Tod eine Notwendigkeit, wenn sie sich überwältigt sahen. Einem Sieger gegenüber, selbst wenn von ihm keine Grausamkeit zu befürchten war, mochten für gewöhnlich die Mitglieder von Fürstenhäusern nicht weiterleben. Als Fürst Nikokles seine Burg von Leuten umstellt sah, die seinen Tod forderten, tötete er sich nicht nur selbst; Frau, Tochter und Verwandte gingen mit in den Tod, obwohl allen Frauen der Burg Sicherheit versprochen war. Am Schluß ließ man die Totenstätte in Flammen aufgehen¹⁵.

Noch muß der Tatsache gedacht werden, daß es in der Antike eine Selbsttötung aus religiösen Gründen gab, eine Selbsttötung, die als ausgesprochenes Opfer zu bezeichnen ist. „Daß man dem freiwilligen Tod oft auch eine religiöse Bedeutung, und zwar die des wertvollsten und schönsten Opfers gab, dieser Satz läßt sich durch zahlreiche Zeugnisse,

¹² Plutarch, De virtutibus mulierum.

¹³ Diodor XVIII 22.

¹⁴ Polybios XVI 29-34. Livius XXXI 17.

¹⁵ Diodor XX 21, Polyän VIII.

die von der mythischen Urzeit an bis tief in die nachchristlichen Jahrhunderte hineinreichen, klar beweisen. . . . Aus einer solchen Anschauung, daß der Selbstmord nichts anderes sei als die innigste Hingabe des eigenen Lebens an die Gottheit, erklärt sich wohl die Wahrnehmung, daß manche Philosophen unter religiösen Betrachtungen, mit einem Gebet auf den Lippen oder unmittelbar nach Darbringung eines Opfers Hand an sich legten, ohne sich durch die dringenden Bitten ihrer Angehörigen erweichen und zur Änderung ihres Entschlusses bestimmen zu lassen. Die eigentümlichste Form eines solchen Opfers mag wohl folgende gewesen sein. Man öffnete die Adern, fing das hervorquellende warme Blut in eine Schale auf und goß es als das Trankopfer aus mit den Worten: „Dir, Befreier Zeus, weihe ich diese Gabe“ (Tacitus, Annal. 16, 35; Dio Cassius, 62, 26, 27)^a (Geiger S. 40).

Selbst der Glaube an die sühnende Kraft des Lebensopfers ist in der Antike lebendig. Eine reine Seele guten Willens kann für die Schuld von Tausenden Sühne leisten, läßt *Sophokles* den Dulder Oidipos sagen¹⁶. Das älteste Beispiel eines freiwilligen Sühnetodes berichtet die Prometheussage vom Zentauren Chiron. Seit Menschenaltern bereits erduldeten der auf Befehl von Zeus für seinen Feuerraub an den Kaukasus geschmiedete Prometheus, daß ein Adler die ihm nachwachsende Leber stets wieder zernagte, bis Herakles auf seiner Wanderung durch Asien den Adler erschoss und der Halbgott Chiron sich erbot, freiwillig für Prometheus zu sterben. Ähnliches berichten historische Sagen. Als einst die Pest ganz Äolien heimsuchte, forderte der Gortynische Apollon das freiwillige Sühneopfer zweier Jungfrauen. Nach dem Opfer soll die Pest aufgehört haben. Später bauten die Äolier den geopfert Jungfrauen Metiocha und Menippa einen prachtvollen Tempel im böotischen Orchomenos, wo ihnen alljährlich Opfer dargebracht wurden.

¹⁶ Sophokles, Oidipos auf Kolonos 498.

Ein spätes Beispiel eines freiwilligen Selbstopfers ist der Jüngling Antinous, der zur Rettung des Kaisers Hadrian vor drohendem Verderben freiwillig starb und nach dem Ausspruch von Wahrsagern dadurch das Unheil von seinem kaiserlichen Gönner abwandte. In Ägypten entstand daraufhin ein großartiger Antinouskult, der sich mit der Zeit über das ganze Land verbreitete.

Die religiöse und weltanschauliche Stellung der Antike zum Selbstmord hatte ihre Spiegelung in den rechtlichen Verhältnissen. Wurde zwar der Selbstmord nie eigentlich als religiöser Frevel bestraft, so galt er doch, besonders in der frühesten Zeit, als schwere Verletzung der rechtlichen Ordnung, und zwar als Unrecht an der Gemeinschaft, weshalb der Selbstmörder als ehrlos behandelt wurde. Der Leichnam des Selbstmörders wurde unbeerdigt weggeworfen, ja sogar ans Kreuz geschlagen. Später jedoch setzte sich im Rechtsleben die Auffassung durch, das Recht auf eigenmächtige Zerstörung des Leibes sei ein Menschenrecht, das nicht einmal einem Sklaven versagt werden dürfe.

Selbst eine gewisse gesetzliche Sanktionierung des Selbstmordes ist gelegentlich in der Antike anzutreffen. Dies war der Fall auf der Insel Keos in der Nähe von Athen. Es war wohl eine alte Gewohnheit, daß sich die ältesten Leute selbst töteten. Das Leben auf der Insel galt als sittenstreng, die Leute blieben gesund und erreichten ein hohes Alter. Die unnütz gewordenen Alten scheinen sich gruppenweise an einem verabredeten Tage das Leben genommen zu haben, ohne daß um sie getrauert worden wäre.

2. Der Selbstmord im Urteil des Christentums

Im Jahre 168 nach Christus ließ der Cyniker *Peregrinus Proteus* während des Festes zu *Olympia* einen Scheiterhaufen errichten, um sich vor einer bewundernden Volksmenge verbrennen zu lassen. Zu diesem spätesten namhaften Philosophenselbstmord der Antike bemerkt *Jakob Burckhardt* in seiner „Griechischen Kulturgeschichte“, daß sich hier der an allen Zielen irre gewordene hellenische Ruhmsinn mit aller möglichen vorangehenden Reklame feierlich sein eigenes Ende in Szene setzt „als herakleische Selbstapotheose“¹. Es war ein Jahrhundert, das voll von Klagen über die allgemeine Ruchlosigkeit und nach *Lucian* voll von Hohn über die ganze Welt, über Götter und Menschen war. Es war hohe Zeit, daß in dieser abgelebten Gesellschaft ein neues Lebens-Ideal auftauchte, das ein neues hohes Ziel des Lebens aufzeigte, für das zu sterben es sich lohnte.

Schon war das Christentum da, das mit dem neuen Lebens-Ideal eine völlige Umwertung des Selbstmordes brachte. Gewiß hatte dem antiken Menschen nicht immer und überall das Bewußtsein gefehlt, mit der Selbstentleibung gegen die Gottheit zu freveln, gewiß schüeten die *Pythagoreer* und andere am orphischen Seelenwandelglauben orientierte Weise die Strafe für einen Selbstmord in einem neuen Leben. Aber dieser Glaube war wenig verbreitet. Dafür, daß in der Volksmeinung der Selbstmord als Sünde gegen die Gottheit aufgefaßt worden wäre, läßt sich kein Zeugnis beibringen. Dazu meint *Burckhardt*: „Natürlich; man hatte ja das Leben nicht von den Göttern“². Was nach dem Tode

¹ Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte (1956) II S. 395.

² Burckhardt, ebenda S. 383.

folgte, darüber gab es zwar eine Reihe verschiedener und schwankender Meinungen, doch war der Einzelne völlig frei, davon zu halten, was er wollte. Man konnte ein frommer und eifriger Opferer sein, ohne über das Jenseits mehr zu wissen und zu glauben als die vagen Hadesvorstellungen eines *Homer*. Viele glaubten wohl an Lohn und Strafe nach dem Tode, einige Frevler haben in tiefster Bangigkeit ihr Ende erwartet. Doch nirgendwo war die klare Überzeugung des Christen zu finden: der persönliche Schöpfergott, der dir dein Leben zur Verwaltung übergeben hat, fordert nach deinem Tode Rechenschaft über diese Verwaltung!

Mit *Demokrit* hielten viele „Aufgeklärte“ der Antike die gängigen Vorstellungen vom Jenseits für erfundene Mythen. Der ganze Nihilismus eines aus Agnostizismus geborenen Lebensgefühls spricht aus folgender antiker Grabschrift: „Unverschuldet wurde ich von den Eltern erzeugt, und jetzt gehe ich Unglücklicher zum Hades. . . . Ich war nichts und wurde geboren und wiederum werde ich nichts wie zuvor. Nichts und gar nichts ist das Menschengeschlecht. Freund, laß mir noch den Becher blinken und biete mir den Trank zur Stillung des Jammers, d. h. gieße den Wein auf mein Grab!“ Ohne ein Wissen um das Woher und Wohin wird das menschliche Leben ob seiner Hinfälligkeit und Vergänglichkeit als reines „Nichts“ gewertet. Freilich gab es auch ein „Gerede“ von Hoffnungen auf ein Leben nach dem Tode; mochten diese Hoffnungen stark, zweifelhaft oder unbestimmt sein, nirgendwo findet sich eine klare Aussage darüber, ob man sich durch Entleiben selbst schaden könnte, standen doch die Götter selbst wie die Menschen unter der zwingenden Gewalt des Schicksals. Gewiß fehlten im Zeus- und Jupiter-Glauben nicht alle Ahnungen eines persönlichen Schöpfergottes, aber ein sicherer Glaube, daß das menschliche Leben von ihm stamme und darum einen hohen Wert darstelle, fehlte. Die eigentliche geistige Not des Heidentums ist jene, die *Augustinus*, wohl auf sein eigenes früheres

* Burckhardt, ebenda S. 382.

Leben rückblickend, so aussprach: Wir werden in das Elend geboren und sterben in das Ungewisse⁴.

Die Wertung des Lebens und der Welt war darum dem schwankenden Gefühl und dem subjektiven Wähnen überantwortet. Es ist nicht unrichtig, von der Lebens- und Sinnenfreude des antiken Menschen zu sprechen. Aber eben deshalb, weil die Wertung des Lebens vornehmlich auf dem Gefühl basierte, schlug die gierende Erwartung einer Lebensfülle und ihres Genusses in die Enttäuschung eines verzweifelten Pessimismus um. In der Stadt *Massalia* hatten diejenigen, welche das Leben zu verlassen wünschten, ihre Gründe dafür dem Rate der Sechshundert vorzulegen, der dies nicht leicht hin gestattete. Jedoch wurde neben Unglück ebenso völlig beharrliches Glück, dessen Umschlag man befürchtete, als zureichender Grund anerkannt und ihnen der rasch wirkende Schierlingsbecher gereicht⁵.

In der Prosa der Schriftsteller wie in der Poesie der Dichter und den Reflexionen der Philosophen tritt uns der antike Pessimismus gleicherweise entgegen. Klagen und Jammern über das Los des Menschen zieht sich durch die ganze Antike. Der Mensch ist zum Leiden geboren, Nichtsein oder Frühsterben ist das Beste. Nicht nur die tatsächlichen Leiden, Unglücke, Sorgen und Qualen werden beklagt, bereits die Flüchtigkeit des Genusses entwertet diesen selbst. Noch wenn die Schale an der Lippe ist, müsse man befürchten, daß etwas in den Genuß hineingerate. Der Götter wird bei diesen pessimistischen Klagen nicht gedacht; sie haben ja Welt und Menschen nicht geschaffen. Wie ein gezücktes Schwert schwebt das „Verhängnis“ der *Moirai* allzeit über dem Menschen. Vom „goldenen Zeitalter“ ist nach *Hesiod* die Menschheit in tiefes Nachtdunkel des Verderbens hinabgesunken. Immer wieder kommt *Sophokles* auf die Schlechtigkeit der Menschen zurück. Doch wird bei allem Klagen niemals daran gedacht, durch Bußfertigkeit eine Besserung

⁴ Nach: Karl Prümm, Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung 1939 S. 63.

⁵ Burckhardt, ebenda S. 385.

herbeizuführen. Wenn es ans Ändern gegangen wäre, hätte man bei den Göttern beginnen müssen. Ein Hauptzeuge für die Abwertung des Menschenlebens ist *Herodot.* Von „Glück“ kann nach *Solon* im Leben keine Rede sein, da kein Tag dasselbe wie der andere bringt; der Mensch ist lauter Zufall. Vielen hat die Gottheit den Olbus nur gezeigt, um sie dann bis in den Grund zu vernichten. Selbst im Glück, ja gerade im Glück fürchtete man sich vor dem Neid der Götter.

Eine Fülle von üblichen Übelreden über den Unwert des Lebens aus der Antike hat *Burckhardt* zusammengetragen. Es verwundert uns nicht, wenn sich der Sophist *Antiphon* verbittet, vom Leben als etwas Großem und Erhabenem zu sprechen, während alles darin nur klein, schwach, kurzdauernd und mit großem Jammer gemischt sei. Aber es muß erschrecken, wenn man auch von *Aristoteles*, der das Leben als an sich wünschenswert ansieht, die schauerlichen Worte vernimmt: „Was ist der Mensch? Ein rechtes Merkzeichen der Schwäche, eine Beute des Augenblicks, ein Spielzeug des Zufalls, ein Bild des Umschlagens (der Schicksale), bald mehr dem Neid, bald mehr Unglücksfällen anheimgegeben; der Rest ist Schleim und Galle“.

Seinen klassischen, unüberbietbaren Ausdruck hat der griechische Pessimismus bei *Sophokles* in dem berühmten Chorgesang der Greise von Kolonos gefunden. Hier heißt es:

„Nicht geboren zu sein — was ist
Höher Werts? Aber l e b s t du schon —
D o r t hin wieder, woher du kamst,
Schleunigst zu gehn, ist das nächste Bestel!
Denn schwand schnell erst die Jugend hin,
Die so leicht ihre Torheit trägt,
Bleibt d a n n draußen der Drangsal Schwarm?
Drängt nicht überall L e i d sich ein?
So Neid wie Aufruhr, Zwietracht, Kampf,
Meuchelmord! — Dann ist unser Los noch

⁶ Bei Stobaeos, nach: Burckhardt, ebenda S. 370.

Schließlich das Alter,
Allverhaßt, kraftlos und freudlos und ohne
Zuspruch. Denn mit ihm hausen ja alle
Übel der Übel zusammen“.

Nichtsein ist besser als Sein, Sterbenkönnen eine Gnade der Götter — in diesem ausgesprochenen Nihilismus endet die Lebenswertung des griechischen Menschen. Es ist klar, daß solche Wertung der Neigung zum Selbstmord die Wege ebnete und es schließlich nur darum ging, die Lagen im einzelnen zu bestimmen, wann der Mensch berechtigt sei, sein Leben selbsttätig zu beenden. Voller Verachtung wandte sich gar der antike Mensch von jenen ab, denen er glaubte, feige Lebensliebe zum Vorwurf machen zu sollen, weil sie in auswegloser Lage nicht den Mut gehabt hätten, sich zur rechten Zeit zu töten. Wer im Unglück noch am Leben hängt, ist feige oder stumpfen Sinnes. Es gilt als Zeichen eines Sklavensinnes, sich nicht vom Leben trennen zu wollen. Ein Freier, der sich des Vorwurfs gemeiner Lebensliebe nicht schuldig machen wollte, hatte die Ehrenpflicht, sich in bedrängender Lage zu entleiben. Wer nicht den Mut dazu aufbrachte, verscherzte sich bei den Nachkommen jedes Anrecht auf Mitleid und Nachsicht.

Selbst für den Griechen auf der geistigen Höhe der Zeit, selbst für einen Aristoteles gab es drei Klassen von Menschen, die nicht als Voll-Menschen galten: Frauen, Sklaven und Barbaren. Es widersprach seiner grundsätzlichen Wertung, wenn Alexander „Barbaren“ den freien Griechen gleichstellte.

In der Schule der Stoa freilich fand bereits der Eigenwert und der Adel der Seele hohe Anerkennung, ja dem Stoiker war die Seele ein Fünklein des Göttlichen. Aber dieses Göttliche war doch nichts anderes als eine Seite des Kosmos. *Karl Prümm* hat darum von einer „Kosmisierung des Menschen“ in der Stoa gesprochen. Wird dem Menschen ob sei-

⁷ *Sophokles, Oidipos auf Kolonos* (*Sophokles Tragödien übertragen von Roman Woerner 1947 S. 397*).

ner Seele etwas Göttliches zugesprochen, so bedeutet das jedoch nicht eine Erhebung des persönlichen Menschen über den Kosmos hinaus, sondern „erweist sich letztlich als ein Aufgeben der vollen Überlegenheit des Menschen über die ihm untergeordneten Bereiche der Schöpfung. Ein späterer Philosoph, ein Anhänger des Neuplatonismus, der ja ebenfalls eine pantheistisch gefärbte Weltanschauung darstellt, hat gegen die Anmaßung des Menschen polemisiert, daß er eine besondere Stellung unter den sichtbaren Dingen des Kosmos einnehmen und eine besondere Beachtung durch die Vorsehung erfahren wolle“ (Prümm⁸). Die Kluft zur christlichen Auffassung wird dann deutlich, wenn man dagegen hält ein Wort *Gregors d. Gr.*, der Mensch sei nicht der Sterne wegen geschaffen, sondern die Sterne des Menschen wegen, oder das Wort eines mittelalterlichen Denkers, ein Gedanke des Menschen sei mehr wert als das ganze sichtbare Universum.

Eine völlige Umwertung des Lebens führt das Christentum herauf. Gott ist — so lehrte es — aus seiner unnahbaren Ferne herausgetreten und hat sich des Menschen angenommen. Damit wurde sich der Mensch der grundlegenden Wahrheit bewußt, die schon in der Genesis ausgesprochen ist, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Kaum ein Vers des Alten Testaments ist — wie Prümm feststellt — in der alten Christenheit so oft angezogen worden, wie die beiden kurzen Sätze der Genesis: „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Ebenbild und Gleichnis!“ (Gn 1,26) und „Nach dem Bilde Gottes schuf er ihn“ (Gn 1,27). Darin ist die geistige Würde des Menschen ausgesprochen, der damit über alle unter ihm stehende Natur erhaben ist. An die Stelle einer philosophischen Gottgleichung, die zu leicht ins Kosmisch-Pantheistische verschwamm, trat der ganz neue Gedanke: Gott hat jeden einzelnen Menschen und gerade den kleinen und unbeachteten zur Liebesgemeinschaft mit sich bestimmt.

⁸ Karl Prümm, Christentum usw. S. 61.

Bereits dem Glauben der Synagoge stand das Verbot des Selbstmordes eindeutig fest, ebenso seine Begründung, daß Gott als Schöpfer und Herr Rechenschaft über das Menschenleben fordert, heißt es doch in der Genesis: „Auch über euer Blut, von dem euer Leben abhängt, will ich Rechenschaft fordern; von jedem Tier will ich Rechenschaft fordern, von dem Menschen, von jedem, selbst seinem Bruder will ich Rechenschaft über das Menschenleben verlangen“ (Gn 9,5). Im Neuen Testament hat der Apostel Paulus das absolute Herrschaftsrecht Gottes, das neben sich keine eigenmächtige Verfügung des Menschen über sein Leben duldet, klar ausgesprochen: „Es lebt niemand von uns für sich selbst, und niemand stirbt für sich selbst: wenn wir leben, leben wir für den Herrn, und wenn wir sterben, sterben wir für den Herrn; wir mögen also leben oder sterben, wir gehören dem Herrn“ (Röm 14,7 f). Die kirchlichen Lehrer der ersten Jahrhunderte brachten die in der christlichen Lehre enthaltenen Konsequenzen mit voller Klarheit zum Ausdruck, so etwa Lactantius, der in seinen „Institutiones“ (VI 17,25) den Selbstmord als „sceleratum ac nefarium“ bezeichnet. Der Selbstmörder ist ein ebenso verruchter Mensch wie der Mörder; eigentlich ist sein Verbrechen noch größer. „Wir treten nicht aus eigener Willkür in dieses Leben ein, sondern Gott hat uns zum Leben berufen; er hat uns den Auftrag gegeben, dieses irdische Gezelt zu schützen; so müssen wir darin wohnen bleiben und dürfen es nicht verlassen, bis er dazu den Auftrag gibt.“

Was nur da und dort dunkel geahnt, bringt das Christentum zur klaren Darstellung: Gott ist der Schöpfer der Welt und jedes einzelnen Menschenlebens. Er ist der heilige Gott, der dem Menschen das Leben als heilige Aufgabe gegeben, als ein Pfand zur Verwaltung, worüber er nach dem Tode Rechenschaft verlangt. Er ist und bleibt Herr über Leben und Tod. Freilich ist er nicht nur Herr im Sinne eines Tyrannen; er ist „Vater“. Aus Vater-Liebe hat er dem Men-

⁹ Nach: Bernhard Schöpf, Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins 1958 S. 49.

schen sein Leben gegeben. Darum stellt es für den Menschen den ersten grundlegenden Wert dar. Ziel jedes Einzel-Lebens ist die Beseligung durch Aufnahme in die Lebens- und Liebesgemeinschaft des dreifaltigen Gottes. Nie hätte der Mensch von sich aus solches für möglich gehalten, hätte sich Gott nicht in Jesus Christus geoffenbart. Der höchste, dem Menschen gegebene Wert ist seine „Seele“, zugleich sein „Lebens-Prinzip“, die zu „retten“ seine Lebens-Aufgabe ist.

Die Verzweiflung des heidnischen Menschen wurzelt im Grunde in der Unkenntnis des lebendigen Gottes, woraus die Unwissenheit über den Wert des einzelnen Lebens vor Gott folgt. Die christliche Existenz aber besteht eben darin, daß jeder einzelne sich zu Gott erhoben weiß und vor Gott da sein soll. „Das Christentum lehrt“ — sagt *Kierkegaard* —, „daß dieser einzelne Mensch — und so jener einzelne Mensch, was er sonst auch ist, Mann, Weib, Dienstmagd, Minister, Kaufmann, Barbier, Studiosus und so weiter, daß dieser einzelne Mensch v o r G o t t da ist — dieser einzelne Mensch, der vielleicht stolz sein würde, einmal in seinem Leben mit dem König gesprochen zu haben, dieser Mensch, der sich nicht wenig darauf einbildet, mit dem und dem auf einem vertraulichen Fuß zu leben, dieser Mensch ist vor Gott da, kann mit Gott reden, zu welcher Zeit er will, sicher von ihm gehört zu werden, kurz, diesem Menschen wird angeboten, auf vertrautestem Fuß mit Gott zu leben¹⁰⁾“

Dem absolut heiligen Gott gegenüber gibt es keine menschliche „Selbst-Herrlichkeit“. Nur Einer ist Herr. Jede menschliche „Selbst-Herrlichkeit“ ist Anmaßung und Rebellion, die der Selbsterstörung verfällt. Wie es keine menschliche Selbst-Herrlichkeit gibt, so auch keine Selbst-Genügsamkeit. Sie ist ein Phantom und war es sowohl für die *Cyniker* wie für die *Stoiker*. Den Weg des „Gehorsams“ hat Gott der Herr seinem eigenen Sohne aufgegeben. Durch seinen Gehorsam bis zum Tode am Kreuze hat *Jesus Christus* den

¹⁰ Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode (Ausgabe Diem-
Rest 1956) S. 119.

Menschen von den Folgen seiner Gottesferne und seines Ungehorsams erlöst. Seitdem *Jesus Christus*, der von sich sagen konnte, er sei „das“ Leben, „der“ Weg und „die“ Wahrheit, in der äußersten „Grenz-Situation“ der Todesangst gehorsam den Kelch des Leidens, den ihm der Vater gereicht hatte, angenommen und seinen bitteren Inhalt bis zur Neige getrunken hatte, seitdem gibt es für den Menschen keine Grenzsituation mehr, die ihn entschuldigte und ihm erlaubte, eigenherrlich und selbstmächtig ein Leiden abkürzen zu wollen. Es nützte ihm auch nichts, da er durch solchen Ungehorsam sich selbst in ein ewiges Verderben stürzen würde. Mit Christus, der unsere Lasten auf seine eigenen Schultern geladen hat, soll der Christ den Weg sühnenden Leidens gehen, um so mit Christus zu einem neuen, nie endenden Leben in Gott einzugehen.

In diesem neuen Gottesverhältnis erhält jede Selbsttötung den Charakter einer qualifizierten Sünde; sie wird „Selbst-MORD“. Jede Selbsttötung ist Ungehorsam und unberechtigte Vernichtung des höchsten Wertes in der natürlichen Ordnung, ein Verbrechen gegen Gottes heilige Herrschaft und Liebe. Über sein Leben besitzt der Mensch nur ein Verfügungsrecht im Sinne der Verwaltung eines Gutes, das ihm nicht eigentlich gehört. Mit dem Recht auf Leben ist wie mit jedem anderen Rechte die Pflicht verbunden, es zu gebrauchen zu dem von seinem Schöpfer und Herrn bestimmten Ziele und niemals in einer Weise, wodurch dieses vereitelt wird. Die Tat des Selbstmordes schließt in sich die Usurpierung eines Rechtes, das Gott dem Menschen nicht gegeben hat, ist mithin Auflehnung gegen Gott und Lossagung von ihm. Der Selbstmörder intendiert die Auflösung ins Nichts und attendiert damit die Trennung von Gott. Da er selbst nicht Herr seines Lebens werden kann, gelingt ihm auch nicht das Attentat der Auslöschung seines Lebens. Er bleibt auch nach seinem Tode am Leben, um niemals den Fluch der Trennung von Gott und den quälenden Zwiespalt seiner auf Gott hin angelegten Natur loswerden zu können. Selbstmord stellt somit lebenspraktischen Atheismus in höchster

Potenz dar. Mag die Selbstmorde der Heiden ihre Unkenntnis des wahren und lebendigen Gottes in etwa entschuldigen, so gibt es für den christlichen Gläubigen, der einmal in voller Bewußtheit die göttliche Offenbarung verstanden und angenommen hat, keine unüberwindliche und entschuld-bare Unwissenheit mehr. Freilich wird damit nicht auch schon jede Möglichkeit einer krankhaften Verdüsterung des Gemütes ausgeschlossen. Sie ist auch beim sonst gläubigen Christen noch möglich, mindert darum oder hebt gar ganz seine moralische Verantwortlichkeit auf. Wieweit im besonderen die sittliche Zurechnungsfähigkeit bei einer Selbstmordhandlung aufgehoben ist, ist schwer zu sagen, da kein Mensch das Innere des anderen durchschaut, wie dies Gott allzeit tut.

In der unbedingten Verwerfung jedes Selbstmordes ist sich das Christentum durch die Zeiten gleich geblieben. Insbesondere hat sich die katholische Kirche nicht geschaut, aus dieser Verwerfung die Konsequenzen zu ziehen. Selbstmörder, welche unbußfertig sterben, wurden von jeher durch die Kirche mit der Entziehung ihrer feierlichen Fürsorge für die Toten gestraft. Wiederholt haben Konzilien derartige Anordnungen getroffen und insbesondere auch die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses für Selbstmörder angeordnet. Freilich ist von Vertretern der christlichen Kirchen immer wieder zu milder und nachsichtiger Beurteilung des Einzelfalles gemahnt worden, vor allem dann, wenn Anzeichen dafür sprechen, daß der Selbstmord im Zustand verminderter Verantwortungsfähigkeit oder gar geistiger Umnachtung begangen worden ist. Heute neigt man im allgemeinen eher zu einer vorsichtig verstehenden als streng verurteilenden Weise der Beurteilung.

Als Paradigma christlicher Beurteilung des Selbstmordes seien hier die Ausführungen *Augustins* in seinem ersten Buche vom „Gottes-Staat“ genannt. An dem Beispiel der sagenhaften Römerin *Lukretia*, die sich wegen ihr angetaner Schande selbst entleibte, weist *Augustinus* die christlichen Grundsätze auf. *Augustinus* weiß, daß die „edle, uraltem

römischem Hause entsprossene Matrone *Lukretia* wegen ihrer Tat in der antiken Literatur immer wieder mit großem Lob bedacht worden ist. Der Sohn des Königs *Tarquinius* soll sie vergewaltigt haben. Sie soll diese Tat ihrem Gemahl *Collatinus* und ihrem Verwandten *Brutus* gemeldet und diese unter Eid zur Rache verpflichtet haben. Weil sie die angetane Schimpf nicht tragen wollte, soll sie sich darauf selbst ermordet haben. *Augustinus* läßt diesen Ehrbegriff nicht mehr gelten. Wer fremder Gewalt unterliegt, ohne selbst in die Gewalttat einzuwilligen, bleibt in seinem Innersten davon unberührt und hat keinen Grund, sich das Leben zu nehmen. Das Gesetz, das zu töten verbietet, verbietet zugleich den Selbstmord. In keiner Weise verdient ein Selbstmord das Prädikat „Starkmut“.

Freilich, wenn sich christliche Jungfrauen in Zeiten der Verfolgung einer Vergewaltigung dadurch entzogen, daß sie ins Wasser oder Feuer sprangen, gesteht *Augustinus* ihnen mit dem Urteil der Kirche die ehrenvolle Bezeichnung „Märtyrerinnen“ zu.

Obwohl das Mittelalter eine im wesentlichen durch das Christentum geformte Zeit war, gab es auch in dieser Zeit Selbstmorde, selbst als Massenerscheinung; freilich hatte der Selbstmord dieser Zeit ein ganz anderes Gesicht als der antike Selbstmord der Stoiker oder etwa die Selbstmordepidemien von *Milet* oder der „*Werther-Zeit*“. In einem ungeheuren Willen zur inneren Vervollkommnung als Voraussetzung für die Erreichung des ewigen Lebens machten die „*Katharer*“, die „Reinen“, auf dem vermeintlichen Gipfel erreichter Reinheit ihrem Leben ein freiwilliges Ende. An die Stelle der sonstigen Sakramente setzten die *Albingenſer* das „*Consolamentum*“ („Tröstung“), eine Art Geistestaufe durch Handauflegung und Gebet. Gewöhnlich wurde es erst am Ende des Lebens erteilt, als sich die Gefahren einer sündhaften Verstrickung in die Welt bedeutend verringert hatten. Nur die mit der „Tröstung“ Versehenen waren die eigentlichen „*Katharer*“, auch „*Freunde Gottes*“, „*Ausgewählte*“, „*Getröstete*“ genannt. Solche Umgewandelte

mußten geloben, sich alles dessen zu enthalten, was sie unreinigen könnte, nicht bloß der Sünden, sondern auch des Genusses von Fleisch, Eiern, Käse und des Geschlechtsverkehrs. Um der Gnade der „Tröstung“ nicht wieder verlustig zu gehen, schritten viele der Aufgenommenen zur sogenannten „Endura“, das heißt, sie suchten den freiwilligen Tod durch Enthaltung von Speise und Trank, durch Verbluten, Vergiften, oder sie ließen sich gar erwürgen.

Es spricht für den gesunden Sinn der Kirche, daß sie auch die Selbsttötung der Sektierer aus weltflüchtigem, übernatürlichem Fanatismus ebenso scharf wie jede andere Art von „Selbst-MORD“ verurteilte. Aus den von der Kirche verurteilten „Katharern“ (= Reinen) wurden die bekämpften „Ketzer“.

Sektiererischer *Chiliasmus* schuf zu allen Zeiten eine überhitzte „Heils“-Erwartung, die bei seinem Ausbleiben zu einer Enttäuschung führte, welche in Verzweiflung endete. Im Zaren-Rußland gingen immer wieder durch die leidende und unterdrückte Masse des Volkes Fieberwellen einer sehnächtigen Erwartung auf das Anbrechen des Gottesreiches. Das Reich der langerwarteten Gerechtigkeit („Prawda“) und des endgültigen Heiles aber ließ auf sich warten. So stürzte sich die sektiererische „altgläubige“ Bewegung in einen Ausweg der Verzweiflung. Es kam zu Selbstverbrennungen, die in den Jahrzehnten nach 1670 in Rußland ein anderswo nicht gekanntes Ausmaß annahmen. Zwischen 1666 und 1690 sollen sich in Rußland mehr als 20 000 Personen verbrannt haben; bis ins neunzehnte Jahrhundert kamen Selbstverbrennungen und Selbstkreuzigungen vor. Noch aus dem Beginn unseres Jahrhunderts werden Fälle freiwilligen Hungertodes aus religiösen Gründen berichtet. Aus diesen Tatsachen erhellt, welche elementare Stärke religiöse Heilserwartungen haben können¹¹

¹¹ Vgl. hierzu: E. Sarkisyanz, Rußland und der Messianismus des Orients 1955, und G. Siegmund, Der Kampf um Gott, 2. Aufl. 1960 S. 276.

3. Der Wandel in der Neuzeit

Mit dem Humanismus und der Renaissance lebten nicht nur Interesse und Studium antiker Kultur von neuem auf, auch die antiken Lebensideale wurden wieder aufgegriffen und erfuhren eine Wiedergeburt. Zwar geschah dies oft genug unter der Tarnung eines christlichen Mantels, um der kirchlichen Autorität nicht aufzufallen. Doch war es bei vielen „Philosophen“ der Zeit bloß noch ein Mantel, den sie jederzeit beliebig ablegen konnten. *Pietro Pomponazzi*, der berühmte Philosoph der Renaissance-Zeit, der von Padua nach Ferrara und dann nach Bologna berufen worden war, starb nicht als Christ, sondern als „stoischer Philosoph“. In einer Zeit, in der — nach dem Urteil *Pastors* — der Selbstmord etwas ganz Ungewöhnliches war, hatte *Pomponazzi* wegen eines schweren körperlichen Gebrechens den Entschluß gefaßt, statt tausendmal nur einmal zu sterben. Den Tod verachtend, weigerte er sich, Speise zu sich zu nehmen. Weder Drohungen noch Gewaltanwendungen vermochten ihn von seinem Entschluß abzubringen. Erst in der siebenten Nacht, der letzten, die er erlebte, brach er sein Schweigen und sagte: „Ich gehe freudig von hinnen.“ „Wohin willst du denn gehen?“ fragte man ihn. „Wohin alle Sterblichen gehen“, gab er zur Antwort. Auf die Frage: „Wohin gehen denn die Sterblichen?“ erklärte er: „Wohin ich und die anderen gehen.“ Einen letzten Versuch der Umgebung, ihn umzustimmen, wehrte der Philosoph mit den zornigen Worten ab: „Laßt mich, ich will sterben!“ Nach diesen Worten verschied er¹.

¹ Nach: Ludwig Freiherr von Pastor, Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance III/1 11. Aufl. 1955 S. 137.

Selbst der humanistische Denker und englische Staatsmann *Thomas Morus*, den die Kirche als Märtyrer heilig gesprochen hat, war durch die Ideen seiner Zeit angesteckt und vertrat in seiner „*Utopia*“ unchristliche Auffassungen, freilich ohne sich dessen voll bewußt zu werden. In seinem utopischen Staatswesen geben Priester und Behörden kranken und kraftlosen Greisen den Rat, nicht ihren eigenen Tod zu überleben, sondern sich aus dem Kerker eines trostlosen Lebens selbst zu befreien.

Wie *Janssen*² in seiner Schilderung der Kulturzustände des deutschen Volkes während der großen Umbruchzeit an Hand geschichtlicher Quellen nachweist, griff im sechzehnten Jahrhundert Melancholie und Selbstmordepidemie stark um sich; nach dem Zeugnis nichtkatholischer Zeitgenossen soll dies in protestantischen Gegenden stärker als in katholischen der Fall gewesen sein. *Luther* erklärte die Selbstmorde für ein Werk des Satans, „dem Gott innerhalb der lutherischen Kirche eine solche Gewalt gegeben zur Strafe für den Undank und die Verachtung des Evangeliums“. Mangels statistischer Erhebungen, welche die damalige Zeit nicht kannte, lassen sich die Behauptungen über die Zunahme des Selbstmordes im sechzehnten Jahrhundert nicht nachprüfen.

Unverkennbar aber wächst in der Neuzeit eine andere Lebensstimmung heran, die ihren klassischen Ausdruck in der Frage findet, welche *Shakespeare* seinem *Hamlet* in den Mund legt:

„Sein oder Nichtsein? — Das ist die Frage.“

Das ist die Frage, die angesichts der Pfeile und Schleudern eines sinnlosen Geschickes im Gemüte wühlt. „Sterben — schlafen — schlafen! Vielleicht auch träumen! — Ja, da liegt's.“ Freilich, auch wer unter der Lebensmühe stöhnt und schwitzt und nach der Nadel greifen möchte, die alles Herzweh endet, wird doch davor durch die Furcht vor etwas nach dem Tode zurückgehalten. Das Bewußtsein davon

² Joh. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes 8. Bd. 13. und 14. Aufl. 1903, Selbstmordepidemie im 16. Jahrhundert S. 497.

macht Feige aus uns allen. Doch die Zeit ist aus den Fugen. Mehr und mehr schwächt sich „die Furcht vor etwas nach dem Tode“ ab.

Im konservativen England fand das christliche Verbot des Selbstmordes den nachhaltigsten Niederschlag im Recht. Noch heute ist in England ein Selbstmordversuch als klagbare Übertretung strafbar. In den Jahren 1927 bis 1933 erfolgten in Großbritannien jährlich noch rund 550 Verurteilungen wegen Selbstmordversuches; die Einstellung des Verfahrens stempelt den Betroffenen zu einem unzurechnungsfähigen Geisteskranken. Auch in Kanada erfolgten 1937 noch insgesamt 535 Verurteilungen wegen Selbstmordversuches³.

Im dreizehnten Buch von „*Dichtung und Wahrheit*“ schildert *Goethe* das Erstarken einer neuen Stimmung zunächst in England, welche dann auf das Festland übergriff, und eine neue Selbstmordwelle vorbereitete. Zwar habe — sagt *Goethe* — „die wahre Poesie“ „als ein weltliches Evangelium“ die Aufgabe, uns von den irdischen Lasten, die uns drücken, zu befreien, doch zeigt die Mehrzahl der englischen meist moralisch-didaktischen Gedichte „nur einen Überdruß des Lebens“. Ihren Grund hat diese düstere Stimmung in einem Agnostizismus, da „dem Verstande eine Aufgabe zugewiesen ist, die er zu lösen nicht hinreicht, da ihn ja selbst die Religion, wie er sich solche allenfalls erbauen kann, im Stiche läßt“. In dieser Enttäuschung ist das Wesen der englischen Dichter „vergiftet“ worden; sie sind zu vollendeten „Menschenhassern“ geworden; „das unangenehme Gefühl von Widerwillen gegen alles ist über ihre Schriften verbreitet“. „Sonderbar genug bestärkte unser Vater und Lehrer *Shakespeare*, der so reine Heiterkeit zu verbreiten weiß, selbst diesen Unwillen. *Hamlet* und seine Monologe blieben Gespenster, die durch alle jungen Gemüter ihren Spuk trieben. Die Hauptstellen wußte ein jeder auswendig und rezi-

³ Angaben des Abschnittes nach: Fred Dubitscher, Der Suicid unter besonderer Berücksichtigung versorgungsärztlicher Gesichtspunkte 1957 S. 13.

tierte sie gern, und jedermann glaubte, er dürfe ebenso melancholisch sein als der Prinz von Dänemark, ob er gleich keinen Geist gesehen und keinen königlichen Vater zu rächen hatte.“

In Auswirkung der gewandelten Grundstimmung setzte sich im Laufe der Neuzeit auch eine völlige Wandlung in der Beurteilung des Selbstmordes durch. Philosophisch grundgelegt hat die neue Bewertung des Selbstmordes der „aufgeklärte“ englische Philosoph *David Hume*. Einer Sammlung von Aufsätzen, welche 1757 erschien, hatte *Hume* einen kleinen Aufsatz über den Selbstmord beigefügt. Im letzten Augenblick entschloß sich *Hume*, diesen Aufsatz mit einem weiteren aus den bereits fertiggestellten Exemplaren ausschneiden und vernichten zu lassen. Er befürchtete den Widerstand der öffentlichen Meinung. Indes kam der Aufsatz in späteren Ausgaben seiner Werke wieder zum Abdruck⁴. Es entspricht mithin nicht der historischen Wahrheit, wenn *Schopenhauer* polternd behauptet, diese Schrift sei „von der schimpflichen Bigotterie und schmähhlichen Pfaffenherrschaft in England sogleich unterdrückt“ worden. Bis auf den heutigen Tag stützt sich die Verteidigung des Selbstmordes auf *Humes* Schrift, welche *Schopenhauer* „die gründlichste Widerlegung“⁵ der Gründe gegen den Selbstmord nennt. Indes sind die von *Hume* angeführten „Gründe“ seltsam sophistischer Art. Religion ist ihm ein Aberglaube, dessen Drohungen uns an ein verhaßtes Dasein verketten, „welche elend zu machen derselbe in erster Reihe beiträgt“. *Hume* kennt keinen persönlichen Gott, der den Menschen in seinem Gewissen binden würde. So will er den Menschen wieder in seine angeborene Freiheit einsetzen und zeigen,

⁴ David Hume, *Essay on Suicide*, deutsche Übersetzung von Friedrich Paulsen, in: *Dialoge über natürliche Religion. Über Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele*. 3. Aufl. 1905 (Philosophische Bibliothek Bd. 36). - Nach dieser Übersetzung wird *Hume* hier zitiert.

⁵ *Schopenhauers sämtliche Werke*, herausgegeben von Frischeisen-Köhler (o. J.) Bd. VIII S. 283.

daß der Selbstmord eine Handlung frei von Schuld und Tadel ist, „wie dies auch die gemeine Ansicht aller alten Philosophen ist“ (147).

Um den Menschen von jeder moralischen Verantwortlichkeit gegenüber Gott freizusprechen, stellt *Hume* ihn auf eine Stufe mit den Tieren. „Das Leben des Menschen“ — erklärt er — „hat für das Weltall nicht größere Bedeutung als das einer Auster“ (150). Hätte sich der Allmächtige die Verfügung über das menschliche Leben vorbehalten, stelle der Selbstmord mithin einen unerlaubten Eingriff in dieses Recht dar, „so würde es in gleicher Weise verbrecherisch sein, für die Erhaltung des Lebens tätig zu sein als für die Zerstörung“ (150). Die Handlungen des Menschen stehen auf einer Stufe mit den vormoralischen „Handlungen der leblosen Dinge“ (151). Alle sind „gleich unschuldig oder gleich verbrecherisch“ (152). Ja, *Hume* erklärt es für „eine Art von Gotteslästerung, sich einzubilden, daß ein geschaffenes Wesen die Ordnung der Welt stören oder das Geschäft der Vorsehung sich anmaßen kann“ (153). Eine sittlich freie und darum verantwortungsträchtige Entscheidungsfreiheit des Menschen gegenüber Gott und seinem Weltregiment hält *Hume* für unmöglich. Es ist wahrlich mehr als seltsam, daß ein „Philosoph“ für den Menschen autonome „Freiheit“ einfordert und als Argument dafür im selben Atemzuge behauptet, der Mensch habe nicht mehr Freiheit als die leblosen Dinge. Solcher Sophismus ist nur möglich, wenn eine vorgefaßte Tendenz das klare Urteil vernebelt.

Dem Christen hält *Hume* entgegen, es gebe kein einziges Schriftwort, das den Selbstmord verbiete, ein Argument, dessen Wirksamkeit sich bis zu *Karl Barth* verfolgen läßt. „In allen Fällen“ — schließt *Hume* seine Ausführungen — „sind Christen und Heiden genau auf demselben Fuß, *Cato* und *Brutus*, *Arria* und *Porcia* handelten heldenmütig; diejenigen, welche ihr Beispiel heute nachahmen, verdienen bei der Nachwelt dasselbe Lob. Die Macht, einen Selbstmord zu begehen, wird von *Plinius* als ein Vorzug angesehen, welchen der Mensch vor der Gottheit selbst hat“ (156).

Im gleichen Sinne wie *Humes* Schrift wirkten die *Lettres persannes* von *Montesquieu* und *Rousseaus Nouvelle Heloise*. Der Widerstand der noch gläubigen Kreise ebenso wie das staatliche Verbot aufgeklärter Schriften steifte den Aufklärern nur den Rücken und versteifte sie in ihrem Kampfe gegen die „überholten“ Auffassungen der „Pfaffen“. Es war der „Fortschrittsgedanke“, der sich mit dem „Lichte“ der Aufklärung verband und einen Stolz erzeugte, der von den Auffassungen des „finsteren“ Mittelalters keine Kenntnis mehr nehmen wollte. Der Spott, der auf die „Pfaffen“ und ihre „veralteten“ Auffassungen ausgegossen wurde, unterminierte am stärksten das religiöse und kirchliche Verbot des Selbstmordes. Der aufgeklärte Mensch lehnt die „Bevormundung“ von seiten der Kirche ab. Er fühlt sich selbstherrlich, „autonom“, ein Wort, das die Denker des deutschen Idealismus geradezu fasziniert hat. Obwohl *Kant* meist als philosophischer Begründer des modernen Autonomiegedankens gilt, so war er doch noch in dem Sinne gottgläubig, daß er Gott als Herrn über Leben und Tod anerkannte und in der „Selbstentleibung“ zwar zunächst nur eine Verletzung der Pflicht gegen sich selbst sah, doch anderseits das Vergehen gegen die Hoheitsrechte Gottes nicht leugnete⁶.

Für gewöhnlich wird *Schopenhauers* Stellung zum Selbstmord mißverstanden. Er gilt als der Apologet des Selbstmordes, den er an reich gedeckter Tafel preist, ohne indes den Mut zu haben, selbst die Konsequenz aus seinen Thesen zu ziehen. So einfach indes liegen die Dinge nicht. Freilich polemisiert *Schopenhauer* in seiner scharfen und oft gehässigen Weise gegen die Pfaffen und Moralisten, welche den Selbstmord verurteilen. Er stellt sich in die Reihe der modernen Philosophen, welche gegen das Christentum die Autonomie des Menschen betonen und das Recht einfordern, frei nach eigenem Urteil über das eigene Leben zu verfügen. Indes kann man nicht sagen, *Schopenhauer* sei ein Fürsprecher des persönlichen Selbstmordes. Zwar stellt nach ihm

⁶ Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten, in: Werke ed. Weischedel 1956 Bd. IV S. 554 f.

die große Erfahrung der Pubertät das Erlebnis dar, daß das Absurde in der Welt herrscht. Jede Lebensgeschichte ist nach ihm eine Leidensgeschichte. Eben die Absurdität des leidvollen Lebens stellt es selbst aufs schärfste in Frage. „Unser Zustand ist ein so elender, daß gänzliches Nichtsein ihm entschieden vorzuziehen wäre. Wenn nun der Selbstmord uns dieses wirklich darböte, so daß die Alternative ‚Sein oder Nichtsein‘ im vollen Sinne vorläge, dann wäre er unbedingt zu erwählen als eine höchst wünschenswerte Vollendung (. . .). Allein in uns ist etwas, das uns sagt, dem sei nicht so. Es sei damit nicht aus, der Tod sei keine absolute Vernichtung“ (II 367).

Noch ist *Schopenhauer* Metaphysiker, der einen Wesensgrund hinter den Erscheinungen kennt, etwas, was über das Einzelleben des Menschen hinaus liegt. Aber eben dieses Transzendente ist bei ihm ins Negative entstellt. Vom Lebens-Urquell her stammt der sinnlose Trieb zum Leben, den es so zu lenken gilt, daß er sich selbst erschöpft. *Schopenhauer* fordert den Willen zur Verneinung des Lebens, aber nicht im Sinne einer aktiv gewollten Lebenszerstörung, sondern im Sinne eines buddhistischen Erlöschens des Lebenswillens. „Eben weil der Selbstmörder nicht aufhören kann zu wollen, hört er auf zu leben, und der Wille bejaht sich hier eben durch die Aufhebung seiner Erscheinung, weil er sich anders nicht mehr bejahen kann. Weil aber eben das Leiden, dem er sich entzieht, es war, welches als Mortifikation des Willens ihn zur Verneinung seiner Selbst und zur Erlösung hätte führen können; so gleicht in dieser Hinsicht der Selbstmörder einem Kranken, der eine schmerzhaft Operation, die ihn von Grund aus heilen könnte, nachdem sie angefangen, nicht vollenden läßt . . . Wenn der Wille zum Leben da ist, so kann ihn, als das allein Metaphysische oder das Ding an sich, keine Gewalt brechen, sondern sie kann bloß seine Erscheinung an diesem Ort zu dieser Zeit zerstören. Er selbst kann durch nichts aufgewogen werden als durch Erkenntnis. Daher ist der einzige Weg des Heils dieser, daß der Wille ungehindert erscheine,

um in dieser Erscheinung sein eigenes Wesen erkennen zu können“ (II 447 f).

Zur Psychologie des Selbstmordes trägt *Schopenhauer* eine gewichtige Einsicht bei, welche durch die neuere Forschung bestätigt worden ist. *Schopenhauer* weiß, daß es nicht die unmittelbaren Leiden des Menschen sind, welche ihn zum Selbstmord veranlassen. Gerade zu Zeiten größter Katastrophen sind Selbstmorde für gewöhnlich am seltensten. Eben das macht nach *Schopenhauer* den Unterschied des Menschen zum Tiere aus, daß er nicht bloß von den Freuden und Leiden des Augenblickes beeindruckt und in seinem Handeln bestimmt wird, sondern sich in ihm eine geistige Welt bildet, welche die in die Zukunft gerichtete Erwartung so einbezieht wie die Erinnerung an die Vergangenheit, derart, daß ihn eben diese geistige Welt mit ihren Erwartungen, Sorgen, Bedenken und Befürchtungen weit mehr quält als das unmittelbare Leiden des Augenblickes. „Die Ursache des Schmerzes, wie unserer Freude, liegt daher meistens nicht in der realen Gegenwart; sondern bloß in abstrakten Gedanken: diese sind es, welche uns oft unerträglich fallen, Qualen schaffen, gegen welche alle Leiden der Tierwelt sehr klein sind, da über dieselben auch unser eigener physischer Schmerz oft gar nicht empfunden wird. . . . Eben weil der geistige Schmerz, als der viel größere, gegen den physischen unempfindlich macht, wird dem Verzweifelnden, oder von krankhaftem Unmut Verzehrten, der Selbstmord sehr leicht, auch wenn er früher, im behaglichen Zustande, vor dem Gedanken daran zurückbebt. Im gleichen reiben die Sorge und Leidenschaft, also das Gedankenspiel, den Leib öfter und mehr auf, als die physischen Beschwerden“ (II 341).

Bejaht also *Schopenhauer* nicht eigentlich das aktive Tun der Selbstvernichtung des Selbstmörders, so bejaht er darum doch noch nicht den Willen zum Leben, sondern verneint ihn und fordert sogar eine radikalere Verneinung des Lebens überhaupt, als sie der Selbstmörder hat. Darum konnte auch seine eigene pessimistische Philosophie so wenig wie die

eines *Eduard von Hartmann* oder anderer in keiner Weise ein Schutzmittel gegen die Krankheit der Zeit werden. Im Gegenteil löste seine Weltanschauung dort, wo sie von jungen, frisch aus jahrhundertealtem Kulturschlaf erwachten Geistern mit Begierde, geradezu als Offenbarung aus einer anderen Welt, eingesogen wurde, eine wahre Epidemie von Selbstmorden aus. So geschah es zu Beginn unseres Jahrhunderts, als die geistig erwachte Hochschuljugend Japans mit wahren Heißhunger die europäische Philosophie studierte. In Konsequenz der darin enthaltenen grundsätzlichen Lebensverneinung nahm sich ein japanischer Student am Wasserfalle Kegon durch Sturz in die Tiefe das Leben. Auf die geglättete Rinde einer nahen Zypresse hatte er seine Bekenntnisse eingeritzt und forderte alle Alters- und Stadesgenossen auf, ihm ins Nichts des Nirwana zu folgen. In Tausenden von Postkarten vervielfältigt wurden diese Zeilen an alle japanischen Studenten versandt und lösten eine Selbstmordepidemie aus, in der sich viele Hunderte auf gleiche Weise selbst töteten. Allein im Monat November 1908 suchten 180 junge Leute am Wasserfalle Kegon ihren Tod⁷.

Seine letzte Aufgipfelung fand der moderne Autonomiegedanke bei *Friedrich Nietzsche*. In seinem „*Zarathustra*“ steht das Wort: „Viele sterben zu spät, und einige sterben zu früh. Noch klingt fremd die Lehre: ‚stirb zur rechten Zeit!‘ Stirb zur rechten Zeit: also lehrt Zarathustra. . . . Meinen Tod lobe ich euch, den freien Tod, der nur kommt, weil ich will⁸“. Er fordert die Umwertung des „Selbstmordes“ zum „Frei-Tod“.

⁷ Nach: Karl Kälin, Das Licht in dunkler Nacht, in: A. Huonder, Die Mission auf der Kanzel und im Verein I. Bd. 1912 S. 30.

⁸ Nietzsche, Zarathustra, in: Werke ed. Kröner Bd. VI S. 105 f.

durch die geringste Erschütterung sogleich in ein festes Eis verwandelt wird“.

Die Dichtung bleibt in ihrem eigentlichen Wesen unverstanden, solange man ihren tragischen Helden nur als „Opfer einer erotischen Verstrickung“ (*K. Leonhard*) ansieht und sie selbst lediglich als Liebesgeschichte mit unglücklichem Ausgang wertet, „bei der die schwächliche Überempfindlichkeit des enttäuschten Liebhabers keinen anderen Ausweg weiß, als das Leben der ihres Gegenstandes beraubten Leidenschaft wegzuzwerfen“.

In einem Briefe vom ersten Juni 1774 an den dänischen Konsul *Gottlob Friedrich Ernst Schönborn* in Algier kündigte *Goethe* die Schrift wie folgt an: „Eine Geschichte des Titels: die Leiden des jungen Werthers, darin ich einen jungen Menschen darstelle, der mit einer tiefen, reinen Empfindung und wahrer Penetration begabt, sich in schwärmende Träume verliert, sich durch Spekulation untergräbt, bis er zuletzt durch dazutretende unglückliche Leidenschaften, besonders eine endlose Liebe, zerrüttet, sich eine Kugel vor den Kopf schießt.“ Schon in diesen Worten ist eine erste Andeutung davon enthalten, daß die „Werther-Krankheit“, sowohl die von Werther selbst wie die der „Werther-Periode“, nicht denkbar ist ohne die besondere weltanschaulich-religiöse Auffassung, die *Goethes* „Werther“ vertritt. Nach *Friedrich Hebbels* Urteil erschießt Werther „sich nicht, weil er Lotten, sondern weil er sich selbst verloren hat“.

Im Grunde ist *Goethes* „Werther“ ein Selbstbekenntnis, wie *Goethe* selbst wiederholt bestätigte, so in einem Brief an *Zeltner* vom 30. November 1812: „Daß alle Symptome dieser wunderlichen, so natürlichen als unnatürlichen Krankheit auch einmal mein Innerstes durchrast haben, daran läßt Werther wohl niemand zweifeln. Ich weiß recht gut, was es

¹ *Goethes Werke* (Ausgabe Matthiesen 1949) Bd. IV Nachwort S. 418.

² *Fr. Hebbel, Tagebücher*, herausgegeben von F. Bamberg 1885 I S. 132.

mich für Entschlüsse und Anstrengungen kostete, damals den Wellen des Todes zu entkommen.“

Dadurch, daß *Goethe* seiner leidenschaftlichen Liebe zu *Charlotte Buff* entsagte, ihr entfloh und sich selbst überwand, tat er den ersten Schritt aus dem Sog der Selbstmordstimmung. Damit, daß er die Unaufhaltsamkeit von Werthers Untergang poetisch gestaltete und begründete, befreite er sich endgültig von dem Verhängnis. Die später in Frankfurt an *Kestner* und seine Frau geschriebenen Briefe bezeugen stärker, als er es in „Dichtung und Wahrheit“ sagt, wie tief seine Wunde gewesen war und wie langsam und schwer sie heilte.

Die Nachricht vom Selbstmord des jungen *Jerusalem* erschütterte *Goethe* deshalb so tief, weil ihm an diesem Tode blitzartig die eigene Versuchung und Gefährdung deutlich wurde. Dieser Tod öffnete ihm die Augen für das Verhängnis, dem er selbst entgegengetrieben war; mit einem Male stand das folgerichtige Ende der eigenen Entwicklungsgeschichte vor ihm, aus der er sich mit Mühe und Not herausgerettet hatte. „Jerusalems Tod, der durch die unglückliche Neigung zu der Gattin des Freundes verursacht ward“ — sagt *Goethe* in „Dichtung und Wahrheit“ — „schüttelte mich aus dem Traum, und weil ich nicht bloß mit Beschaulichkeit das, was ihm und mir begegnet, betrachtete, sondern das Ähnliche, was mir im Augenblick widerfuhr, mich in leidenschaftliche Bewegung setzte, so konnte es nicht fehlen, daß ich jener Produktion, die ich eben unternahm, alle die Glut einhauchte, welche keine Unterscheidung zwischen dem Dichterischen und dem Wirklichen zuläßt.“ Insofern können wir „Werther“ existenzielle Echtheit zusprechen. Darin eben spricht *Goethe* nicht so sehr als schaffender Dichter, der eigenwillig seine Gestalten formt, sondern als dichterischer Gestalter eigener Existenz-erfahrung, der die Fäden der eigenen inneren Entwicklungsgeschichte bis zu ihrem Ende hin verfolgt, das er freilich für sich persönlich abzubiegen vermocht hatte.

Von dem geschichtlichen Faktum aus fand er sich durch die Wirklichkeit legitimiert, die innere Entwicklungsgeschichte darzustellen, und zwar in der Form, welche die sentimental-romantischen Menschen seiner Zeit liebten: die Form von Briefen, die eigentlich nicht der Kommunikation mit anderen dienen, sondern der sentimental Selbstreflexion, der das eigene Forum freilich nicht genügt, sondern sich an andere wenden muß, um deren Teilnahme am eigenen Geschick zu erreichen. Als es galt, den Stimmungshintergrund des Lebensüberdrusses zu schildern, aus der sich der Selbstmord als notwendiges Ende ergab, „mußte der Verfasser sogleich darauf verfallen, seine Gesinnung in Briefen darzustellen, denn jener Unmut ist eine Geburt, ein Zögling der Einsamkeit“. Eben solche Briefe sind dem Einsamen eine „Gelegenheit, sich in seinen Grillen zu befestigen, ein Anlaß, sich noch mehr zu verstocken“. In diesem Sinne war die Form persönlicher Briefe, die von Reflexionen des Verfassers unterbrochen werden, die gegebene Form, die ihre Wirkung auf die Leser nicht verfehlen konnte.

Bezeichnenderweise lag für die „Produktion“ des „Werther“ alles in *Goethes* Seele bereit, so daß er das Ganze in sehr kurzer Zeit — er brauchte dafür nur vier Wochen — niederschreiben konnte. Mit der Sicherheit eines „Nachtwandlers“ gelang ihm die Gestaltung der Dichtung, an der er später nur geringe Änderungen vorzunehmen brauchte.

Mit dieser „Komposition“ gelang es *Goethe* wie später nie wieder, sich aus einem „stürmischen Elemente“ zu retten, zu dem hin er durch „eigene und fremde Schuld, durch zufällige und gewählte Lebensweise, durch Vorsatz und Übereilung, durch Hartnäckigkeit und Nachgeben auf die gewaltsamste Art hin und wieder getrieben“ worden. Nach Fertigstellung fühlte er sich „wie nach einer Generalbeichte wieder froh und frei und zu einem neuen Leben berechtigt. Das alte Hausmittel war“ ihm „diesmal vortrefflich zu-statten gekommen“.

Während sich *Goethe* selbst durch die Dichtung innerlich erleichterte und befreite, wirkte sie bei seinen Freunden

gerade das Umgekehrte. Sie verwirrten sich daran in der Meinung, „man müsse die Poesie in Wirklichkeit verwandeln, einen solchen Roman nachspielen und sich allenfalls selbst erschießen; und was hier im Anfang unter wenigen vorging, ereignete sich nachher im großen Publikum“.

Eingehend schildert *Goethe* in „Dichtung und Wahrheit“ die weltschmerzliche Stimmung, die auf einem Agnostizismus basiert; greift die Seele nach einem überweltlichen Halte aus, so wird sie zu ihrer Trauer gewahr, daß dem Verstande eine Aufgabe zugewiesen ist, die zu lösen er nicht hinreicht. Die englische Dichtung hatte den Lebensüberdruß in ihren Dichtungen zum Ausdruck gebracht; die englischen Dichter hatten mit ihren satyrischen Waffen die Stimmung geradezu vergiftet. So kommt es bei empfindsamen Menschen zu einer Selbstmordneigung, die nicht verwechselt werden darf mit dem Selbstmord großer Helden. *Montesquieu* erteilte — wie *Goethe* bemerkt — seinen Helden und großen Männern das Recht, den fünften Akt ihrer Tragödie selbst zu schließen. Bei *Werther* aber handelt es sich nicht um eine Person, „die ein bedeutendes Leben tätig führt, für irgendein großes Reich oder für die Sache der Freiheit ihre Tage verwendet“ hat. „Wir haben es hier mit solchen zu tun, denen eigentlich aus Mangel an Taten, in dem friedlichsten Zustande von der Welt, durch übertriebene Forderungen an sich selbst das Leben verleidet“. *Goethe* selbst war in dem Fall gewesen und weiß am besten, „was für Pein“ er „darin erlitten, was für Anstrengung es“ ihn „gekostet, ihr zu entgehen“. In seinem „*Werther*“ hat *Goethe* die ungeheure Gefahr dämonischer Versuchung einer Pubertätsstimmung gestaltet, die heute noch nicht vorüber ist. Denn der *Werther* gehört zu jenen Werken, die noch heute gelesen werden; darin nämlich wird „in irgendeinem Sinne unser Leben gelebt trotz der großen zeitlichen Ferne“ (*Schöffler*³).

In einer Studie über den geistesgeschichtlichen Hintergrund des „*Jungen Werther*“ sagt *Herbert Schöffler*: „Bei

³ *Herbert Schöffler*, Die Leiden des jungen Werther. Ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund 1938 S. 5.

Werken des achtzehnten Jahrhunderts, in dem wie in keinem anderen der deutschen Entwicklung die Grundlagen der geistigen Existenz wechselten, gibt es einen untrüglichen Weg zum Innersten eines Kunstwerkes. Die Frage, was das Kunstwerk zutiefst meint, beantwortet sich mit seiner Vorstellung von Gott⁴. In der genannten Ankündigung „Werthers“ hat Goethe selbst auf die „Spekulation“ hingewiesen, durch die sich Werther seine Existenz untergrub. Damit ist im Grunde des jungen Goethe eigene Weltanschauung gemeint, die er betont gegen alle zum Christentum hindrängenden Bekehrungsversuche seiner Freunde aufrecht erhielt. Deutlich genug hat sich Goethe darüber selbst geäußert. Er lehnt eine Religion ab, die sich auf „von außen her“ beigebrachte Zeugnisse stützt; geringschätzig schiebt er sie beiseite. Er liebt und betet nur ein Zeugnis an: das Zeugnis seiner Gefühle und das Zeugnis der Gefühle anderer. „Und so ist das Wort der Menschen mir Wort Gottes, es mögens Pfaffen oder Huren gesammelt und zum Canon gerollt oder als Fragmente hingestreut haben⁵“.

Des jungen Goethe weltanschaulicher Leitstern - auch und gerade im Werther - ist „Ossian“. Goethe ahnte seinerzeit noch nicht, wer hinter diesem Barden-Namen legendärer Art steht. Einem jungen Hochlandschotten hatte man das Ansinnen gestellt, aus dem Gälischen seiner Heimat-täler epische Gesänge vorzulegen, die den Schotten das werden sollten, was den Lateinern Vergil, den Griechen Homer galt. Macpherson hat auf dieses Ansinnen mit einer Eigendichtung geantwortet, in die er Spuren aus alter Hochlandpoesie, aus Bibel und Sage, aus Homer, Milton, Thomson und anderen einwob. In der Herbst-Stimmung einer fast immer trüben Landschaft eilen traurige Geschicke von Ungezählten vor dem erstaunten Auge des Lesers vorüber. Alle Natursehnsucht der Zeit, alle Gegnerschaft gegen Überlieferung und Kultur, ein verweltlichter Glaube an ein erstes herrliches Zeitalter vor allem Sündenfall hatte in „Ossian“

⁴ ebenda S. 8.

⁵ Brief Goethes an Pfenniger vom 26. April 1774.

seinen Sänger erhalten. Allenthalben übersetzte man ihn. Auch Goethe tat es.

Alles Menschliche dieser Welt spielt sich draußen in der unbegrenzten Natur ab und bleibt ein Stück Natur selbst. Die Handlungen dieser Menschen haben keinen Eigenwert und Eigensinn. „Die Zeichnung der Menschen gleitet immer wieder in Züge der Natur ab, die Menschenbilder bestehen aus diesen Zügen der Natur. . . . In den Bildern, die von den Ossianischen Menschen gezeichnet werden, bleibt die Natur das Wesentliche: Die Kennzeichen der wilden Ossianischen Natur malen das Kämpferische dieses Urzeitlebens; Anmut und Schönheit werden gegeben durch Züge einer ruhigeren Natur. ‚Donner‘, ‚Sonnenstrahl‘, ‚trauriger Gesang der Wogen‘, ‚Wellenmurmeln‘, ‚Glanz des Sonnenstrahls‘ sind Bedeutungen der Namen Ossianischer Helden und Frauen. So sind denn all diese Menschen immer nur Teil dieser allesbeherrschenden Natur. Wie Blasen aus dem Sumpf getrieben werden, um vielleicht bald wieder zurückzufallen, so kommen diese Menschen nur halb aus der Natur und sinken wieder in sie zurück. Und über dieser allesbeherrschenden, allesbestimmenden Natur waltet kein Gott“ (Schöffler⁶).

Macpherson hat selbst klar herausgesagt, daß sich in „Ossian“ keine Spur von Gott findet. „Ossian“ hatte eine ungemein große Bedeutung für die Weltanschauung des achtzehnten Jahrhunderts. Aus dieser englischen Dichtung spricht eine Verherrlichung der Natur, die an die Stelle eines persönlichen Gottes getreten ist. Im Ossian fehlt jeder Hinweis auf einen Gott wie jede eigentliche Metaphysik. Eben dadurch ward er so wichtig für eine Zeit, in der man verzweifelt gegen den persönlichen Gott rang und einen Ersatz brauchte. In der ganz auf die Kultivierung des Gefühlles eingestellten Stimmung dieser Dichtung werden Schwermut, Freude am Tragischen, Wollust am Schmerz zu den tragenden Zügen. Die gewaltige chaotische Natur ist das Letzte; ohne Hilfe und Schutz stehen die Menschen vor

⁶ Schöffler a.a.O. S. 11.

der Übergewalt dieser Natur. Dem blindwaltenden Fatum als der einzigen Gottheit, welche diese Dichtung kennt, sind sie überantwortet.

In diesem Weltbild eines dynamischen Pantheismus fehlt dem Tode jeder metaphysische Trost. Er ereilt die Menschen wie der Sturm den Baum fällt, wie der stürzende Fels alles unter sich zusammendrückt, wie der sengende Sonnenstrahl, der die Blumen zum Welken bringt. Der Tod der Menschen bei *Ossian* ist unsagbar traurig.

Schon 1770 hatte *Goethe* in Straßburg *Giordano Bruno* kennengelernt, dessen Pantheismus auch der seine wurde. Der *Goethe* des *Werther* ist bereits Pantheist; der *Ossian* des untergehenden *Werther* ist das Evangelium der neuen Ersatz-Religion.

Freilich behält *Goethe* von der christlichen Denk- und Vorstellungswelt geprägte Redeweisen bei, ja er verwendet gern Bilder und Gleichnisse der Bibel. Der Grund liegt nicht nur darin, daß dem Gebildeten der Zeit von 1770 alles Biblische in Wort und Gleichnis viel näher lag als uns heute. Man darf sich durch den Mantel der Sprechweise nicht täuschen lassen: Diese Bilder und Gleichnisse sind nicht mehr im Sinne der Bibel und des Christentums gemeint. Sie sind umgewertet im Sinne der neuen Weltanschauung, aus der der krönende Edelstein „Gott“ ausgebrochen ist. Ja, *Goethe* verwendet ganz bewußt eine Reihe von Parallelen aus der Bibel, um damit ein Gegenstück zum Leidensbericht der Bibel zu geben. *Schöffler* hat im einzelnen den Nachweis dafür geführt. So ist bereits der Titel „*Die Leiden des jungen Werther*“ gemeint, ein „Leidens-Bericht“ der neuen Weltanschauung, welcher den alten „Leidens-Bericht“ der Bibel zu ersetzen hat. „Das alte Evangelium ist die Urform eines Leidens und Sterbens um jenseitigen Wertes willen, die ‚Leiden des jungen Werther‘ sind der Erzfall eines Leidens und Sterbens, in dem jenseitiger Wert diesseitigem gewichen ist. Die Evangeliumstöne im Leiden und Sterben *Werthers*, durch die sich die Darstellung anschließt an alte Werte, dürfen genommen werden als Ausdruck für das Be-

wußtsein, daß dies Leiden an diesseitigem Werte, dieses Zugrundegehen an der Liebe ebenso wichtig sei, ebenso bedeutsam genommen werden solle wie jener abertausendmal erzählte Erzfall eines Leidens und Sterbens um jenseitigen Wertes willen“ (*Schöffler* 27).

Es ist ein innerweltlich verschlossener Agnostizismus, welcher den ganzen „*Werther*“ durchzieht. Das „Leben des Menschen ist nur ein Traum“ (217⁷); „die tätigen und forschenden Kräfte des Menschen sind eingesperrt“. Die Befriedigung der Lebens-Bedürfnisse hat keinen anderen Sinn, „als unsere arme Existenz zu verlängern“. „Alle Beruhigung über gewisse Punkte des Nachforschens ist nur eine träumende Resignation, da man sich die Wände, zwischen denen man gefangensitzt, mit bunten Gestalten und lichten Ansichten bemalt“ — die Illusionstheorie der Religion von *Feuerbach*, *Freud* und *Nietzsche* poetisch ausgedrückt. Sachlich ist überall das gleiche gemeint: Religiöse Vorstellungen sind selbstgemachte Illusionen. Alle Erwachsenen — heißt es im „*Werther*“ — taumeln gleich Kindern auf diesem Erdboden herum und wissen wie jene nicht, „woher sie kommen und wohin sie gehen“, ebensowenig handeln sie „nach wahren Zwecken“. Die Glücklichsten sind jene, „die gleich Kindern in den Tag hineinleben“, ohne des Kerkers, in dem sie leben, zu gedenken. Ein rechter Mensch aber erkennt, wie „eingeschränkt“ er ist, indes „hält er doch immer im Herzen das süße Gefühl der Freiheit und daß er diesen Kerker verlassen kann, wann er will“. Die Freiheit des selbstherrlichen Menschen, den Kerker des Lebens zu verlassen, wann er es will, erscheint nirgendwo durch eine sittliche Bindung eingeschränkt.

In dem innerweltlich geschlossenen Weltbild *Goethes* ist es das hymnisch verherrlichte Leben, welches als Urquell allen kosmischen wie weltlichen und menschlichen Geschehens angesprochen wird. Bereits damals besaß *Goethe* die

⁷ Die Zahlen hinter den *Werther*-Zitaten beziehen sich auf die Seitenzahlen des IV. Bandes der genannten *Goethe*-Ausgabe.

Grundelemente seiner „Lebens“-Philosophie, in welcher genuine Vital-Kategorien auf sämtliches Geschehen angewandt werden. „Im kosmogonischen Mythos“ — sagt Schaefer — „war Goethe von der Intuition ausgegangen, daß es im Weltall eine Lebensbewegung gebe, die durch den einzelnen Menschen hindurchgeht, sich in ihm sammelt und zusammendrängt und von ihm aus wieder in die Unendlichkeit zurückströmt. Der Mythos enthielt weiterhin die Vorstellung, daß dieser überpersönliche Lebensrhythmus durch ein falsches Verhalten des Menschen gestört werden könne — er schloß mit der Mahnung, daß wir, indem wir von der einen Seite uns zu verselbsten genötigt sind, von der andern in regelmäßigen Pulsen uns zu entselbstigen nicht versäumen“. Das „Entselbstigen“, an das hier Goethe denkt, ist nicht ausschließlich sittlich gemeint, sondern wieder im Sinne einer richtigen, organischen Bewegung der Seele im Kosmos, als das tiefe, gesunde Ausatmen, das den Druck des Einatmens wieder entlasten soll. Das Musterbeispiel eines falschen Lebensrhythmus hat Goethe in dem tragischen Schicksal Werthers dargestellt“.

Im Sinne dieser Grundanschauung ist Werthers Leiden eine „Krankheit“, wobei dieser Begriff nicht bloß in einem analogen oder übertragenen Sinne zu verstehen ist; vielmehr ist hier „Krankheit“ im engsten Sinne als „Lebens“-Störung gemeint.

Bei Herder hatte Goethe den Gedanken einer grundlegenden Lebensgesetzlichkeit gefunden, den er auf den ganzen Menschen anwandte. Schon Herder ist das Leben ein ewiges rhythmisches Auf und Ab von Geburt und Vergehen, was Goethe mehr als ein bloß poetisches Bild bedeutete, vielmehr Grund-Satz seiner Menschen- und Welt-Deutung sein sollte. Das „Gefühl des Herzens“ ist es, welches „das innere, heilige Leben der Natur eröffnet“. Alles in das warme Herz gefaßt, fühlt sich der Mensch „in der überfließenden Fülle wie vergöttert, und die herrlichen Gestal-

⁸ G. Schaefer, Gott und Welt. Drei Kapitel Goethescher Weltanschauung 1947 S. 63.

ten der unendlichen Welt“ bewegen sich allbelebend in der Seele (252).

Goethe glaubte ein „Organ fürs Organische“ zu besitzen und das Wesensgesetz des Lebendigen in allen Schichten des Seins erspüren zu können. Insbesondere glaubte er im Pflanzen-Leben die Modell-Vorstellungen zu finden, nach denen sich alles Leben, auch das des Menschen und der Welt verständlich machen läßt. Neben den Vital-Kategorien des Ein- und Ausatmens (Systole und Diastole) sind es weiterhin die Begriffe von Entelechie als Wesenskonstante und Metamorphose als lebendiger Ausfaltung dieser Konstante, die Begriffe des Keimens, Knospens, Blühens, Fruchttragens und Absterbens, welche Goethe auf Welt und Mensch anwendet⁹.

Im Lichte der Goetheschen Lebens-Philosophie empfängt auch der Selbstmord eine völlig neue Deutung und Bewertung, welche radikal von den bisherigen abweichen. Ist es das Gefühl, welches das Leben faßt, so ist dieses freilich hineingestellt in das naturhaft rhythmische Schwanken zwischen den äußersten Polen von Seligkeit und Verzweiflung. Es ist insbesondere die Liebe, welche das Licht in der „Zauberlaterne“ (241) darstellt. Brennt dieses Lämpchen darin, so werden die buntesten Bilder an die weiße Wand geworfen. Obwohl „vorübergehende Phantome“, sind sie „doch immer unser Glück“ (241). Glücklich ist der Mensch, dessen „Empfindung an der Natur, bis aufs Steinchen, aufs Gräschen herunter“ (242) voll und innig ist. Ohne sittliche Bindung das Gefühl zur Quelle beglückender Phantome zu machen, heißt die Verzauberung des Daseins suchen, eine Art Magie betreiben. Jedoch vermag kein Sterblicher sich auf der Höhe eines beglückenden Gefühles zu halten. Unausweichlich folgt dem Pendelschlag zum Pole der Seligkeit der entgegengesetzte Pendelschlag zum Gegenpol der Verzweiflung. Um so heftiger der schwärmende Pendelausschlag nach der selbstgeschaffenen Seligkeit erfolgt war, desto ener-

⁹ Vgl. hierzu: G. Siegmund, Der Mensch in seinem Dasein. Philosophische Anthropologie. I. T. 1953, Das biologische Menschenbild S. 185-208.

gischer ist damit der gegenteilige Pendelschlag beschworen, das Gegenstück „von dem Unglücklichen, dessen Leben unter einer schleichenden Krankheit unaufhaltsam allmählich abstirbt“.

Da für Werther durch seine Weltanschauung die inneren Hemmungen gefallen sind, die von vornherein ein Spiel mit dem Selbstmordgedanken verbieten, verfällt er dieser vom negativen Pol herkommenden Verlockung. Hierbei handelt es sich wirklich um ein Spiel mit dem Feuer. Denn das Spielen mit dem Gedanken bahnt die Wege der motorischen Vorstellungen, welche Voraussetzung für eine entsprechende Handlung sind. Werden aber solche Bahnen nicht ausgebildet, bleibt ihre Bildung vielmehr durch innere Hemmungen blockiert, dann besteht auch keine Gefahr, daß der Mensch in einer schwachen Stunde der Verlockung verfällt und die Handlung selbst ausführt.

Von Werther heißt es, daß er in Grillen verfiel und das gefährliche Spiel mit dem Selbstmord begann. Mit einer auffahrenden Gebärde drückte er sich einmal vor Albert „die Mündung der Pistole übers rechte Auge an die Stirn“ (247). Mit Recht entrüstet sich Albert — sein Widerspieler nicht nur in der Liebesaffäre, sondern auch in der weltanschaulichen Einstellung — über dieses Spiel mit dem Selbstmord und, indem er die Pistole herabzog, sagte er: „Pfuil Was soll das?“ Auf die törichte Entschuldigung, sie sei nicht geladen, versetzte Albert ungeduldig: „Und auch so, was soll's?“ „Ich kann mir nicht vorstellen, wie ein Mensch so töricht sein kann, sich zu erschießen; der bloße Gedanke erregt mir Widerwillen.“ Albert vertritt die sittliche Auffassung des unbedingten Verbotes: „Gewisse Handlungen bleiben lasterhaft, sie mögen geschehen aus welchem Be- „Leidenschaft, Trunkenheit, Wahnsinn“, welche die sittlichen Gebotes wie Verbotes beiseite schiebend werden für Werther alle menschlichen Handlungen zu Vorgängen, die sich so aus Ursachen entwickeln, daß sie geschehen müssen. Die „Leidenschaft, Trunkenheit, Wahnsinn“, welche die sittlichen Menschen als Quelle von Vergehen schelten, bilden in dem

neuen Weltbild gerade die erstrebten Höhepunkte des Erlebens. „Ich bin mehr als einmal trunken gewesen, und meine Leidenschaften waren nie weit vom Wahnsinn, und beides reut mich nicht; denn ich habe in meinem Maß begreifen gelernt, wie man alle außerordentlichen Menschen, die etwas Großes, etwas ungewöhnlich Scheinendes wirkten, von jeher für Trunkene und Wahnsinnige ausschreien mußte“ (248). „Überspannte Grillen“ — weist Albert diese Umwertung ab. Die Argumente sittlicher Nüchternheit sind für Werther nur noch „unbedeutender Gemeinpruch“ — wir sagen heute: „bedeutungsloser Gemeinplatz“ —; sie können für ihn keine Geltung mehr beanspruchen. Werden sie vorgebracht, so empören sie ihn lediglich und bringen ihn aus der Fassung.

Die Abschiebung des „Selbstmordes“ aus der Schicht persönlich verantwortlichen Handelns in den Bereich unverantwortlichen Lebens-Geschehens ist mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit in folgenden Worten Werthers ausgesprochen: „Die menschliche Natur hat ihre Grenzen; sie kann Freude, Leid, Schmerz bis auf einen gewissen Grad ertragen und geht zugrunde, sobald der überstiegen ist. Hier ist also nicht die Frage, ob einer schwach oder stark ist, sondern ob er das Maß seines Leidens ausdauern kann; es mag nun moralisch oder körperlich sein, und ich finde es ebenso wunderbar, zu sagen, der Mensch ist feige, der sich das Leben nimmt, als es ungehörig wäre, den einen Feigen zu nennen, der an einem böartigen Fieber stirbt“ (249). „Wir nennen es eine **KRANKHEIT ZUM TODE**, wo durch die Natur so angegriffen wird, daß teils ihre Kräfte verzehrt, teils so außer Wirkung gesetzt werden, daß sie sich nicht wiederaufzuhelfen, durch keine glückliche Revolution den gewöhnlichen Umlauf des Lebens wiederherzustellen fähig ist.“ Auch die Benennung der Entwicklung zum Selbstmord hin als „Krankheit zum Tode“ ist angelehnt an ein Bibel-Wort und als Gegenstück zu dem Herren-Wort „Diese Krankheit ist nicht zum Tode“ (Joh. 11,4) gemeint.

Das biologistische Prinzip wird ausdrücklich „auf den Geist“ angewendet. Das persönliche Verantworten im Entscheiden und Tun ausschließlich wird davon gesprochen, daß Eindrücke auf Werther wirken, „Ideen sich bei ihm festsetzen, bis endlich eine wachsende Leidenschaft ihn aller ruhigen Sinneskraft beraubt und ihn zugrunde richtet“ (249). Es ist also nicht mehr der sich bewußt nach unbedingtem Recht oder Unrecht entscheidende Mensch, der sich selbst zugrunde richtet, sondern passiv wird in ihm das Leben zugrunde gerichtet von Ideen, die in ihm groß wachsen und übermächtig werden.

Danach ist es Torheit, einem Verzweifelnden Mut zu sprechen zu wollen, an seine Verantwortung zu appellieren und seine Persönlichkeit zu neuem Lebenswillen und zu eigener rettender Tat anzufeuern. Eine in die Dichtung eingeflochtene Geschichte eines durch Selbstmord geendeten Mädchens ist für Werther-Goethe der paradigmatische Fall der Krankheit. „Die Natur findet keinen Ausweg aus dem Labyrinth der verworrenen und widersprechenden Kräfte, und der Mensch muß sterben“ (250). Es ist ein furchtbares „Muß“, welches hier ausgesprochen wird. Ein „Muß“, welches den Verzweifelnden geradezu in den drohenden Abgrund hineinstößt, statt ihn herauszuholen, ihn zu neuer Besinnung und neuer Ergreifung der eigenen Menschenwürde zu führen. Goethe neigte zur Ansicht, das Leben des Einzelnen sei in einem unentrinnbaren Rahmen gebannt, es gebe keine echte Freiheit sittlicher Selbstentscheidung, statt dessen walte „Ananke“, eine nötigende Macht, über jedem Menschenleben. Das Gesetz, nach dem der Mensch sein Leben angetreten hat, setzt sich bis zu seinem Ende durch, es begründet „ein inneres Müssen, ein ethisches, das heißt aus der Sinnesart folgendes Müssen, und darauf bezieht sich die harte Vorentscheidung: So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen“ (Spranger¹⁰).

Man kann einem Verzweifelten nicht einmal zureden und ihn ermuntern, in Geduld die Zeit der Gesundung abzu-

¹⁰ Eduard Spranger, Goethes Weltanschauung, 1947 S. 40.

warten und den Sturm trostloser Verzweiflung tapfer durchzustehen. „Das ist eben, als wenn einer sagte: der Tor stirbt eben am Fieber, hätte er gewartet bis seine Kräfte sich erholt, seine Säfte sich verbessert, der Tumult seines Blutes sich gelegt hätten; alles wäre gut gegangen, und er lebte bis auf den heutigen Tag“ (250 f). In voller Strenge und Einsinnigkeit wird hier der Begriff der biologischen Krankheit mit dem naturnotwendigen Todesausgang auf jene innerseelische und geistige Entwicklung angewandt, die in das Ende des Selbstmordes hineintreibt. Auch kein Verweis auf die Ausstattung des Menschen mit Verstand wird gelten gelassen: „Das bißchen Verstand, das einer haben mag, kommt wenig oder nicht in Anschlag, wenn Leidenschaft wütet und die Grenzen der Menschheit einen drängen“ (251).

Was Werther in die ausweglose Entwicklung einer „Krankheit zum Tode“ drängt, ist seine Philosophie der Vergöttlichung des Lebens, das im Gefühl erfaßt wird. Eben die Verzauberung der Welt im Gefühl schlägt in innerer Dialektik um in die Qual einer Hölle. „Das, was des Menschen Glückseligkeit macht“, wird „wieder die Quelle seines Elendes“. „Das volle, warme Gefühl“ des Herzens an der lebendigen Natur, das „innere, glühende, heilige Leben der Natur“, das sich dem Menschen im Gefühl eröffnet, und das ihn sich „in der überfließenden Fülle wie vergöttert“ fühlen läßt, das ihm ringsum die Welt „zu einem Paradiese schuf“, eben dieses Gefühl schlägt in sein Gegenteil um; es wird „zu einem unerträglichen Peiniger, zu einem quälenden Geist“, der den Menschen auf allen Wegen verfolgt (252). Wohl gibt es Augenblicke, in denen der Mensch aus dem schäumenden Becher des Unendlichen schwellende Lebenswonne trinkt und einen Augenblick „einen Tropfen der Seligkeit des Wesens zu fühlen“ vermag, „das alles in sich und durch sich hervorbringt“. Doch zieht sich vor der Seele ein Vorhang weg, so „verwandelt sich der Schauplatz des unendlichen Lebens in den Abgrund des ewig offenen Grabes“ (253).

Die übersteigerte sentimentale Empfindsamkeit, die „Empfindelei“ nach einem Ausdruck der Zeit, in der Werther das Leben vergöttlicht hatte, mußte in einem Grauen vor dem gleichen Leben enden. Was vorher Gegenstand paradiesischer Wonne gewesen war, mußte der Überempfindsamkeit Anlaß zum Entsetzen werden. „Der harmloseste Spaziergang kostet tausend armen Würmchen das Leben, es zerrüttet ein Fußtritt die mühseligen Gebäude der Ameisen und stampft eine kleine Welt in ein schmäliches Grab. Ha! nicht die große, seltene Not der Welt, diese Fluten, die eure Dörfer wegspülen, rühren mich; mir untergräbt das Herz die verzehrende Kraft, die in dem All der Natur verborgen liegt, die nichts gebildet hat, das nicht seinen Nachbar, nicht sich selbst zerstörte. Und so taumle ich beängstigt! Himmel und Erde und ihre webenden Kräfte um mich her: ich sehe nichts als ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer“ (253).

Der gleiche Umschlag des Gefühls paradiesischer Seligkeit in die Trostlosigkeit ist später bei *Nietzsche* wiederzufinden. Der Einfluß *Goethes* auf *Nietzsche* war so groß, daß er von seinem Meister nicht nur die Gedanken, sondern auch das Wortkleid seiner Ausdrücke übernahm. Wird von *Nietzsche* anfangs das dionysisch berauschte Leben hymnisch besungen, so zieht sich auch ihm nachher ein Vorhang weg und die Welt stellt sich dar als ein ewig wiederkäuendes Ungeheuer. „Die Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, . . . die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, . . . ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte“¹¹.

Bei seiner innerweltlich verrammelten Weltanschauung muß Werther der Gegenstand seiner leidenschaftlichen Liebe sein „Ein und Alles“ werden, woran er seine eigene Existenz derart bindet, daß er nur mit seiner Gewinnung leben kann, bei seinem Verlust untergehen muß. Werthers enttäuschte Liebes-Leidenschaft hat jene Krankheit zur Folge, die aus-

¹¹ Fr. Nietzsche, Werke (Kröner) XVI S. 401.

drücklich unheilbar genannt wird (254). „Ich habe kein Gebet mehr als an sie . . . alles in der Welt um mich her sehe ich nur im Verhältnis mit ihr“ (255). Da sie ihm versagt bleibt, gibt es keinen Ausweg: „Ich sehe dieses Elends kein Ende als das Grab“ (256). Er war „ganz zerrissen“ (259). Wird ihm sein „Alles“ genommen, so bleibt nur ein „Nichts“. Der fehlende Auftrieb des Gefühles stellt das „Nichts“ dar, das ihn überwältigt und ihn selbst vernichtet. „Nicht einen Augenblick der Fülle des Herzens, nicht eine selige Stunde! nichts! nichts!“ (264). In dem Gedanken, daß Lotte nach ihrem Hochzeitstag einem anderen gehört, „liegt eine Hölle“ (266). Eine kleine gesellschaftliche Zurücksetzung genügt, ihn völlig zu „zerstören“ (269); er möchte sich eine Ader öffnen, die ihm „die ewige Freiheit schaffe“ (269).

Auch eine „Wallfahrt“ nach seiner Heimat, die er „mit aller Andacht eines Pilgrims vollendet“, bringt keine Lösung. Betont wird die Parodie zum Religiösen ausgeführt. „Ein Pilger im Heiligen Lande trifft nicht so viele Stätten religiöser Erinnerungen an, und seine Seele ist schwerlich so voll heiliger Bewegung“ (271). Diese so ausgesprochene Umdeutung christlicher Vorstellungen in das immanentistische Weltbild und die damit verbundene radikale Umwandlung des ursprünglichen religiösen Gehaltes, die man ebenso gut als seine Ausrottung bezeichnen kann, sollte davor warnen, die im weiteren aufgenommenen christlichen Vorstellungen, Bilder und Gleichnisse im eigentlichen und ursprünglichen Sinne zu nehmen. Sie sind alle bis auf ihre Wurzel hin umgedreht und umgefälscht.

Dem „Herzen, das sympathetisch schlägt“, hätte der Besitz der Geliebten die „Seligkeit“ bedeutet; sein ganzes Leben wäre „ein anhaltendes Gebet“ (273) geworden. Doch ihr Verlust zieht ihn in den Abgrund des Nichts.

Wie sehr hier Dichtung und Wirklichkeit miteinander übereinstimmen, mag eine Briefstelle belegen. Seit mehr als einem Jahre waren Kestner und Lotte miteinander verheiratet und Lotte bereits Mutter geworden, als Goethe anläßlich der Empfehlung einer früheren Kinderfrau Lottens am

26. August 1774 u. a. an diese schrieb: „Wenn Beine der Heiligen, und leblose Lappen, die der Heiligen Leib berührten, Anbetung und Bewahrung und Sorge verdienen, warum nicht das Menschengeschöpf, das dich berührte, dich als Kind aufm Arm trug, dich an der Hand führte, das Geschöpf, das du vielleicht um manches gebeten hast? Du Lotte gebeten. Und das Geschöpf sollte von mir bitten! Engel vom Himmel¹²“. Ein Zeugnis dafür, daß Goethe Lotte wirklich „angebetet“ hatte.

In der Zeit der Verdüsterung tritt an die Stelle *Homers*, des bisherigen Lieblingsdichters von Werther, ein anderer Dichter. Es ist *Ossian*. In einem Gespräch vom August 1829 machte Goethe auf die Bedeutung dieses Wandels aufmerksam: „Solange Werther seinen Verstand noch besitzt, redete er immer von *Homer*, und erst, wie er ihn verliert, verliebt er sich in *Ossian*¹³.“

Unter dem Namen *Ossians*, des Helden eines südirischen Sagenkreises, der als greiser, blinder Sänger gedacht war, hatte — wie gesagt — der schottische Dichter *James Macpherson* Gedichte einer schwermütigen, landschaftsgetränkten Empfindsamkeit veröffentlicht (1760 ff.), welche *Herder* und *Goethe* für Originale des Barden ansahen und übersetzten. „*Ossian*“ — sagt *Grete Schaefer* — „dieser Name beschwört die metaphysische Einsamkeit des Menschen inmitten einer entgötterten, vom blinden Schicksal durchwalteten Urzeit-Natur, in die der Angehörige des 18. Jahrhunderts seinen Seelenzustand zurückspiegelt“ (*Schaefer* 60). *Ossian* wird Werther der poetische Ausdruck der letzten Spanne seines dahinschwindenden Jahres, mit dessen Ausgang sich Werthers Leiden vollendet. „Er ist der Schutzgeist der letzten nächtlichen Wanderungen im dampfenden Nebel, da die metaphysische Trostlosigkeit Werthers aus dem Heulen des Sturms und dem Tosen des Waldstroms widerhallt. Er begleitet die qualvollen Stunden, da ein inneres unbekanntes Toben die Brust des Unglücklichen

¹² Goethes Werke (Weimarer Ausgabe) 4. Abt. II S. 190 f.
¹³ Nach: *Schaefer* S. 66.

zerreißt; da sein Verlangen, sich unter die entfesselten Naturgewalten zu mischen, zum Zeichen dafür wird, daß nunmehr elementare Mächte in seine heilig gehaltene Liebe einbrechen“ (*Schaefer*, 66).

War *Homer* Symbol für *Rousseaus* Rückkehr zur Natur und ihre Verherrlichung, so ist *Ossian* das Symbol der letzten verzweiflungsvollen Umdüsterung Werthers. Bezeichnenderweise werden „*Ossians* Gesänge“ der halbmythischen Gestalt eines Barden zugeschrieben, tatsächlich aber sind sie repräsentativer Ausdruck eines Naturgefühles ohne Gott, Werk der westeuropäischen Aufklärung, die stärker und klarer als die deutsche Skeptizismus und Gottlosigkeit vertrat. „Das Naturgefühl, das . . . sich im jungen Goethe unvergänglichen Ausdruck schafft, bedeutet mehr eine Überbeseelung als eine Entgötterung des Daseins“ (*Schaefer*, 66), stellt aber doch eine Entfernung des persönlichen Gottes aus der Welt dar. Auch die verstärkte Anspannung des Gefühles kann sich zwar mit seinen Mitteln das Bewußtsein von der Göttlichkeit des Lebens und der Natur für eine Zeit lang vortäuschen. Doch läßt sich dieses Gefühl auf die Dauer nicht durchhalten. Es ist wandelbar und veränderlich wie alles Leben. „Auf der Höhe der Empfindung erhält sich kein Sterblicher“, heißt es in einer Schrift über das Zungenreden. Mit Recht weist *Schaefer* darauf hin, daß von der Seelenkraft des Gefühles etwas verlangt wird, was eigentlich nur das Denken erreichen kann. Nur im denkenden Erkennen vermag die Welt bleibender Wahrheiten erreicht zu werden; sie sind nur dem Geiste zugänglich. Gefühl aber im *Goetheschen* Sinne ist eine an die Sinnlichkeit gebundene Seelenkraft, „ein Stück Naturleben, das der Vergänglichkeit unterworfen ist. Von einem Aufschwung des Gefühls Dauer und Folge verlangen, heißt unbewußt Qualitäten von ihm erwarten, die dem Denken eigen sind“ (*Schaefer*, 68).

Über dem Zeitfluß stehende und an sich geltende Wahrheiten vermögen dem moralischen Menschen Bindung und Halt zu geben, welche die auf- und abflutenden Wogen des Gefühles dämpfen und überdauern. Dadurch, daß der Geist

vor dem Menschen ewige, unvergängliche Werte aufrichtet, dient er der Erhaltung des Lebens selbst. *Goethe* aber weist den Geist eine Stufe zurück in das Vital-Leben, relativiert damit die sittlichen Werte und überantwortet ihn den Gezeiten des Gefühls. Bezeichnenderweise spricht *Goethe* in „Dichtung und Wahrheit“, wo er über die Entstehung des Werther berichtet, davon, daß im Leben jedes Einzelnen moralische Epochen wie die Jahreszeiten dahingehen und sich nicht halten lassen. An sich und anderen wird ein junger Mensch gewahr, „daß moralische Epochen ebensogut wie die Jahreszeiten wechseln. Die Gnade der Großen, die Gunst der Gewaltigen, die Förderung der Tätigen, die Neigung der Menge, die Liebe der Einzelnen, alles wandelt auf und nieder, ohne daß wir es festhalten können, so wenig als Sonne, Mond und Sterne; und doch sind diese Dinge nicht bloße Naturereignisse: sie entgehen uns durch eigene oder fremde Schuld, durch Zufall oder Geschick, aber sie wechseln, und wir sind ihrer niemals sicher“. Wie sich das Erleben von Augenblick zu Augenblick wandelt, so auch die daraus geschaffene innere Welt; auch das tiefste Erlebnis kann nicht in der Gegenwart gehalten werden, es zieht vorüber.

Zur Analyse des *taedium vitae* steuert *Goethe* in „Dichtung und Wahrheit“ selbst einige treffliche Bemerkungen bei, die nicht übergangen werden sollen. In den regelmäßigen Wechsel des Ablaufes von Vorgängen ist das Leben hingestellt. Solange der Mensch einfach den Wechsel von Tag und Nacht, der Jahreszeiten, des Blühens und Fruchttragens genießen kann, fühlt er sich behaglich. Doch eben dieser Wechsel von Erlebnissen, die sich nicht halten lassen, wird zum Anlaß des Lebensüberdresses, vor allem bei denkenden, in sich gekehrten Menschen. „Nichts aber veranlaßt mehr diesen Überdruß als die Wiederkehr der Liebe. Die erste Liebe, sagt man mit Recht, sei die einzige; denn in der zweiten und durch die zweite geht schon der höchste Sinn der Liebe verloren. Der Begriff des Ewigen und Unendlichen, der sie eigentlich hebt und trägt, ist zerstört; sie erscheint vergänglich wie alles Wiederkehrende. Die Absonderung des

Sinnlichen vom Sittlichen, die in der verflochtenen kultivierten Welt die liebenden und begehrenden Empfindungen spaltet, bringt auch hier eine Übertriebenheit hervor, die nichts Gutes stiften kann.“ Ohne zum vollen Sinn dieses Phänomens durchstoßen zu können, will *Goethe* hier sagen, daß in die menschliche Geschlechtsliebe ein metaphysisches Absolutheitsbedürfnis miteinfließt, welches den geliebten Menschen vergötzt, auf den Altar des eigenen Herzens stellt und an diesen Götzen Ansprüche stellt, welche dieser als zeitlich endliches Wesen zu erfüllen nicht in der Lage ist. So ist auf die Dauer eine Ent-Täuschung unvermeidlich. Ein religiöses Liebes-Bedürfnis hat sich im Menschen einen pseudo-religiösen Ersatz gesucht und muß damit scheitern. Im Weltbild *Goethes* freilich kann dieses geistig religiöse Liebes-Bedürfnis metaphysischer Art keine sachgemäße Erfüllung finden.

In der biologistischen Auffassung der „Krankheit zum Tode“ ist die Streichung einer möglichen persönlichen Schuld mitenthaltend; sie wird in eine Art Schicksalsschuld umgedeutet. Überaus aufschlußreich hierfür ist, wie *Goethe* im „Werther“ den Ausdruck „Schuld“ und „Sünde“ verwendet. Werden sie einmal als These gesetzt, so werden sie sofort durch eine Anti-These wieder aufgehoben. So sagt Werther: „Ich fühle zu wahr, daß an mir allein alle Schuld liegt — nicht Schuld! Genug, daß in mir die Quelle alles Elends verborgen ist wie ehemals die Quelle aller Seligkeiten“ (281). Zwar wird von einem Untergang gesprochen, um die „Sünde abzubüßen“ — aber sogleich wieder die aufhebende Frage hinzugefügt: „Sünde?“ (284). War dem Herzen eine Fülle von Empfindungen entquollen, welche die Welt zum Paradiese machten, so gilt nun: „Dies Herz ist jetzt tot, aus ihm fließen keine Entzückungen mehr, meine Augen sind trocken.“ Die „heilige, belebende Kraft“ ist dahin (282). Werther will „ausdulden“ — ohne Religion. Gewiß mag sie „manchem Ermatteten Stab, manchem Verschmachtenden Erquickung“ (283) sein, das kann sie aber nicht jedem sein. Tausenden ist sie es nicht gewesen. Rein pragmatistisch ist

hier Religion gewertet als Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen; ein in sich stehender Wahrheitswert kommt ihr nicht zu.

Immer wieder jedoch verwendet *Goethe* dem Religiösen entnommene Bilder und Ausdrucksweisen. Er tut es offensichtlich in der Absicht, um damit ausgesprochene Gegen-Bilder und Gegen-Thesen aufzustellen. Menschenschicksal heißt sein Maß ausleiden, seinen Becher austrinken. Werthers Leiden werden als Anti-These Christi Leiden entgegengesetzt. Wie für *Jesus* am Ölberg, da er sein Todesleiden vor sich sah und es ihm Schweiß wie von Blut auspreßte, ist für Werther der „schreckliche Augenblick“ gekommen, da sein „ganzes Wesen zwischen Sein und Nichtsein zittert, da die Vergangenheit wie ein Blitz über dem finstern Abgrund der Zukunft leuchtet und alles“ um ihn her „versinkt“ und mit ihm „die Welt untergeht“ (283). Ja, die Trostlosigkeit des untergehenden Werther wird mit der Gottverlassenheit *Jesus* am Kreuze verglichen, in der er ausrief: „Mein Gott! Mein Gott! Warum hast du mich verlassen?“ Der untergehende Werther wird weiter mit dem verlorenen Sohn verglichen, der heimkehrt. Freilich bricht dieser Sohn die Wanderschaft vorzeitig ab; er hätte sie länger aushalten sollen. Wenn der rückkehrende Sohn alsdann dem Vater um den Hals fällt, wird Gott ihm darob nicht zürnen können. Ja, Werther versteigt sich dazu, zu erklären, Gott sehe sein Elend und werde es enden. In einer pseudoreligiösen Parodie wird hier von einem Gott gesprochen und dieser zugleich verharmlost, obwohl er zuvor gelehnet, beziehungsweise zu den Phantomen jener bunten Bilder gerechnet war, welche die Einbildungskraft an die Kerkerwände der eigenen Seele wirft.

Wie *Schöffler* bemerkt, besiegelt der junge *Goethe* seine innere Abkehr vom Christentum, indem er die Leiden seines Helden durch bewußten Vergleich mit dem Leidenstod Christi erhöht. *Schöffler* sieht recht, wenn er den „Werther“ ein Dokument religiöser Auseinandersetzung nennt.

Werthers „Krankheit zum Tode“ wird im einzelnen ganz in den Kategorien einer wirklichen Krankheit beschrieben. Eine „innerliche Hitze“ bringt „die widrigsten Wirkungen“ (289) hervor; die Beängstigung des Herzens „zehrt die übrigen Kräfte des Geistes“ auf.

Um die ent-schuldigende Naturmacht den Menschen bedrängender Mächte noch deutlicher herauszustellen, wird eine Geschichte von einem Meuchelmorde aus unerfüllter Liebe eingeflochten, den Werther leidenschaftlich verteidigt. Werther fand den Mörder „als Verbrecher selbst so schuldlos, setzte sich so tief in seine Lage, daß er gewiß glaubte, auch andere davon zu überzeugen“ (291 f). Doch so feurig er auch seine Ansicht verteidigte, die Menschen eines noch gesunden Menschenverstandes konnten nicht anders als ihn tadeln, „daß er einen Meuchelmörder in Schutz nehme“ (292). Daß dieser Verbrecher nicht zu retten ist, weitet er sofort auch auf sich selbst aus: „Ich sehe wohl, daß wir nicht zu retten sind“ (292). Der vergebliche Versuch Werthers, den Mörder zu retten, „war das letzte Auflodern eines verlöschenden Lichtes“, auch hier wieder ein Bild, das den Natur-„Prozeß“ betont, der „immer einem traurigen Ende näher“ (293) führt. Hatte er schon immer mit dem Gedanken gespielt, den Kerker zu verlassen, wann es ihm beliebt, war er auf diese „Freiheit“ stolz gewesen, so wächst sich dieser Gedanke zu dem Entschluß aus, die Welt zu verlassen. „Endlich ward er mit dem traurigen Gedanken immer mehr verwandt und befreundet und sein Vorsatz fest und unwiderruflich“ (296). „Zuletzt stand er da, fest, ganz, der letzte, einzige Gedanke: Ich will sterben!“ (299).

„Werther erliegt dem abebbenden Leben“ — das ist die These *Goethes*, die der religiös-christlichen entgegensteht: „Werther begeht Selbst-MORD.“ Wir leugnen nicht, daß es eine Entwicklung gibt und geben kann, wie sie im „Werther“ geschildert ist. Aber schon im ersten Spiel mit dem Gedanken des Selbstmordes liegt persönliche Schuld. Ist einmal das stolze Bewußtsein geweckt, die „Freiheit“ zu besitzen, den Kerker nach eigenem Belieben zu verlassen, so

wächst wohl dieser Gedanke zu einer inneren Macht heran, aber auch nur deshalb, weil er willentlich bewußt und darum verantwortlich gehegt wird. Wohl wird damit die Entscheidungsfreiheit am Schluß mehr und mehr eingeengt, so daß die übermächtig gewordene Idee sich selbst durchzusetzen scheint. Doch fällt auch dieser Vorgang des Heranwachsens zur Übermacht in keiner Weise aus dem Rahmen persönlicher Verantwortung heraus.

Goethe hat selbst an dem zusammenpressenden Erlebnis des jungen *Werther* gelitten. Nur mit Mühe ist er der Versuchung zum Selbstmord entgangen. Aber eben durch diese innere Bemühung ist er vom schwärmenden Jüngling zum Manne herangereift. Er ist nicht in den Träumen der Pubertät stecken geblieben, nach dem „Einatmen“ ist ihm auch das „Ausatmen“ wieder geglückt — anders als bei seiner literarischen Gestalt. Auf der Höhe seiner „Krankheit“ hatte *Goethe* die mit Ruhe und Fassung verübte Tat der Selbsttötung des römischen Kaisers *Otho* im Jahre 69 nach Christus bewundert und sie als nachahmenswert begrüßt. In dieser Zeit legte er sich beim Schlafengehen einen kostbaren, geschliffenen Dolch neben das Bett und versuchte, bevor er das Licht löschte, ob es ihm wohl gelingen möchte, die scharfe Spitze ein paar Zoll tief in die Brust zu stechen. *Goethes* „Krankheit“ war zugleich die „Krankheit“ seiner Zeit. „Von unbefriedigenden Leidenschaften gepeinigt, von außen zu bedeutenden Handlungen keineswegs angeregt, in der einzigen Aussicht, uns in einem schleppenden, geistlosen bürgerlichen Leben hinhalten zu müssen, befreundete man sich in unmutigem Übermut mit dem Gedanken, das Leben, wenn es einem nicht mehr anstehe, nach eigenem Belieben allenfalls verlassen zu können, und half sich damit über die Unbilden und Langeweile der Tage notdürftig genug hin. Diese Gesinnung war so allgemein, daß eben *Werther* deswegen die große Wirkung tat, weil er überall anslug und das Innere eines kranken jugendlichen Wahnes öffentlich und faßlich darstellte.“ „Die Wirkung dieses Büchleins war groß, ja ungeheuer, und vorzüglich deshalb, weil es genau

in die rechte Zeit traf. Denn wie es nur eines geringen Zündkrauts bedarf, um eine gewaltige Mine zu entschleudern, so war auch die Explosion, welche sich hierauf im Publikum ereignete, deshalb so mächtig, weil die junge Welt sich schon selbst untergraben hatte, und die Erschütterung deshalb so groß, weil ein jeder mit seinen übertriebenen Forderungen, unbefriedigten Leidenschaften und eingebildeten Leiden zum Ausbruch kam“. So heißt es in *Goethes* „Dichtung und Wahrheit“.

Goethe sprach mit seinem „*Werther*“ die puberale schwärmerische Stimmung der Zeit derart an, daß seine Dichtung nicht nur als Apologie, sondern auch als Verherrlichung des Selbstmordes wirkte. Bis zu dem Erscheinen von *Goethes* „*Werther*“ hatte in der Öffentlichkeit die eindeutige Verurteilung des Selbstmordes vorgeherrscht; nur vereinzelte Stimmen philosophischer Schriften, deren Wirkung auf einen kleinen Kreis von Gebildeten beschränkt blieb, hatten bisher den Selbstmord verteidigt. *Goethes* poetische Verteidigung hingegen machte wie ein Flugfeuer die Runde um die Welt.

Auf den ersten Augenschein hin kann es kein großzügigeres Verständnis geben als das im „*Werther*“ vertretene Prinzip: Alles verstehen heißt alles entschuldigen. In seiner persönlichen Verantwortung scheint der Mensch völlig entlastet; die „Schuld“ wird auf eine Krankheit geschoben, für die er eigentlich nichts kann. Diese scheinbare Großherzigkeit kam der Sentimentalität der Zeit weit entgegen und übte einen ungeheuren Einfluß aus, da die gewitterschwüle Stimmung die Menge erschreckend suggestibel machte. In dem Jahrhundert der „Empfindelei“ konnte die Erregung der „Tränen“ des Mit-Leidens mit der poetisch verherrlichten und weltanschaulich gerechtfertigten Tat des Selbstmordes ihre Auswirkung nicht verfehlen. So mußte es zu der Massenepidemie der *Werther*-Krankheit kommen. *Goethe* selbst erschrak über die Wirkung, die sein „*Werther*“ anrichtete; doch sah er sich nicht in der Lage, der gleichen Zeit ein Heilmittel anzubieten. Denn die Relativierung sittlicher Verbote durch das Gefühl mit einer der Masse einleuchten-

den Begründung mußte den moralischen Halt vieler Menschen brechen. Die Hypertrophie des Gefühles hatte eine Verkümmern des nüchtern und kritisch sachlichen Denkens wie eine Lähmung der Willenskraft zur Folge. Das Heranreifen zum Voll-Alter des moralisch selbstbewußten Mannes, der sein Leben wirklich selbst führt, war dadurch hintan gehalten.

Freilich können wir heute trotz der ungeheuren Literatur, die der „Werther“ veranlaßte, die Wirkungen der Werther-Krankheit nicht mehr voll ermessen. Zwar spricht eine recht eindeutige Sprache die schier unübersehbare Literatur von Nachahmungen, Entgegnungen und Karikaturen, Pamphleten, dramatischen Darstellungen, leidenschaftlichen Erörterungen in Briefen, Gedichten und Kompositionen. Selbst das Ausland wurde von der Werther-Psychose ergriffen. Zahlreiche Übersetzungen und „Wertheriaden“ entstanden in England, Amerika, Frankreich, Italien, Spanien, Portugal, Holland, Dänemark, Norwegen, Schweden, Polen, Rußland, Griechenland, Ungarn. Mangels statistischer Erhebungen, die damals noch nicht erfolgten, haben wir jetzt keine Möglichkeit, das Ausmaß faktisch verübter Selbstmorde festzustellen und sind auch nicht in der Lage, Behauptungen, die Selbstmordziffern wären damals nicht größer als zu anderen Zeiten gewesen, zu widerlegen.

Am ehesten gewinnt man eine Vorstellung von der Wertherkrankheit, wenn man einen zeitgenössischen Bericht liest. So heißt es in dem 1790 erschienenen Buch von Julius Friedrich Knüppeln über den Selbstmord: „Überspannte Empfindsamkeit, durch Schwärmerei und Romanlektüre genährt, hat manchen Jüngling und manches Mädchen zu dem Entschluß gebracht, das Ziel ihres Lebens zu verkürzen. In diesem Jahrhundert gab es eine Epoche, wo die Empfinderei weit um sich griff, wo beide Geschlechter von dieser Epidemie angesteckt wurden — man kennt das Wertherfieber! wie solches in teutschen Landen graßierte, wie Jünglinge ihre Nerven abstumpften und empfindsame Thoren wurden, wie Mädchen Wertherinnen sein wollten, in den

Mond kuckten, Liebesunsinn schwatzten und das Leben geringschätzten — das Lesen der empfindsamen schwärmerischen Schriften stiftete viel Unheil und verbreitete sich selbst auf die niederen Stände — zu Halle erhing sich ein Schuster-geselle und man fand Werthers Leiden in seiner Tasche¹⁴“.

Begreiflicherweise rief die Wirkung des „Werther“ auch die Selbstmordgegner auf den Plan. Den begeisterten Anhängern „Werthers“ standen die scharfen Verurteiler gegenüber. Insbesondere fühlten sich die Theologen auf den Plan gerufen; so erlebte das Büchlein des Göttinger Theologen Gottfried Leß über den Selbstmord¹⁵ in zehn Jahren drei Auflagen. Forziert werden von ihm die Argumente der Moral gegen den Selbstmord ins Feld geführt. Der Selbstmord, heißt es hier, ist schimpfliche Feigheit, wahre Niederträchtigkeit, förmlicher Ungehorsam gegen Gottes ausdrücklichen Befehl, schwarzer Undank gegen Gott, Treulosigkeit gegen die menschliche Gesellschaft, unsinnige Gleichgültigkeit gegen das eigene Wohl. Der Christ habe die Pflicht, jede Art des Selbstmordes mit dem größten Abscheu zu meistern; doch wird auch nicht die Mahnung vergessen, die Tat des Nebenmenschen liebevoll zu beurteilen.

Um dem Werther-Fieber Einhalt zu gebieten, schritten gelegentlich auch staatliche Obrigkeiten ein. Freilich hatten halbe Maßnahmen gelegentlich die entgegengesetzte Wirkung. Ein Verbot in Leipzig wurde durch einen Schwank verspottet; der Verleger konnte noch im Verbotsjahr drei weitere Auflagen drucken. „Von meinem Werther“, sagte Goethe, „erschien sehr bald eine italienische Übersetzung in Mailand. Aber von der ganzen Auflage war in kurzem auch nicht ein einziges Exemplar mehr zu sehen. Der Bischof war dahinter gekommen und hatte die ganze Edition von den Geistlichen in den Gemeinden aufkaufen lassen. Es verdroß mich nicht, ich freute mich vielmehr über den klugen Herrn, der sogleich einsah, daß der Werther für die Katho-

¹⁴ Julius Friedrich Knüppeln, Über den Selbstmord. Ein Buch über die Menschheit 1790 S. 135.
¹⁵ Gottfried Leß, Vom Selbstmorde 1786.

liken ein schlechtes Buch sei, und ich mußte ihn loben, daß er auf der Stelle die wirksamsten Mittel ergriffen, es ganz im stillen wieder aus der Welt zu schaffen¹⁶."

Der Dillinger Moralist und spätere Bischof von Regensburg Johann Michael Sailer nahm in einer 1785 erschienenen Schrift „Über den Selbstmord. Für Menschen, die nicht fühlen den Wert, ein Mensch zu sein¹⁷“ gegen die Selbstmordneigung Stellung. Darin begnügt er sich nicht, die Gründe wider den Selbstmord vorzutragen und die Scheingründe für den Selbstmord (Hume, Goethe) zu entlarven; in einem eigenen Abschnitt bietet er dem Leser Bewahrungsmittel, um nicht der Zeitstimmung zu verfallen.

¹⁶ J. P. Eckermann, Gespräche mit Goethe II Gespräch vom 3. April 1829.

¹⁷ Joh. Mich. Sailer, Über den Selbstmord. Neue Ausgabe 1919.

5. Aufschlüsse der Selbstmord-Statistik

Goethe nannte die zum Selbstmord hinführende innere Entwicklung eine „Krankheit zum Tode“ und wollte dabei den Begriff „Krankheit“ im eigentlichen Sinne als Lebensstörung verstanden wissen. Schon er neigte dazu, die persönliche freie Entscheidung des Menschen dem Wirken der „Ananke“ (= Notwendigkeit) zu opfern. Im Zuge der Zeit bildete die Medizin des neunzehnten Jahrhunderts einen naturalistisch verengten Gesundheitsbegriff aus. Der Naturalismus der Zeit leugnete die Eigenständigkeit der personalen Sphäre mit geistiger Einsicht und moralischer Selbstentscheidung. Medizin — so hieß es — könne als Wissenschaft nichts anderes als Natur-Wissenschaft sein. Dementsprechend wurden Störungen im Bereich des Seelisch-Geistigen lediglich als Symptome einer grundlegenden Vitalstörung im Leiblichen angesehen. Auch die „Geistes-Krankheiten“ und „Neurasthenien“ waren der Medizin des neunzehnten Jahrhunderts nur organische Erkrankungen, auch dann, wenn es nicht gelang, einen pathologischen Befund zu erheben. Die naturalistische Auffassung vom Menschen mußte notwendig zugleich eine deterministische sein; die Willensfreiheit wurde geleugnet. Somit konnte auch der Selbstmord nichts anderes als eine pathologische Erscheinung sein. Das Tun des Menschen glaubte man als einfache und notwendige Resultante der auf den Menschen einwirkenden Kräfte auffassen zu sollen. Ein eigenständiger, sich nach überzeitlichen Werten frei entscheidender Geist wurde geleugnet.

Indes ist in einer seit mehreren Jahrzehnten in Gang gekommenen Entwicklung wieder eine Weitung des Menschenbildes erfolgt. Die Hauptetappen dieser Entwicklung lassen sich durch folgende Schlagworte kennzeichnen: „Psychoanalyse“,

„Individualpsychologie“, „Tiefenpsychologie“, „Psychotherapie“, „Psychosomatik“, „Logotherapie“. Die Hauptwiderstände, die sich dieser Entwicklung in den Weg stellten, wurzelten in dem Menschenbild der Medizin des neunzehnten Jahrhunderts. Die Kategorien dieses medizinischen Denkens vom Menschen erwiesen sich als zu eng. Sie wurden aufgesprengt durch die Not des seelisch kranken Menschen, welche in dem zu engen Schema des naturalistischen Menschenbildes keinen Platz fand, und sich in neuen Theoremen, die zunächst ad hoc, zum Helfen-Wollen geschaffen waren, niederschlug. So paradox es klingt: den Aufspürern der neuen Wirklichkeit gingen selbst noch die Kategorien ab, die nötig waren, um ihre eigenen Entdeckungen richtig verstehen zu können. Sie setzten die neu gefundene Wirklichkeit in Rahmenbegriffe, die sich wiederum als zu eng erwiesen und darum einer kritischen Weitung und Sprengung bedurften.

Das Menschenbild der führenden Medizin des vorigen Jahrhunderts war ein monistisch-somatisches; denn es war ihr undenkbar, daß Krankheit im Grunde etwas anderes sein könne als Störung des somatischen Lebens. Auch wenn eine Krankheit ihre Folgerungen im Bereich des psychischen Lebens zeitigte, mußte sie eine somatische Angelegenheit sein. Ein sachlicher Mediziner hatte von den „subjektiven“ Klagen und Beschwerden der Patienten abzusehen. In diesem somatischen Menschenbild war eine unausgesprochene oder auch ausgesprochene Leugnung des Eigenstandes von Seele und Geist enthalten.

Die große Entdeckung der Psychoanalyse bestand in dem Nachweis, daß es Krankheiten gibt, deren eigentliche Ursache im Bereich des Seelischen liegt. Doch fehlten Freud genuin psychische Grundbegriffe. Letztlich blieb für ihn das Seelenleben ein Getriebe seelischer Energie, deren Wirksamkeit nach dem Modell rein physischer Energiequanten gedacht wurde. Einen bedeutsamen Fortschritt stellt die Individualpsychologie dar, insofern diese eine echte psychische Kategorie, die Finalursache durch seelische Motivation, zur Erklärung einsetzt. Über beide schreitet wieder die Tiefen-

psychologie *Jungs* hinaus, der — man kann sagen — den „Geist“ als ätiologischen Faktor bei der Entstehung von Krankheiten erkannte. Er entdeckte, daß viele Menschen an der Unfähigkeit, die Sinn-Frage als Entscheidungsfrage des Lebens zu lösen, erkrankten. Doch meint er als Mediziner nicht befugt zu sein, diese Frage selbst angehen zu dürfen; ja, vom Erbe des Agnostizismus des neunzehnten Jahrhunderts belastet, hält er letztlich diese Frage überhaupt nicht für entscheidbar. So opfert er den Eigenstand dieser Frage zugunsten eines Psychologismus und versucht, durch Aktivierung latenter Kräfte und Möglichkeiten die ins Stocken geratene innere Entwicklung wieder voranzutreiben. Erst die Logotherapie *Frankls* erkennt den Eigenstand der geistigen Frage an, um sachgerechte Antwort darauf zu suchen. Neigte die Psychotherapie zu der Einseitigkeit, hinter jeder auch massiv somatischen Krankheit letztlich eine seelische Verursachung zu vermuten, so schreitet „Psychosomatik“ auch darüber wieder hinaus. Ihr gelten — sofern die Wortbildung zugleich Programmsetzung ist — Psyche und Soma als eigenständige und eigengesetzliche Schichten; von beiden Seiten aus kann eine Krankheit verursacht werden, wie auch eine Therapie von beiden Seiten her ansetzen kann.

Ohne daß man bisher in der großen Öffentlichkeit davon Kenntnis genommen hat, bietet die Auswertung der Selbstmord-Statistik, wie sie seit hundert Jahren von namhaften Soziologen erfolgt ist, eine bedeutsame Bestätigung für den Eigenstand des menschlichen Geistes. Gerade vor hundert Jahren begann der bekannte Berliner Nationalökonom und Statistiker *Adolf Wagner* die Untersuchung der „Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen vom Standpunkt der Statistik“¹ aus, wobei er insbesondere die Statistik des Selbstmordes auswertete. Seitdem ist die gleiche Frage wiederholt mit neuerem und umfang-

¹ Ad. Wagner, Die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen vom Standpunkt der Statistik.
2. T. Statistik der willkürlichen Handlungen I. Statistik der Selbstmorde 1864.

reicherem Zahlenmaterial angegangen worden, wobei eine Reihe von Grundtatsachen unverkennbar herausgetreten sind und allgemeine Anerkennung gefunden haben, während naturgemäß andere Fragen noch nicht eindeutig geklärt werden könnten. Für unsere Zwecke genügt es, die grundlegenden anerkannten Tatsachen vorzuführen. Obwohl den statistischen Angaben gewisse Unsicherheitsfaktoren anhaften und ihre Zahlen im besonderen mit einer gewissen Vorsicht zu behandeln sind, so treten doch gewisse große Grundzüge unverkennbar heraus.

An erster Stelle ist zunächst einmal festzustellen, daß die Selbstmordhäufigkeit bei den Bevölkerungen der verschiedenen Länder eine gewisse konstante Regelmäßigkeit aufweist. So gibt es Länder mit konstant niedrigen oder hohen Selbstmordziffern.

In fast allen europäischen Ländern ist — trotz gewisser Schwankungen und statistischer Lücken — auf größere Zeiträume hin besehen ein mehr oder minder starker Anstieg der Selbstmordhäufigkeit festzustellen.

Einen Überblick über die Selbstmordhäufigkeit in neun verschiedenen Ländern während hundert Jahren gibt eine beigefügte Tabelle, die nach Angaben Roderich von Ungern-Sternberg² und anderen erreichbaren Materialien gefertigt ist. Für Deutschland fügen wir eine Übersicht über den Zeitraum von 1893 bis 1958 nach Angaben des Statistischen Bundesamtes (Wiesbaden) bei.

² Roderich von Ungern-Sternberg, Die Ursachen der Steigerung der Selbstmordhäufigkeit in Westeuropa während der letzten hundert Jahre (Veröffentlichung aus dem Gebiete der Zentralverwaltung XLIV Band 9. Heft, der ganzen Sammlung 394. Heft) 1935.

Selbstmorde im Deutschen Reich 1893 bis 1939 bzw. im Bundesgebiet 1946 bis 1958

Auf 100 000 Einwohner kamen Selbstmorde

Jahr	insgesamt	männliche	weibliche
1893	21,2	33,6	8,3
1894	21,7	35,3	8,6
1895	20,2	32,5	8,4
1896	20,6	33,0	8,8
1897	20,6	33,2	8,4
1898	19,9	32,0	8,3
1899	19,5	31,3	8,2
1900	20,3	32,6	8,5
1901	20,8	33,6	8,2
1902	21,4	34,4	8,8
1903	21,7	34,8	9,1
1904	21,0	33,2	9,2
1905	21,3	33,4	9,5
1906	20,4	31,8	9,4
1907	20,6	31,9	9,6
1908	21,9	34,3	9,7
1909	22,3	34,7	10,1
1910	21,6	33,2	10,3
1911	21,7	33,4	10,3
1912	22,5	34,6	10,6
1913	23,2	35,0	11,7
1914	21,8	32,8	11,0
1915	16,6	22,7	10,7
1916	17,3	22,5	12,4
1917	16,4	21,1	11,9
1918	15,7	19,8	11,8
1919	18,4	23,6	13,6
1920	21,7	29,3	14,6
1921	20,6	29,1	12,8
1922	21,8	30,9	13,2
1923	21,3	30,0	13,3
1924	23,1	34,8	12,2

Jahr	insgesamt	männliche	weibliche
1925	24,5	36,4	13,3
1926	26,2	38,9	14,3
1927	25,3	37,0	14,2
1928	25,2	36,4	14,6
1929	26,1	38,1	14,6
1930	27,8	40,6	15,7
1931	28,8	49,1	16,5
1932	29,2	41,6	17,4
1933	28,7	41,4	16,8
1934	28,7	41,8	16,2
1935	28,6	40,7	15,7
1936	28,6	40,9	17,0
1937	28,9	41,3	16,8
1938	28,0	39,4	17,1
1939	28,1	39,3	17,3
1940—1945 fehlen die Angaben			
1946	17,7	24,9	11,7
1947	15,6	21,4	10,7
1948	15,8	21,1	11,2
1949	18,8	26,5	12,0
1950	19,2	27,4	11,9
1951	18,2	25,3	11,9
1952	17,6	24,5	11,5
1953	18,2	25,7	11,7
1954	19,3	26,6	12,8
1955	19,2	26,0	13,0
1956	18,8	26,0	12,3
1957	18,3	25,0	12,4
1958	18,9	26,3	12,4

Bereits eine flüchtige Betrachtung zeigt eine gewisse Konstanz der Zahlen. Betrachtet man nur die Kolonne der weiblichen Selbstmorde, so ist hier viel deutlicher als bei der daneben stehenden Kolonne der männlichen Selbstmorde eine allgemeine Tendenz zum Aufstieg festzustellen. Sie wird im ersten Weltkrieg nur schwach unterbrochen, wesentlich stärker durch den zweiten. Offensichtlich werden

Frauen von dem kurzfristigen Zeitgeschehen viel weniger innerlich tangiert als die Männer, deren Selbstmordkurve ein viel stärkeres Oszillieren zeigt. Im einzelnen lassen sich für das Oszillieren schwer Gründe angeben, aber deutlich tritt bei den Männern die Wirkung des Krieges als selbstmordhemmend, umgekehrt die Zeit der schweren Arbeitslosigkeit (1931!) als selbstmordfördernd heraus.

Ein gutes Beispiel für das Ansteigen der Selbstmordziffern sind zwei Tabellen, die Österreich und Wien betreffen. Von 1821-1910 beziehen sich die Zahlen auf das ganze ehemalige Staatsgebiet, von 1911-1921 und 1939-1944 sind sie umgerechnet auf das jetzige österreichische Bundesgebiet. Es entfielen im

Jahrzehnt	auf 100 000 Einwohner im Jahresdurchschnitt der nebenstehenden Jahrzehnte Selbstmorde
1821—1830	3,36
1831—1840	4,31
1841—1850	4,48
1851—1860	5,52
1861—1870	6,76
1871—1880	13,81
1881—1890	16,00
1891—1900	15,66
1901—1910	17,59
1911—1920	23,6
1921—1930	29,1
1931—1940	39,0
1941—1950	27,8
1950—1958	23,2
1959	23,3

Auf Quinquennien bezieht sich die weitere Tabelle der Selbstmorde in Wien.

	Selbstmorde der Wohnbevölkerung in Wien auf 100 000 Einwohner
1856—1860	14,4
1861—1865	16,8

1866—1860	19,2	
1871—1875	26,7	
1876—1880	32,5	
1881—1885	31,8	
1886—1890	31,3	
1891—1895	26,0	
1896—1900	27,0	
1901—1905	27,9	
1906—1910	29,7	
1910—1915	29,9	
1916—1920	23,8	
1921—1925	35,8	
1926—1930	50,6	
1931—1935	58,8	
1936—1940	62,0	
1941—1945	55,0	
1946—1950	33,7	
1951—1955	33,4	
1956	29,4	} 1956—1960 = $\bar{\phi}$ 30,3 ³
1957	31,1	
1958	29,8	
1959	32,4	
1960	28,9	

Als Paradigma der Entwicklung der Kurve der Selbstmordhäufigkeit eines zivilisierten westeuropäischen Landes kann Schweden gelten. Schweden hat in den letzten Jahrhunderten keine gewaltsamen Erschütterungen von außen erlebt, keine Bevölkerungsverluste und Gebietsänderungen durch Kriege. Damit fallen Faktoren weg, die anderswo die Übersicht bedeutend erschweren. Die Selbstmordhäufigkeit in Schweden zwischen 1776/80—1958 (auf 100 000 Einwohner berechnet) zeigt folgende Tabelle:

³ H. F. (Hans Fuchs), Selbstmordhandlungen im jugendlichen Alter, Sonderdruck aus den „Statistischen Nachrichten“ XV Jg. Februar 1960 (Wien) und pers. Ergänzung von H. Fuchs.

	Männer	Frauen	Insges.	Land	Stadt
1776/80	—	—	1,85	—	—
1781/90	—	—	2,23	—	—
1791/00	3,85	1,23	2,84	—	—
1801/10	5,02	1,65	3,26	—	—
1841/50	10,94	2,66	6,67	5,81	14,56
1851/60	10,28	2,69	6,37	5,38	14,83
1891/00	21,24	4,84	12,81	10,51	21,98
1901/10	25,36	5,38	15,14	12,45	24,04
1945	23,10	7,70	15,30	13,40	18,00
1946	23,20	7,90	15,50	13,80	17,90
1950	22,9	6,9	14,9	13,5	16,4
1951	25,0	7,5	16,2	14,7	17,8
1952	26,3	7,2	16,7	14,9	18,7
1953	28,2	9,0	18,6	16,8	20,5
1954	25,5	8,5	17,0	16,4	17,6
1955	27,2	8,5	17,8	16,8	18,9
1956	31,2	9,2	20,2	17,8	22,5
1957	31,2	8,6	19,9	17,1	22,6
1958	25,9	8,7	17,3	15,3	19,2 ⁴

Zur Kritik dieser Statistik kann eingewandt werden, die Registrierung sei im 18. Jahrhundert ungenau gewesen. Doch sind bereits damals sorgfältig Kirchenbücher geführt worden, welche sich bis heute erhalten haben. Selbstmorde waren dazumal seltene Ereignisse, die großes Aufsehen erregten und sich ebensowenig wie heute verheimlichen ließen. Eher als in den anfänglich patriarchalisch ländlichen Verhältnissen kann in verstädterten Verhältnissen ein Selbstmord als Unfall getarnt werden.

Was besagt die beigebrachte Statistik? Von 1776 bis 1956 — also in noch nicht zweihundert Jahren — ist die Zahl der

⁴ Roderich von Ungern-Sternberg, Die Selbstmordhäufigkeit in Vergangenheit und Gegenwart (S.-A. aus „Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik“) Bd. 171, Heft 3 (1959) S. 189 - ergänzt für die letzten Jahre durch briefliche Mitteilung von Kungl. Statistiska Centralbyran, Stockholm.

Selbstmörder auf mehr als das Zehnfache gestiegen, nachher freilich wieder etwas zurückgegangen. Das Verhältnis männlicher Selbstmörder zu weiblichen bleibt etwa drei zu eins. Die Kurve der weiblichen Selbstmorde steigt etwas steiler an als die der männlichen.

Hauptsächlich aber fällt auf, daß sich der Unterschied zwischen Stadt und Land stark verwischt hat. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts bestand zwischen der Selbstmordhäufigkeit in ländlichen Gemeinden und in den Städten ein großer Unterschied. In den Städten gab es etwa dreimal soviel Selbstmörder als auf dem Lande — prozentual auf die Bevölkerungszahl berechnet. Dieser Unterschied hat sich sehr abgeschwächt, die Zahlen der Selbstmordhäufigkeit auf dem Lande haben sich sehr denen in den Städten genähert.

Die absoluten Zahlen der Selbstmordfälle während der letzten Jahre waren in

	Landgemeinden	Städten
1954	605	620
1955	617	676
1956	655	819

Insgesamt können wir also mit Ungern-Sternberg feststellen, daß in Schweden, einem Lande ohne schwere Erschütterungen, mit einem regelmäßigen wirtschaftlichen Aufstiege, trotz immer guter, zeitweise sogar hochkonjunktureller Wirtschaftslage und trotz eines ehemals ungeahnten Ausbaus der sozialen Einrichtungen wie großer Reichtumsvermehrung, die Zahlen der Selbstmorde im großen und ganzen erstaunlich in die Höhe gestiegen sind.

In dem ersten Teil der Tabelle, welche die Selbstmordhäufigkeit Schwedens verzeichnet, läßt die grobe Übersicht die steigende Tendenz klar hervortreten; sie ist nur einmal um die Mitte des vorigen Jahrhunderts durch ein schwaches Abnehmen unterbrochen. Dagegen enthält der zweite Teil der Tabelle genaue Jahresangaben mit gewissen Schwankungen, die Beachtung verdienen. Im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts waren die Selbstmorde unter Männern und

in Städten sehr hoch, doch wurden die Gesamtzahlen zurückgehalten durch relativ niedrige Zahlen von Selbstmorden unter Frauen und auf dem Lande. Im Jahre 1956 war ein Höchstmaß von Selbstmorden zu verzeichnen, worauf wieder ein schwacher Abstieg gefolgt ist. Handelt es sich hierbei um rein zufällige Schwankungen ohne angebbaren Grund? Keineswegs! Die Schwankungen werden verständlich, wenn man die Selbstmordkurven in Vergleich setzt zu den Kurven des Alkoholverbrauchs und der Bestrafung von Delikten, die unter Alkoholeinfluß geschehen sind. Am 1. Oktober 1955 wurde in Schweden die Alkoholorationierung aufgehoben. Nicht weniger als 41 Jahre lang war Schweden ein „halbtrockenes“ Land gewesen, das heißt, der Verkauf von Alkohol war rationiert. An erwachsene Bürger durften im Monat nur zwei Liter Alkohol verkauft werden. In Gaststätten war der Genuß von Alkohol an die Bestellung einer Mahlzeit gebunden.

Am deutlichsten machen sich die Auswirkungen der Aufhebung der Alkoholorationierung in den Zahlen der Bestrafungen wegen Trunkenheit bemerkbar.

	Stockholm	Göteborg	Männer	Frauen	insgesamt
1950	5 156	5 061	29 756	500	30 256
1951	5 259	5 024	30 484	515	30 999
1952	6 293	5 391	32 750	587	33 337
1953	6 644	5 697	31 782	645	32 427
1954	6 925	5 525	32 250	671	32 921
1955	7 642	7 909	38 071	664	38 735
1956	16 976	15 995	51 720	939	52 659
1957	19 708	14 784	50 269	1 081	51 350
1958	18 097	14 026			
1959	15 545	13 546 ⁵			

Die Arreste wegen Trunkenheit betragen in allen Städten zusammen 42 406 im Jahre 1952; die Zahl blieb sich in den folgenden beiden Jahren etwa gleich, um dann aber sprunghaft anzusteigen auf 99 034 im Jahre 1956 und auf 99 296

⁵ Angaben nach: Statistisk Årsbok för Sverige 1960.

im Jahre 1957; in den folgenden Jahren ging die Zahl wieder etwas zurück. Die Starkbierproduktion hatte im Jahre 1950 11 000 Liter betragen; sie schnellte im Jahre 1956 auf 9 541 000 Liter empor, um nachher wieder etwas zu fallen.

Da es keine anderen in Frage kommenden Faktoren gibt, deren Jahreskurven eine ähnliche Parallelität zu der Kurve der Selbstmordhäufigkeit aufweisen, sind die hohen Selbstmordzahlen von 1956 und 1957 sicherlich auf die explosive Zunahme des Alkoholismus nach der Freigabe des Alkoholverkaufs zurückzuführen. Nach dem ersten Freiheits-„Rausch“ ist indes wieder eine gewisse Ernüchterung eingetreten. Wir werden in der Annahme eines solchen Zusammenhanges zwischen Selbstmordkurve und Alkoholismus auch dadurch bestärkt, daß die Statistik an vielen anderen Beispielen gezeigt hat, daß der Alkoholismus ein selbstmordsteigernder Faktor ist.

Um die Bedeutung dieser Zunahme der Selbstmordhäufigkeit in Schweden recht zu begreifen, tut es gut, einen vergleichenden Blick auf das Nachbarland zu werfen, das lange mit Schweden vereinigt war und in seiner inneren Struktur viel Ähnlichkeit mit Schweden hat. Es ist Norwegen. Erstaunlicherweise hat Norwegen keineswegs eine gleiche oder ähnliche Steigerung der durchschnittlichen Selbstmordziffern aufzuweisen. Im Gegenteil: im Laufe von sechs Jahrzehnten ist dort die Zahl der Selbstmorde ganz beträchtlich — fast um die Hälfte — gesunken. Verständlich wird diese Tatsache, wenn man zugleich den Rückgang des Alkoholkonsums zu den Selbstmordziffern in Beziehung setzt. In Norwegen fielen auf 1 000 000 Einwohner (Wellauer):

	Selbstmorde	Jährlicher Alkoholkonsum
1831—1835	108	16 Liter pro Kopf
1836—1840	106	16 „ „ „
1841—1845	109	10 „ „ „
1846—1850	106	10 „ „ „

	Selbstmorde	Jährlicher Alkoholkonsum
1851—1855	94	10 Liter pro Kopf
1856—1860	85	10 „ „ „
1861—1865	76	4,4 „ „ „
1866—1870	75	4,4 „ „ „
1871—1875	72	6,5 „ „ „
1876—1880	70	3,5 „ „ „
1881—1885	67	1,7 „ „ „
1886—1890	67	1,5 „ „ „

(Nach: Gruhle⁶).

Offensichtlich hat sich in Norwegen die Beschränkung des Alkoholismus segensreich ausgewirkt, und zwar ist hier eine gewisse Dauerwirkung erreicht worden.

Nun gab es im vorigen Jahrhundert auch in Schweden eine Beschränkung des Alkoholkonsums. Betrug der jährliche Alkoholkonsum in Schweden im Jahre 1821 23 Liter, so sank er bis zum Jahre 1888 auf 3,6 Liter. Wahrscheinlich ist das leichte Absinken der Selbstmordziffern in der Mitte des vorigen Jahrhunderts darauf zurückzuführen. Doch fehlt hier gänzlich die eindeutige Wirkung, welche Norwegens Kurve aufzuweisen hat. Statt zu fallen stieg in Schweden die Selbstmordziffer in der besagten Zeitspanne von 6,3 auf 11,5. Offensichtlich wurde hier die selbstmordsenkende Wirkung der Alkoholbeschränkung durch andere stärkere Faktoren paralysiert.

Was hat sich nun in Schweden in dem behandelten Zeitabschnitt so radikal gewandelt, daß die ständige Zunahme der Selbstmordzahlen dadurch verständlich wird? Es ist eine soziologische Umschichtung erfolgt, die ihren deutlichsten Ausdruck in der Industrialisierung und Verstärkung gefunden hat. Wohnte vor Beginn des soziologischen Umbildungsprozesses der größte Teil der Bevölkerung auf dem Lande oder in kleinen, in ihrer Bewohnerzahl ziemlich konstant bleibenden Städten, so hat sich in zunehmend ver-

⁶ Hans W. Gruhle, Selbstmord. Mit 44 Kurven 1940 S. 78.

stärktem Ausmaß der Zug zur Großstadt durchgesetzt. War in Schweden im Jahre 1880 nur ein Bruchteil von 15,12 v. H. der Gesamtbevölkerung in Städten ansässig, so ist dieser Anteil seitdem ständig gestiegen und erreichte im Jahre 1932 33,3 v. H. Dem Statistischen Jahrbuch Schwedens von 1960 ist zu entnehmen, daß gegenwärtig mehr als die Hälfte aller Einwohner in Städten wohnt. Die Prozentzahlen der Stadtbewohner für die letzten Jahre sind:

1951 . . .	46,77 v. H.	1956 . . .	49,44 v. H.
1952 . . .	47,87 v. H.	1957 . . .	49,94 v. H.
1953 . . .	48,19 v. H.	1958 . . .	50,31 v. H.
1954 . . .	48,58 v. H.	1959 . . .	50,82 v. H.
1955 . . .	48,99 v. H.	1960 . . .	51,15 v. H.

In Norwegen verhinderten offensichtlich die geographischen Verhältnisse (Gebirge) einen analogen Prozeß einer Verstädterung. Hingegen haben alle jene Länder Europas ein Ansteigen der Selbstmordziffern zu verzeichnen, in denen sich in ähnlicher Weise wie in Schweden eine Verstädterung durchgesetzt hat. Freilich gibt es darüber hinaus sowohl retardierende wie inzitierende Momente, die indes den allgemeinen Trend nicht verwischen können.

Die Verschiebung der Bevölkerung vom Lande in die Stadt, von der Landwirtschaft zur Industrie, stellt selbst nur ein Anzeichen dar für die große wirtschaftliche Umwälzung, die sich vor allem im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts abgespielt hat und die noch weiter anhält.

Auf den ersten Augenschein haben wir eine geradezu paradoxe Entwicklung vor uns. Man könnte geneigt sein, die Not des Lebens, vor allem Mangel an den notwendigen Lebens-Mitteln, als Hauptgrund für Selbstmorde anzusehen. Dem ist jedoch nicht so. Allgemein geben Statistiker und Soziologen habituelle Armut als einen selbstmordsenkenden Faktor an. Es kann also nicht sein, wie es der historische Materialismus annimmt, daß die gesamte Geschichte der Menschen im Grunde nichts anderes ist als ein Suchen und Streben nach den erforderlichen Lebens-Mitteln, wobei sich

in dem Maße, als diese erreicht werden, das Bedürfen ab-sättigt und mehr oder minder der Zustand eines irdischen Paradieses erreicht wird. Genau des Gegenteil ist der Fall. In dem Maße, in dem der Besitz aller für das Leben erforderlichen und es erfreuenden Mittel zunimmt, scheint das Leben selbst nicht mehr lebenswert zu sein und wird von einer ständig zunehmenden Menge von Menschen weggeworfen. Wie ist dieses Paradox zu verstehen?

Wir brauchen nicht mit den Nationalökonomien Zahlenreihen anzuführen zum Zweck des Nachweises, daß der Verbrauch von wichtigen Konsumgütern in den letzten zwei Jahrhunderten um ein ganz Beträchtliches gestiegen ist. So ist es der Fall bei Butter, Eiern, Fleisch und Zucker. Darüber hinaus aber weiß jeder zur Genüge, wie sehr die Dinge, die noch vor wenigen Jahrzehnten zu den Luxus-Gegenständen einiger Reicher zählten, heute selbstverständliche Gebrauchsgegenstände der Arbeiterfamilie geworden sind. Auch die breite Masse der Bevölkerung ist wesentlich wohlhabender als früher. Durch früher ungeahnten Ausbau der Sozialversicherungen ist auch die Lebenssicherheit um ein Vielfaches gestiegen. Der junge Mensch kommt viel eher als früher zu einem ansehnlichen Verdienst.

Wir kommen also — mit *Ungern-Sternberg* — zu dem sehr bedeutsamen Ergebnis, das den Grundlehren des historischen Materialismus ins Gesicht schlägt, daß die wirtschaftliche Lage breiter Bevölkerungsschichten die Steigerung der Selbstmordhäufigkeit zu erklären nicht in der Lage ist. Im Zuge der Wirtschaftsentwicklung hat sich diese Lage so gebessert, daß eigentlich eine entsprechende Abnahme der Selbstmorde zu erwarten gewesen wäre. Wenn dem nicht so ist, so muß der Grund in einer charakteristischen Änderung der seelisch-geistigen Haltung gesucht werden. In der Tat hat sich eine solche allgemeine Änderung des Wertens durchgesetzt, welche die Zunahme der Selbstmordneigung verständlich macht. *Ungern-Sternberg* trifft das Richtige, wenn er sagt: „Wenn der neuzeitliche Mensch wirtschaftliche Schwierigkeiten stärker empfunden hat als seine Groß- und

Urgroßeltern, so ist die Vermutung naheliegend, daß Wandlungen in der Welt- und Lebensanschauung vor sich gegangen sind, die seine Ansprüche ans Leben vermehrt und seine Empfindlichkeit für eine nicht genügende Befriedigung dieser Ansprüche gesteigert haben. Es hat sich offenbar eine zunehmende Diskrepanz, ein Auseinanderklaffen zwischen Anspruchshöhe und Befriedigungsmöglichkeit herausgebildet, eine Spannung zwischen diesen beiden Größen, die vermutlich die Selbstmordneigung gesteigert hat. Diese beiden Größen, die Anspruchshöhe und der Befriedigungsgrad, können sich sehr wohl unabhängig voneinander entwickeln. So ist es möglich, daß die Ansprüche, die ‚man‘ ans Leben stellt bzw. zu stellen sich für berechtigt hält, schneller zunehmen als die Befriedigungsmöglichkeiten. Auf die Steigerung der Ansprüche haben ganz andere Faktoren Einfluß als auf den Grad der individuellen und kollektiven Befriedigung dieser Ansprüche. Beide Größen können zunehmen, aber nicht notwendigerweise in gleicher Proportion. Nehmen aber die Ansprüche erheblich schneller zu als die Befriedigungsmöglichkeiten, so entsteht ein Zustand der Unbefriedigung, der Unzufriedenheit, der sich je nach der Intensität der dadurch erzeugten psychologischen Spannung, die beim Einzelindividuum eine verschieden große sein wird, sich dermaßen steigern kann, daß eine Fortdauer dieses Zustandes, eine weitere Existenz, dem Menschen unerträglich erscheint.

Diese Empfindung der ‚Unerträglichkeit‘ eines wirtschaftlichen Notstandes ist zweifellos durch unzählige persönliche Eigenschaften bedingt, andererseits aber doch in sehr hohem Maße beeinflusbar von dem allgemeinen Urteil, der Meinung darüber, was ‚man‘ zum Leben braucht, was man sich leisten muß, um ein ‚menschenwürdiges, standesgemäßes‘ Dasein zu führen. Der suggestiven Kraft, die von diesem Urteil der Zeitgenossen ausgeht, sich zu entziehen, sind nur ganz wenige besonders selbständig veranlagte Naturen fähig. Die große Masse ist geradezu fasziniert von der jeweils vorherrschenden Ansicht über die Höhe und die Art der zeitgemäßen Ansprüche und ihrer Befriedigung. Dieses Beherrschtsein

von dem jeweils gültigen Urteil der Umwelt wird in seiner Wirkung auf den geistig-seelischen Zustand des Einzelmenschen noch weiter dadurch verstärkt, daß die Höhe der Bedarfsbefriedigung die allergrößten Unterschiede bei den Einzelindividuen und bei den verschiedenen Gruppen der Bevölkerung aufweist, und dadurch der Neid und Mißgunstgefühle bei den Armen und Mittellosen ausgelöst werden, die die Erträglichkeit eines relativ niedrigen Standes der materiellen Bedarfsdeckung noch drückender und unerträglicher erscheinen lassen.

Dabei ist zu beachten, daß ein objektives Urteil über die Grenzen der Erträglichkeit von wirtschaftlicher Not überhaupt nicht abgegeben werden kann, weil die Leidensfähigkeit etwas außerordentlich Subjektives ist. Sie ist nicht nur verschieden von Kulturstufe zu Kulturstufe, bei primitiven Völkern und bei hochentwickelten, sondern auch innerhalb der gleichen Kulturepoche läßt sich ein verhältnismäßig schneller Wechsel der diesbezüglichen Anschauungen und Urteile und damit auch der Fähigkeit, Not zu ertragen, beobachten“ (*Ungern-Sternberg a. a. O. 31 f.*)

Wird von dem erreichten Standpunkt aus der Versuch unternommen, die neue Haltung gegenüber der früheren zu charakterisieren, so kann die alte Lebenshaltung als eine statische bezeichnet werden, wohingegen die moderne als dynamische zu bezeichnen ist.

Die statische Lebensordnung des mittelalterlichen Menschen war eine ständische Ordnung. Es war die Regel, daß jeder, der in einen Stand hineingeboren war, in diesem Stand verblieb. Beruf und soziale Geltung waren also zumeist etwas Vorgegebenes, worin man sich einzufügen und zu bewähren hatte. Dem entsprach, daß der Lebensstil der Menschen durch Generationen der gleiche blieb. Die berufliche Arbeit galt als „Mittel“, sich und seiner Familie den Lebensunterhalt zu erwerben. Auch die Lebens-„Mittel“ für eben waren dem Menschen dieser Zeit lediglich „Mittel“ für ein Leben, das über sich hinaus auf ein jenseits des irdischen Lebens gelegenes Ziel wies. Im Laufe der Neuzeit aber er-

folgte ein Umwertung, die zumeist nicht in ihrer ganzen Tragweite bedacht wird. Die Ausrichtung auf das transzendente Lebensziel wird locker, fraglich und fragwürdig, damit rücken die bisherigen „Mittel“ zum „Selbstzweck“ auf. „Arbeit“, bisher ausgesprochen ein „Mittel“, wird zum Selbstzweck. Damit kommt es zu einer Überwertung der Arbeit, zu einer Arbeitsversessenheit, ja zu einer Arbeitswut. In der gesteigerten Arbeit erfährt der Mensch ein Mittel sozialen Aufstieges. So sucht er seinesgleichen zu überflügeln, den anderen in den Schatten zu stellen, rascher, gewandter und erfolgreicher als der Nebenmann zu arbeiten, um sich in seiner Rolle als Emporgekommener zu fühlen, seinen Eigen-Wert zu genießen. Von den Zurückgebliebenen aber wird er als „Emporkömmling“ beneidet. Damit löst sich zunehmend bei mehr Menschen die ruhige Stabilität der Lebensordnung auf und geht über in die Sucht eines dauernd sich steigernden Erwerbes. Ist dieser Prozeß einmal in Gang gekommen, so muß er sich naturgemäß mehr und mehr beschleunigen. Aus der begonnenen Beschleunigung wird eine Eile, die wiederum in Hast und Hetze übergeht. Im Zuge dieses Ausgespanntseins auf das Phantom der Zukunft geht weiteren Kreisen mehr und mehr die Erinnerung dafür verloren, „mit wie wenig die Eltern und Großeltern ausgekommen waren, wie bescheiden und anspruchslos sie gelebt hatten, ohne die wenigen Großen, die einen standesgemäß bedeutenden Aufwand machten, zu beneiden“ (Ungern-Sternberg 33). Damit werden Spannungen geschaffen, welche es in dieser Form vorher nicht gab. Sie müssen sich fast automatisch verschärfen, erhitzen und überhitzen. Sie werden zu Über-Spannungen, welche schließlich in Explosionen enden. So wohnt der neuen Lebensordnung eine ungeheure Dynamik inne, welche naturgemäß zur Übersteigerung neigt.

Ob die Herleitung des kapitalistischen Geistes aus der Askese des Calvinismus, wie sie Max Weber versucht hat, das Richtige trifft oder nicht, jedenfalls gewannen im Laufe der Neuzeit „die äußeren Güter dieser Welt zunehmende

und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte“ (Weber⁷).

Im Zuge des Vorganges der Umwertung während der Neuzeit ist es zur Ausbildung einer typischen „Existenz“-Philosophie vulgärer Art gekommen, welche von der Hochphilosophie deshalb noch nicht gewahrt worden ist, weil sie nicht, wie es Luther getan, „dem Volke aufs Maul schaut“. Bezeichnend ist es für den durchschnittlichen Menschen des Alltages von heute, daß er sich selbst in die äußeren Dinge der Lebensnotdurft so hineinverlagert, daß er sie als seine „Existenz“ bezeichnet. Er spricht immer in bezug auf sie von einer „Existenz“-Gründung, von einem „Existenz“-Minimum wie von einer „Existenz“-Sicherheit. In diesem Gerede öffnet sich uns eine „Existenz“-Philosophie des Alltages, die freilich von der zünftigen Existenz-Philosophie sehr verschieden ist, dafür aber stärkere Lebenswirkung besitzt. Tatsächlich beherrscht sie in ihrer ungeklärt massiven Macht viel mehr Menschen, als man ahnt. Für den Gegenwartsmenschen sind es freilich nicht mehr die von der Lebensnotdurft geforderten materiellen Güter selbst, an die er sich so gekettet glaubt, daß er sie seine „Existenz“ nennt. An ihre Stelle sind vielmehr symbolische Dinge getreten, die ihm Macht und Verfügungsgewalt über materielle Dinge geben. An erster Stelle steht hier das Geld. So sehr hat sich der Mensch von heute damit ineins gesetzt, daß er sich mit dem Erwerb von Geld geweitet, gestärkt und gesichert fühlt, ein Geld-Verlust ihn einengt, ihm „Angst“ macht — das Wort „Angst“ kommt ja von „Enge“. Solange ein jugendlicher Mensch noch keine „Existenz“ hat, zählt er eigentlich in der menschlichen Gemeinschaft noch nicht mit, wie er sich auch selbst nicht zählt, sondern in seinen Tag-Träumen voraus ist bei dem künftigen Leben, das ihm seine Existenz-Träume erfüllen soll. Erst sobald er sich eine soziale Stellung oder ein Geschäft erworben hat, wodurch ihm ein ständiges „Existenz“-Minimum gesichert ist, glaubt er mehr als bloß

⁷ Max Weber, Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik, herausgegeben von J. Winkelmann 2. Aufl. 1956 S. 379.

da zu sein, sondern menschlich zu „existieren“. In der Sicht dieses lebenspraktischen Materialismus wird das Geld der Urwert schlechthin; denn mit ihm glaubt man alle Bedürfnisse jeglicher Art befriedigen zu können. Das Geld gewinnt eine fast mythische Größe, gilt etwa als das „Blut“, das pulsieren muß, um das wirtschaftliche Leben am Leben zu erhalten. Ohne Geld scheint es zum Absterben verurteilt zu sein.

Der Drang des Lebens wird von diesem lebenspraktischen Materialismus, der sich freilich hütet, offen Farbe zu bekennen, gleichgesetzt mit dem Drang, sich mit den materiellen Werten des Lebens zu befassen, mit ihrer Herstellung, Gewinnung und Sicherstellung. Entdeckungen erleichtern das Leben, schaffen größere Sicherheit, mehr Behagen, werfen Nutzen ab, verschaffen dem Erfinder eine einflußreiche Stellung. Neben das Geld als symbolischen Höchstwert tritt der Nutzen als der effektive Höchstwert. Der Nutzen erscheint als das einzige Motiv, das „vernünftigerweise“ menschlichem Handeln Berechtigung verleiht. Vor allem neigt der lebenspraktische Materialist dazu, abzustreiten, daß dem Handeln seiner Mitmenschen andere Motive als Haben-Wollen und Einfluß-Suchen zugrunde liegen, wenn gleich er im gleichen Atemzug inkonsequenterweise sich selbst „edlere“ Motive zuschreibt.

Wie Loewenberg in seiner Studie „Über den Selbstmord in den letzten 50 Jahren“ (1932)⁸ nachgewiesen hat, erfolgte in den Zeiten wirtschaftlicher Krisen ein Ansteigen der Selbstmorde. Dennoch waren die Selbstmorde in den Kreisen der Wirtschaftsführer wesentlich häufiger als in den Kreisen der Arbeiter und Proletarier. Also war es nicht eigentlich die wirtschaftliche Not selbst, sondern die Angst vor Einbußen, welche häufig den Selbstmord veranlaßte.

Bezeichnenderweise haben nach dem letzten Kriege in der Bundesrepublik die Jahre der wirtschaftlichen Not eine ge-

⁸ Loewenberg, Über den Selbstmord in Hamburg in den letzten 50 Jahren, 1932, zitiert nach: Ungern-Sternberg S. 35.

ringere Selbstmordzahl als die folgenden Jahre des wirtschaftlichen Aufstieges. Eine Bestätigung der These, daß nicht eigentlich die wirtschaftliche Not selbst der selbstmordauslösende Faktor ist, bietet auch eine Beobachtung aus Wien. Seit langem sind in der Großstadt Wien bestimmte Bezirke als Selbstmordherde erkannt worden. Auch hier handelt es sich nicht um die ärmsten Bezirke, sondern um wohlhabende und ausgesprochen reiche Bezirke. Häufig wird Selbstmord begangen von an sich wohlhabenden Geschäftsleuten, die in Krisenzeiten ihre „Existenz“ bedroht glauben⁹.

Rücken in der Neuzeit in zunehmendem Maße die Mittelwerte materieller Lebensgüter in den Rang von Selbstwerten auf, wird diese neue „Weltanschauung“ der geistige Hintergrund, auf dem die Steigerung der Selbstmordhäufigkeit verständlich wird, so steht zu erwarten, daß die Zunahme der Selbstmorde gekoppelt ist an eine entsprechende Abnahme des Glaubens an jenseitige Werte. In der Tat ist seit langem von Fachleuten des Suicidproblems darauf hingewiesen worden, daß hier ein Zusammenhang besteht. Bereits 1827 vermerkte Hudtwalcker¹⁰, daß mangelnde Religiosität eine wesentliche Ursache vermehrter Selbstmorde sei. Seit mehr als hundert Jahren haben überdies Statistiker festgestellt, daß im besonderen auch zwischen Konfession und Selbstmordhäufigkeit gewisse regelmäßige Beziehungen bestehen. Zwar verurteilen alle christlichen Religionen ebenso wie der Islam eindeutig den Selbstmord. Jedoch besitzen sie offensichtlich nicht die gleiche innere Bindekraft, ihre Bekenner wirksam vom Selbstmord zurückzuhalten, ihnen in Lagen der Verzweiflung jene Widerstandskraft zu geben, die nötig ist, gewisse Grenzsituationen zu überwinden.

⁹ Selbstmordversuche im Großstadtraum, bearbeitet im Österreichischen Statistischen Zentralamt 1959 S. 22 f. und Nachtrag II 1960 S. 8.

¹⁰ Nach: Erwin Ringel, Der Selbstmord - Abschluß einer krankhaften Entwicklung 1953 S. 215.

An erster Stelle ist hier zu nennen der Berliner Nationalökonom *Adolf Wagner*, dessen vor fast hundert Jahren erschienene Untersuchung über den Selbstmord „wegen ihrer Gründlichkeit und wissenschaftlichen Durcharbeitung des Stoffes im In- und Ausland die höchste Anerkennung gefunden“ (*Kroese*¹¹). Er schreibt darin: „Ich kann nicht leugnen, daß ich mich zu der Annahme des aufgefundenen Einflusses der Konfession auf die Selbstmordfrequenz, namentlich des Protestantismus auf die Steigerung¹² der letzteren, schwerer entschlossen habe wie zu derjenigen eines anderen Einflusses. Aber es scheint mir nach der von mir angestellten Untersuchung, welche meines Wissens umfassender wie irgendeine frühere ist, nicht mehr möglich, diesen Einfluß zu verkennen. Und bemerkenswert genug finden sich viel mehr Ausnahmen von der schon länger angenommenen Regel, daß unter Juden weniger Selbstmorde wie unter Christen vorkommen, als von der anderen, daß der Selbstmord unter Protestanten häufiger wie unter Katholiken ist. Allerdings operiert man im ersten Falle meistens mit sehr kleinen Zahlen; aber auch im zweiten Falle geschieht dies mehrfach, ohne daß man Ausnahmen von der Regel fände.“¹³

Der italienische Darwinist *H. Morselli* befaßte sich nach *Wagner* mit der Verarbeitung der statistischen Feststellungen hinsichtlich der Selbstmordhäufigkeit und kam dabei zu folgendem Ergebnis: „Wir haben gesehen, daß die Italiener, Spanier, Portugiesen, also rein katholische Völker, auf den untersten Stufen der Selbstmordskala stehen, während bei den ausschließlich oder vorwiegend protestantischen das

¹¹ H. A. Kroese, Die Ursachen der Selbstmordhäufigkeit 1906 S. 139.

¹² Dieser nicht glücklich gewählte Ausdruck ist gelegentlich von anderen nachgesprochen worden und hat zu Mißverständnissen Anlaß gegeben. *Wagner*, der u. W. selbst Protestant war, will keineswegs der protestantischen Konfession als solcher einen selbstmordsteigernden Einfluß zusprechen; sein Ausdruck betrifft nur die relative Häufigkeit der statistischen Erfassungen.

¹³ Ad. *Wagner*, Die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen 1864 S. 277.

Umgekehrte der Fall ist, so bei Sachsen, Dänen, Skandinavien und auch in Preußen. In den Ländern gemischten Bekenntnisses aber nimmt die Neigung zum Selbstmord mit der Stärke des katholischen Elementes ab. Nach den von uns früher zusammengestellten Daten für die neuere Zeit dürfen wir sagen, daß die Selbstmordziffer (auf 1 Million durchschnittlich) in den katholischen Ländern etwa 58, den protestantischen 190, den griechisch-katholischen 40, den gemischt katholisch-protestantischen 96 sei.“ „Wenn wir die hohen Selbstmordziffern der Protestanten betrachten, so erscheint das Auftreten derselben zu allgemein, als das man dabei nicht der Religion einen Einfluß vindizieren sollte¹⁴.“

Ähnlich urteilte zu gleicher Zeit der Tscheche *Th. G. Masaryk* in einer Studie „Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Zivilisation“ (1881). Bemerkenswert bleibt sein Urteil über die Bedeutung der Religion, obwohl er persönlich aus der Kirche ausschied. Er sagte: „In der Tat erscheint die moderne Halbheit und Haltlosigkeit als Irreligiosität, und so ergibt sich schließlich, daß die moderne Selbstmordneigung in der Irreligiosität unserer Zeit ihre eigentliche Ursache hat. Die . . . Bedeutung der Religion für das Leben der Menschheit macht es begreiflich. Eine harmonische religiöse Weltanschauung macht das Leben unter allen Umständen erträglich, selbst das Leben eines Job; Irreligiosität macht es beim ersten besten Stoß unerträglich¹⁵.“ Dabei erkennt *Masaryk* den verschiedenen christlichen Bekenntnissen einen differenten Einfluß auf das Gemüt der Gläubigen zu und ist der Meinung, daß der Katholizismus eine besondere Einwirkung auf das menschliche Gemüt ausübe, welche der Entwicklung einer krankhaften Selbstmordneigung vorbeuge.

Die beiden angeführten Stimmen aus dem vorigen Jahrhundert mögen genügen als Beispiele für die Auffassung, daß von den verschiedenen christlichen Bekenntnissen spezi-

¹⁴ H. Morselli, Der Selbstmord 1881 S. 135 und 139.

¹⁵ Th. G. Masaryk, Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Zivilisation 1881 S. 85.

fisch verschiedene selbstmordhemmende Macht ausgeht. Indes ist gegen diese Argumentation immer wieder ein beachtlicher Einwand gemacht worden: Bei den selbstmordarmen Ländern des vorigen Jahrhunderts wie Spanien und Italien handelt es sich um Länder, die gegenüber vielen protestantischen Ländern Mitteleuropas wirtschaftlich zurückgeblieben sind. Sie stehen noch vor dem Aufbruch des modernen Wirtschaftsgeistes, der — nach der These von *Max Weber* — gerade von dem Geist des Protestantismus ausgegangen sein soll.

Um in dieser Streitfrage eine Klärung herbeizuführen, ist es deshalb not, nicht ganze Länder mit sehr verschiedener Bevölkerung und Wirtschaftsstand für einen Vergleich zu verwenden, sondern kleinere konfessionell verschiedene Gebiete in ein und demselben Lande. Mit großer Sorgfalt und Behutsamkeit hat sich zu Beginn unseres Jahrhunderts *H. A. Krose*¹⁶ an die Aufgabe gemacht, diesen Vergleich durchzuführen. Es genügt, sich einmal sorgfältig die seiner Studie beigegebene *Karte vom Deutschen Reich*, in das die „Häufigkeit der Selbstmorde im Jahrzehnt 1891/1900 im Verhältnis zur mittleren Bevölkerung dieser Periode“ verschiedenfarbig eingetragen ist, zu betrachten, um auf den ersten Blick zu erkennen, daß sich die vorwiegend protestantischen Gebiete, auch wenn sie kleine Parzellen in einer katholischen Umgebung bilden, überall in der Zahl der Selbstmorde eindeutig von den katholischen Gebieten abheben. Durch die konfessionellen Verhältnisse werden unverkennbar auch andere gegenteilig wirkende Kräfte paralytisiert. So hatte das stark industrialisierte Oberschlesien, das überwiegend katholisch war, nur etwa ein Drittel der Selbstmorde von Niederschlesien, das vorwiegend agrarisch, aber ebenso protestantisch war. Auch das Münsterland gehörte damals trotz seiner Industrie im Ruhrgebiet zu den selbstmordärmsten Gegenden Deutschlands.

¹⁶ H. A. Krose, *Der Selbstmord im 19. Jahrhundert nach seiner Verteilung auf Staaten und Verwaltungsgebiete* 1906.

Auch der außer Frage stehende selbstmordsteigernde Einfluß des Alkoholismus wurde in Deutschland durch den stärkeren konfessionellen überwunden. Berlin-Brandenburg hatte mit hohem Alkoholkonsum eine hohe Selbstmordsäule. Andererseits hatte Schleswig-Holstein mit geringem Alkoholkonsum eine noch höhere Selbstmordziffer, während Posen mit seinem hohen Alkoholkonsum eine der kleinsten Selbstmordziffern hatte (nach *Gruhle* S. 79).

„Auffallend sind“ — sagt *Gruble* — „die niedrigen Ziffern von den Regierungsbezirken Münster 7,2, Trier 7,2, Aachen 5,7. Der günstige Einfluß der katholischen Kirche . . . hält wohl diese drei Zahlen so tief. . . Für die gesamte Rheinprovinz, die in jenem Zeitraum 10,8 nennt und ähnlich für Westfalen mit 10,5, sollte man einen selbstmordsteigernden Einfluß durch die hochentwickelte Industrie, die zahlreichen Großstädte, die dichte Besiedlung, . . . den starken Alkoholverbrauch erwarten, wenn trotzdem die Selbstmordziffern hier so tief bleiben, so setzt sich der starke Einfluß katholischer Weltanschauung, nicht etwa das glückliche Temperament des Rheinländers durch. Denn Westfalen mit ganz anderem Temperament hat eine noch niedrigere Ziffer. Der Einfluß des sogenannten Temperamentes, das heißt der völkischen Eigenart, möge er geopsychisch oder endogen sein, soll damit keineswegs in Frage gestellt werden, aber er ist nur ein Einfluß unter anderen und vielleicht gegen andere. Nur die hemmende Wirkung des Katholizismus, die steigernde des Protestantismus setzen sich überall durch“¹⁷.

Noch 1949 konnte *Hans Rost* auf Grund einer mehrere Jahrzehnte umfassenden Statistik schreiben: „Nahezu zwei Dutzend deutscher Städte haben im Durchschnitt jährlich weniger als einen Selbstmord auf 10 000 Einwohner aufzuweisen. . . Von den nichtkatholischen Städten steht keine unter dieser Linie. Wenn wir den Gesamtdurchschnitt der Selbstmordziffer der 370 Städte mit 2,90 zugrundelegen, so ragt von den Städten mit mehr als 50 v. H. katholischer

¹⁷ *Gruble*, *Selbstmord* S. 56 f.

Bevölkerung (außer München 3,0) überhaupt keine Stadt über diesen Durchschnitt hinaus, von den nichtkatholischen Städten ist dies bei 150, also fast der Hälfte dieser Städte, der Fall. . . . Die Städte mit katholischer Bevölkerung leisten der Selbstmordneigung in einem ganz erheblichen Maße Widerstand¹⁸.

Nach einer Aufstellung von Heyn waren für das Jahr 1950 die Selbstmörder des deutschen Bundesgebietes nach dem religiösen Bekenntnis wie folgt gestaffelt: auf je 10 000 Personen kamen

Selbstmörder bei	Männer	Frauen
Katholiken	2,0	0,6
Evangelischen	2,8	1,1
Gemeinschaftslosen	3,6	1,3

Eine ausführlichere Statistik für Bayern hat folgende Zahlen:

Selbstmörder auf je 10 000 Personen kamen bei	1938	1947	1948	1949	1950
Katholiken	1,9	1,14	1,34	1,53	1,6
Evangelischen	4,05	2,0	2,0	2,6	2,3
Sonstigen und Bekenntnislosen	7,9	5,3	3,7	6,2	5,9

Dazu sagt Heyn: „Beide Tabellen zeigen klar, daß die Selbstmordanfälligkeit auch in der Bundesrepublik für die Angehörigen der verschiedenen Konfessionen unterschiedlich ist. Sie steigt von den Katholiken über die Evangelischen zu den Gemeinschaftslosen stark an. Da andere Faktoren (wie unterschiedliche Altersstruktur, Geschlechterverhältnis) diese Differenzen nicht hervorgerufen haben können, wird damit

¹⁸ Hans Rost, Die Katholische Kirche die Führerin der Menschheit. Eine Kulturosoziologie 1949 XVI. Das Prinzip der Bindung und der Selbstmord S. 453 f.

gezeigt, daß religiöse Bindungen die Selbstmordanfälligkeit herabsetzen¹⁹.“

Aus den letzten Jahren (1956) stammt eine Berechnung des Berliner Arztes Hans-Gerhard Dennemark, der sich veranlaßt sah, „einmal die Zahl der deutschen Selbstmorde in der Bundesrepublik einschließlich Berlins, auf die Konfessionszugehörigkeit zu analysieren. Dabei ergibt sich zunächst: Das Verhältnis zwischen Katholiken und Evangelischen in der Bundesrepublik ist gleich dem mathematischen Verhältnis von 1:1. In bezug auf die Selbstmordzahlen jedoch sind beteiligt 75 v. H. Evangelische, 20 v. H. aus der Kirche Ausgetretene und nur 5 v. H. katholische Christen. Auffallend an der Statistik erscheint der geringe Prozentsatz an Selbstmorden bei katholischen Christen. Der Grund hierfür mag darin liegen, daß die katholische Kirche eine bei weitem größere Kirchenzucht hält²⁰.“ Dennemark legt nur dieses Ergebnis vor, ohne mitzuteilen, aus welchen Quellen er geschöpft hat und auf welchem Wege er zu dem Ergebnis gekommen ist. Da sonst nicht so große Differenzen gemeldet werden, ist seinen Angaben mit einer gewissen Skepsis zu begegnen.

Nach anderen Angaben sind zwar die Unterschiede der konfessionellen Bindung noch zu erkennen, zeigen jedoch die Tendenz zum Ausgleich und zur Verwischung. „Sehr bemerkenswert ist“ — sagt Baldus in einer Übersicht über die Selbstmorde in Nordrhein-Westfalen —, „daß die Selbstmorde im westfälischen Landesteil absolut wie verhältnismäßig stark zugenommen haben. Im jetzt noch zu über 80 v. H. katholischen Regierungsbezirk Aachen hat sich die Selbstmordhäufigkeit (1956) gegen 1906 verdreifacht, im zu zwei Dritteln katholischen Regierungsbezirk Münster fast verdoppelt. . . . Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß die Einstellung zu Glaubens- und Sittenfragen bei der per-

¹⁹ Wolfgang Heyn, Der Selbstmord als soziales Phänomen, in: Münch. Med. Wochenschrift Nr. 42/1955 S. 1391.

²⁰ H. G. Dennemark, Der Selbstmord als medizinisches und theologisches Problem, in: Universitas 11. Jg. 1956 S. 66.

sönlichen Entscheidung über Leben und Tod auch heute noch eine Rolle spielt. . . . Diese Differenzierung zeigt sich insbesondere in den großstädtischen Räumen²¹.

Innerhalb von Nordrhein-Westfalen zeigt sich folgende Abstufung: Auf 100 000 der Bevölkerung verübten Selbstmord im Jahre 1950

in Kreisen mit einem Anteil d. katholischen Bevölkerung von	den Großstädten	den übrigen Kreisen	den Kreisen insgesamt
über 80%	15,2	11,6	11,9
60—80%	17,6	14,7	16,1
40—60%	19,4	16,5	18,3
20—40%	18,8	18,7	18,8
unter 20%	27,0	18,7	16,7
insgesamt	19,0	15,0	16,7

„Die sich aus dieser Übersicht ergebenden Folgerungen²¹ müssen eingeschränkt werden mit dem Hinweis auf manche Ausnahmen, wie z. B. den Stadt- und Landkreis Siegen mit einer zu über 70 v. H. evangelischen Bevölkerung, aber einer — besonders in der Stadt — sehr geringen Selbstmordhäufigkeit. Auf der anderen Seite sind Kreise zu nennen, die wie Lippstadt und Beckum bei einer zu fast vier Fünfteln katholischen Bevölkerung eine sehr hohe Selbstmordziffer aufweisen, die in Lippstadt sogar den Landesdurchschnitt um ein Fünftel überschreitet“ (Baldus²²).

Eine Untersuchung von 1200 Fällen aus einer süddeutschen Großstadt (Augsburg) für das Jahrzehnt von 1944 bis 1953 von H. Bayreuther kommt hinsichtlich der Konfessionsverhältnisse zu folgendem Ergebnis: „Bei den Konfessionen war die Eq (= Erfolgsquote) unter den Protestanten mit 50 v. H. um fast 25 v. H. höher als unter den Katho-

²¹ B. Baldus, Die Selbstmorde in Nordrhein-Westfalen seit der Jahrhundertwende, in: Statistische Rundschau für das Land Nordrhein-Westfalen 10 Jg. 1958 Heft 1 S. 3.

²² Baldus, ebenda S. 4.

liken, bei denen sie nur 40 v. H. betrug. Auch der geschlechtsbedingte Unterschied blieb innerhalb der Konfession erhalten. Dadurch standen die protestantischen Männer mit einer Eq von 64 v. H. an der Spitze. Durch die unterschiedliche Eq resultiert insgesamt eine gegenüber den Katholiken um das 1,25fach höhere SM-Ziffer von 23 ‰. Dieser Unterschied hat sich gegenüber der Vorkriegszeit, in der er noch das 1,9fache betrug, deutlich verringert. Das heißt, daß der seit langem beobachtete Prozeß einer Annäherung der für die Konfessionen kennzeichnenden SM-Ziffern sich in der Nachkriegszeit fortgesetzt hat²³.

Auch für die Schweiz gilt ähnlich wie für Deutschland: Mit der Abnahme des katholischen Bevölkerungsanteils steigt die Selbstmordziffer, und zwar um das Drei- und Vierfache in den nichtkatholischen Kantonen. Rost ist in der Lage, die Ziffern aus einem halben Jahrhundert für die Schweiz mitteilen zu können. Es entfielen in den Jahren 1881 bis 1930 auf 10 000 Einwohner in den

Verw.-Bez.	mit 90,1—100% Katholiken	1,0 Selbstmorde
15	80,1— 90%	1,5
8	70,1— 80%	1,8
4	60,1— 70%	2,0
6	50,1— 60%	2,0
2	40,1— 50%	2,7
13	30,1— 40%	2,8
11	20,1— 30%	3,0
25	10,1— 20%	3,7
50	1,1— 10%	3,3

Auch von unbefangener protestantischer Seite wird dieses differente Verhältnis bei den Konfessionen zugegeben. So sagt der Vorsteher des Gerichtlich-Medizinischen Institutes der Universität Zürich F. Schwarz: „Ich würde eine stati-

²³ H. Bayreuther, Über den Selbstmord in der Nachkriegszeit. Eine Untersuchung von 1200 Fällen aus einer süddeutschen Großstadt, in: Archiv für Psychiatrie und Zeitschrift für die gesamte Neurologie Band 195 1956 S. 271.

stisch erwiesene und bedeutsame Tatsache verschweigen, wenn ich . . . nicht daran erinnern wollte, wie viel geringer die Selbstmordtendenz des Katholiken ist als diejenige des Protestanten. Die Erhebungen in allen Ländern sprechen in diesem Sinne. Auch die schweizerische Statistik, die erstmals für die Jahre 1940/48 über diese Zusammenhänge Auskunft gibt, zeigt den Unterschied in ausdrücklicher Weise²⁴.

Eine weitere Bestätigung hinsichtlich der differentiellen Wirkung der Konfessionen auf die Selbstmordhäufigkeit bietet Holland, das zu 40 v. H. katholisch ist. Auch hier steigen in den Verwaltungsbezirken die Selbstmorde in dem Maße, in dem die Zahl der katholischen Bewohner abnimmt. Ist auf der einen Seite ein sehr großer Einfluß der verschiedenen religiösen Bekenntnisse auf die Selbstmordziffern nicht zu leugnen, so gibt es doch eine Reihe von nichtkatholischen Sekten, deren Anhänger noch seltener als die Katholiken Selbstmord begehen, ein Beweis dafür, daß das religiöse Leben kleiner Sektengruppen intensiver als selbst in der katholischen Kirche ist²⁵.

Hier eine Tabelle, welche die Selbstmordhäufigkeit in Holland nach dem religiösen Bekenntnis aufgliedert:

	1937/39	1940/42	1950/52	1953/55
Protestanten	14,0	12,6	9,6	10,2
Röm. Katholiken	6,9	5,2	5,5	5,2
Israeliten	31,9	190,1	41,5	24,1 ²⁶

Die Zahlen beziehen sich auf je 100 000 Religionsangehörige.

Danach ist die Selbstmordhäufigkeit bei den Protestanten doppelt so hoch wie bei den Katholiken. Die der Israeliten

²⁴ F. Schwarz, Darf man sich das Leben nehmen? (Der Selbstmord als Frage an die christliche Gemeinde, Vorträge, gehalten von F. Schwarz und P. Mohr) 1954 S. 27.

²⁵ Vgl. hierzu: Rost a.a.O. und C. S. Kruijt, Zelfmoord. Statistisch-Sociologische Verkenningen 1960 S. 426.

²⁶ Nach: Roderich von Ungern-Sternberg, Die Selbstmordhäufigkeit in Vergangenheit und Gegenwart, in: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik Bd. 171 1959 S. 193.

liegt noch weit höher. Die außerordentlich hohe Zahl der Selbstmorde von Juden während der Jahre 1940 bis 1942 ist auf die Verfolgungen unter dem Hitlerregime zurückzuführen.

Beachtlich bleibt jedoch eine Bestätigung aus USA, wo die gesellschaftlichen Verhältnisse stark nivelliert und uniformiert sind. Unter Protestanten ist in USA die Selbstmordrate siebenmal höher als unter Katholiken und Juden²⁷.

Es handelt sich aber bei den Verschiedenheiten der Selbstmordraten der verschiedenen Glaubensbekenntnisse keineswegs um gleichbleibende Verhältnisse, sondern um Verhältnisse, die sich wiederum untereinander in einer sehr charakteristischen Weise verschieben. Denn — es ist keine Frage — im Laufe der Neuzeit ist immer mehr ein Rückgang echter Gläubigkeit und kirchlicher Bindung erfolgt. Es steht zu erwarten, daß sich dies irgendwie in den Selbstmordkurven zum Ausdruck bringt. Freilich — so lautet ein vielgemachter Einwand — läßt sich wahre Gläubigkeit und innere Bindung nicht in statistischen Prozentzahlen ausdrücken. Das ist richtig. Dennoch lassen sich aus den statistischen Materialien eindeutige Beziehungen erheben. Wenn es stimmt, daß die Emanzipation von religiöser Bindung die Selbstmordhäufigkeit steigen läßt, ebenso wie die Verlagerung des menschlichen Existenzwillens in die materiellen Lebensgüter hinein, so muß sich dies besonders bei denjenigen Bevölkerungsschichten zeigen, die als ausgesprochene Träger des modernen Wirtschaftsgeistes gelten. Dies waren für das Deutschland vor dem ersten Weltkrieg unfraglich die Juden. In der Tat hat bei ihnen die stärkste Steigerung der Selbstmordrate stattgefunden, worauf Ungern-Sternberg hinweist. Wir setzen seine Ausführungen darüber hierher.

„Ad. Wagner konnte 1864 folgende Feststellung über Verteilung der Selbstmorde nach Glaubensbekenntnissen machen: „Am häufigsten ist der Selbstmord in Europa unter

²⁷ 'Disease' of Self-Destruction, in: Newsweek (New York) vom 2. November 1959 S. 40.

Protestanten — unter Katholiken ist er viel seltener —, unter Juden ist er meist noch seltener wie unter Katholiken. Und in bezug auf die Juden wird weiter vermerkt, „daß der Selbstmord unter Juden regelmäßig seltener wie unter Christen, insbesondere weit seltener wie unter Protestanten ist.“ Nun hat sich seit den 60er Jahren aber bekanntlich innerhalb der westeuropäischen Juden eine radikale Abkehr von der altjüdischen religiösen Überlieferung vollzogen. Von Jahr zu Jahr mehrten sich die Übertritte, denen in der Regel ein religiöses Motiv nicht zugrunde lag, und verbreitete sich eine völlige religiöse Indifferenz, ja eine entschiedene Antireligiosität innerhalb der „modernen“ Juden. Damit paralleling, bezeichnenderweise, eine ständige Zunahme der Selbstmordhäufigkeit unter den Juden schlechthin, d. h. auch unter denjenigen, die nicht aus der jüdischen Religionsgemeinschaft ausgetreten waren, denen aber die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft offenbar eine „ein formale Angelegenheit“ geworden war.

Es bedarf aber wohl keiner weiteren Erörterung darüber mehr, daß die modernen Juden in Westeuropa den kapitalistischen Geist am entschiedensten repräsentieren²⁹. Es ist daher für den Nachweis der Zusammenhänge, die zwischen der Ausbreitung des kapitalistisch rationalistischen Geistes und der Selbstmordhäufigkeit bestehen, von großer Bedeutung, statistisch zu verfolgen, wie sich innerhalb der Juden die Selbstmordhäufigkeit von Jahrzehnt zu Jahrzehnt vermehrt hat. Bei den folgenden statistischen Angaben ist noch zu beachten, daß es sich um eine Konfessions- und nicht um eine Rassenstatistik handelt, daß mithin die Juden, die aus der jüdischen Gemeinde ausgetreten sind, in diese Statistik nicht einbezogen sind. Die Ergebnisse dieser Statistik erscheinen daher eher noch zu günstig in bezug auf die Häufigkeit der Selbstmorde, denn es kann wohl nicht bezweifelt werden, daß unter den Juden, die durch ihren Austritt der

²⁹ Siehe hierzu u. a. Sombart, „Die Juden und das Wirtschaftsleben“ und „Die deutsche Volkswirtschaft im 19. und 20. Jahrhundert“, S. 112 ff.

Religion völlig entfremdet sind, die Selbstmordhäufigkeit noch größer gewesen ist als innerhalb der Judenschaft, die sich noch zur Religion bekannte.

Für Preußen können wir folgende Zahlenreihen der Selbstmordziffern für die einzelnen Konfessionen aufstellen³⁰:

Selbstmordziffern nach Konfessionen in Preußen, auf 100 000 der Zugehörigen berechnet:

	Katholiken	Protestanten	Juden
1849—1855	5,0	16,0	4,6
1869—1872	6,9	18,7	9,6
1891—1900	9,3	24,7	24,1
1901—1907	10,1	25,2	29,4
1908—1913	11,8	27,0	32,2
1914—1918	8,6	21,6	34,9
1919—1923	10,5	25,0	41,6
1925—1926	15,0	29,0	50,0—51,0

In den letzten Jahren war demnach die Selbstmordhäufigkeit bei den Personen jüdischer Religion mehr als dreimal so groß wie bei den Katholiken, und fast zweimal so hoch wie bei den Protestanten, während sie vor rund 70 Jahren bei den Juden niedriger war als bei Katholiken und Protestanten“ (Ungern-Sternberg³⁰).

Stehen im allgemeinen die Katholiken immer noch in den Statistiken am günstigsten da, so sind sie keineswegs gegen die Zeitkrankheit gefeit, wie die bei ihnen stetige Zunahme der Selbstmordziffern beweist. Wird die Zunahme der in letzter Tabelle enthaltenen Ziffern in Prozentsätze umgerechnet, wie dies Gruhle tut, so beträgt die Zunahme an Selbstmorden bei den Katholiken 200 v. H., bei evangelischen Christen 80 v. H., bei Juden hingegen 1000 v. H. Hält

²⁹ Nach E. Roesner: Handbuch der Kriminologie, Art. „Selbstmord“, ergänzt für die Jahre 1925/26 nach Med.-statist. Nachrichten 1929 S. III 235.

³⁰ Ungern-Sternberg, Die Ursachen der Steigerung der Selbstmordhäufigkeit 1935 S. 38 ff.

diese Tendenz weiter so an, so wird sich der Unterschied zwischen den Konfessionen mehr und mehr ausgleichen. In der Tat haben wir bereits ein Land, wo die Differenz der Konfessionen hinsichtlich der Selbstmordhäufigkeit nicht mehr zu merken ist. Es ist Österreich. Nach dem Wiener Zahlenmaterial „entsprechen die Selbstmordzahlen der Protestanten und Israeliten ungefähr dem Anteil dieser Bekenntnisse an der Bevölkerung“ (Gabriel³¹). Lediglich die Bekennnislosen haben sowohl für Männer wie für Frauen gegenüber den einer religiösen Gemeinschaft Angehörigen überhöhte Selbstmordzahlen.

Als Ursachen für die außerordentlich hohen Selbstmordziffern Österreichs nennt der Präsident des Österreichischen Statistischen Zentralamtes, H. Fuchs, „die Schattenseiten der wirtschaftlichen Prosperität in allen ihren Formen, wie die hektische Sucht nach Gütern, Eheprobleme in allen ihren Formen, trotz der Lautstärke des Tages seelische Einsamkeit, die gesellschaftliche Prostitution in allen ihren Formen bis in die Spitzen der höchsten Gesellschaft, kriminelle Anfälligkeit für bestimmte Straftatbestände u. a. m.“

Die im Zuge der Zeit erfolgende Zersetzung früherer innerer Bindungen läßt sich am Wiener Zahlenmaterial durch eine Sonderbeobachtung belegen: „Aus der Gegenüberstellung der prozentualen Anteile beider Geschlechter aller Altersschichtungen an Selbstmorden ergeht eindeutig der seit mehr als 100 Jahren ständig ansteigende Trend der weiblichen Selbstmörder. Innerhalb von rund 100 Jahren hat sich der prozentuale Anteil des weiblichen Geschlechts fast verdoppelt. . . . Im Dezennium 1901/1910 entfielen nach der bereinigten Geschlechtsrelation von 100 Selbstmorden in Wien 63,7 v. H. auf das männliche und 36,3 v. H. auf das weibliche Geschlecht. Im Dezennium 1949/1958 verschob sich die Relation zuungunsten des weiblichen Geschlechts. Von 100 Selbstmorden in diesem Dezennium entfielen auf das

³¹ Ernst Gabriel, Selbstmordversuche im Großstadtraum, Nachtrag II bearbeitet vom Österreichischen Stat. Zentralamt 1960 S. 17.

männliche Geschlecht nur 54,7 v. H. und auf das weibliche schon 45,3 v. H. Bei den Selbstmordversuchen ist die Beteiligung des weiblichen Geschlechtes noch stärker. Im Dezennium 1949/1958 war der Anteil des männlichen Geschlechtes bei den Selbstmordversuchen 41,8 v. H., der der Frauen bereits 58,2 v. H.“ heißt es in einem Bericht des Leiters des Österreichischen Statistischen Zentralamtes³². Diese Verschiebung entspricht „der Frauenemanzipation, dem Eindringen der Frau in Männerberufe und der Abkehr vom Beruf der Mutter und ihrer dadurch bedingten Enttäuschung und Unbefriedigung. Damit werden psychische Traumen wirksam, deren Bewältigung ihr nicht möglich ist. Dazu kommt, daß die Frau, die früher die Trägerin der Religiosität in der Familie war, durch die für unsere Zeit symptomatische Lösung der Bindung an eine Kirche und die Lösung der konventionellen Bindung an Gott in weit größerem Ausmaß als der Mann den Schutz, den die Religion vor Selbstmorden darstellt, verloren hat“ (Gabriel³³).

Wenn wir das Ergebnis der letzten Erörterungen dieses Abschnittes zusammenfassen, so können wir sagen, daß alle wissenschaftlich ernst zu nehmenden Untersuchungen über den Selbstmord in dem letzten Jahrhundert trotz der weltanschaulich sehr verschiedenen Einstellung der Autoren gleichsinnig zu dem einen Ergebnis kommen, daß eine religiöse Gläubigkeit einen sehr wesentlichen Schutz vor Selbstmordgefahr darstellt. So sagt Roderich von Ungern-Sternberg: „Ungeachtet des sich allmählich immer stärker ausbreitenden Dranges nach materiellem Wohlleben und sozialem Aufstieg und der dadurch erzeugten Spannung zwischen Anspruch und Verwirklichungsmöglichkeiten konnte sich dieser Zustand solange nicht in einer Zunahme der Selbstmordhäufigkeit auswirken, als die Menschen religiös gefestigt standen und die Selbstentleibung als schwere Sünde wider Gott, der das Leben geschenkt hat, damit sich der Mensch

³² H. F. (Hans Fuchs), Selbstmordhandlungen im jugendlichen Alter.

³³ Gabriel, Selbstmordversuche S. 10.

bewähre, empfunden wurde. Solange der Selbstmord dem gottgläubigen und in der Obhut der Kirche stehenden Menschen als etwas unerhört Grauensvolles und Verwerfliches galt, die Angst vor den Folgen eines unbußfertigen Todes und die Vorstellung von den Höllenqualen, die den Selbstmörder im Jenseits erwarten, lebendig waren, bestand ein festes Bollwerk gegen die Ausbreitung des Selbstmordes³⁴. Mit Recht weist *Ungern-Sternberg* auf die Auswirkungen der Aufklärungsphilosophie hin, die in die einst stabile und festgefügte Lebensordnung zerstörend eindrang. Sie schuf den neuen „Glauben“ an die Wissenschaft, die berufen und befähigt sei, alle Fragen des Lebens mit voller Autorität zu entscheiden. Der Marxismus mit seiner Losung „Religion ist Opium fürs Volk“ und der Heinesche Spott „Den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen“, der Fortschrittsglaube an die Technik, die alle Probleme des Lebens, auch des menschlichen Lebens, selbst des Vitallebens, auf eigene Faust regeln will, und im Liberalismus zur halbamtlichen Weltanschauung der westlichen Welt geworden ist (*Russell, Huxley*), sind für den Schwund religiöser Bindungen verantwortlich.

„Mit fortschreitender ‚Aufklärung‘ entstand die Überzeugung, daß alle einen ‚natürlichen‘ Anspruch auf Glück und Genuß haben. Das hatte zur Folge, daß diejenigen, die aus irgendeinem Grunde, vorwiegend aus eigener Unzulänglichkeit, nur ein schmales, ihren Ansprüchen nicht genügendes Maß von Glücksgütern zugeteilt erhielten, sich empörten, und sofern sie kein willfähiges Objekt für die Entladung ihrer Mißstimmungen und ihrer dauernden Verärgerung fanden, richtete sich diese Empörung und Verbitterung nur zu leicht gegen das Leben als solches. Damit aber war der Weg zum eigenmächtigen Ausscheiden aus dem Leben gewiesen, und es bedurfte in vielen Fällen, bei labiler geistiger Konstitution, nur eines geringfügigen Anlasses, um das subjektiv als unerträglich empfundene Leid dadurch zu beenden, daß

³⁴ Ungern-Sternberg, Die Ursachen der Steigerung usw. S. 36.

man dem Leben ein Ende machte“ (*Ungern-Sternberg* S. 37 f).

Aus reicher Erfahrung schließt sich der Wiener Nervenarzt *Erwin Ringel*, der in der Psychiatrischen Universitätsklinik von Wien Hunderte von Patienten, die nach einem Selbstmordversuch eingeliefert worden waren, behandelt hat, der Auffassung *Ungern-Sternbergs* an. Er sagt: „Eine weltanschauliche Überzeugung ist das stärkste Bollwerk gegen den Selbstmord.“ Die ärztliche und menschliche Befassung mit seinen Patienten bewies ihm, daß bei allen ihre religiöse Haltung nicht intakt war und ihnen daher keinen Schutz vor der Selbstmordgefahr geboten hatte. Er betont als wichtigen Punkt: „Die Religion kann nämlich nur für den zu einer wirklichen und wirksamen Sicherung gegen den Suizid werden, der sich restlos zu ihr bekennt. Und die selbstmordhemmende Kraft einer Religion wird nicht nur von ihrem dogmatischen Inhalt abhängig sein, sondern auch von dem Maße, in welchem sie noch Glaubenssache für die Masse ihrer Bekenner ist. . . . Sicherlich nun ist der Prozentsatz wirklich Gläubiger in der katholischen Kirche am höchsten. Darauf ist es wohl vor allem zurückzuführen, daß sie in besonderem Maße selbstmordverhindernd wirkt³⁵.“ Mit Recht gibt *Ringel* auch die Gründe an, weshalb eben die katholische Kirche einen besonderen Selbstmordschutz darstellt. Diese Gründe sind zunächst einmal darin zu sehen, daß in den Reihen der Katholiken verhältnismäßig am meisten Gläubige zu finden sind, denen der Glaube eine ernste Verpflichtung darstellt, weiterhin in der Besonderheit der katholischen Kirche, daß der einzelne Gläubige in einer engen Gemeinschaft mit den Gläubigen, durch die Sakramente in ständigem Kontakt mit seiner Kirche und vielfach in persönlichem Kontakt mit dem Priester steht. Mit Recht stellt *Ringel* die — von Nichtkatholiken in ihrer Bedeutung meist überschätzte — entschiedene Verurteilung des Selbst-

³⁵ Erwin Ringel, Der Selbstmord - Abschluß einer krankhaften psychischen Entwicklung (Eine Untersuchung an 745 geretteten Selbstmördern) 1953 S. 217.

mordes durch die Kirche an letzte Stelle, denn unter den heutigen Verhältnissen ist es keiner Kirche mehr möglich, eine streng autoritäre Zucht wie in früheren Zeiten durchzuführen.

„Jeder, der sich mit Selbstmördern und mit der praktischen Selbstmordprophylaxe beschäftigt, wird bestätigen, daß die Religion für die Verhinderung des Selbstmordes von ausschlaggebender Bedeutung ist. Ihre Wichtigkeit auf diesem Gebiet kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Man spürt es immer wieder — und am deutlichsten, wie gesagt, im Verlauf der psychotherapeutischen Behandlung —, daß eine metaphysische Verankerung des Patienten die Selbstmordgefahr mit einem Schlage beheben würde. Viele Patienten drücken das in den Worten aus: ‚Wenn wir religiös wären, stünde es nicht so mit uns.‘ Bei einem wirklich religiösen Menschen ist der Selbstmord — abgesehen davon, wenn er geisteskrank wird — kaum möglich. So groß ist der Schutz, den die Religion gewähren kann. Es erscheint daher durchaus verständlich und geradezu als eine wissenschaftliche Notwendigkeit, daß sich alle wirklich ernst zu nehmenden Publikationen über das Selbstmordproblem mit der Wirkung der Religion auseinandergesetzt haben“ (Ringel, ebenda S. 215 f).

Einen wichtigen Aufschluß gewährt uns die vergleichende Betrachtung der Selbstmordzahlen während der beiden letzten großen Weltkriege. Der Ausbruch des ersten Weltkrieges ließ die Selbstmordziffern in einer erstaunlichen Weise fallen und zwar nicht nur in Deutschland und bei den in den Krieg verwickelten Ländern, sondern auch bei neutral gebliebenen und weit abgelegenen Ländern. Beachtlich aber ist dabei, daß die Statistik in Deutschland ein Absinken der männlichen Selbstmorde zeigt, die weiblichen Selbstmorde hingegen trotz eines gewissen Schwankens steigen. 1913 kamen in Deutschland auf 10 000 Männer 3,50 Selbstmorde, 1914 waren es 3,28, 1915 2,27, um 1918 ein unteres Maß von 1,98 zu erreichen. Bei Frauen dagegen betragen die entsprechenden Zahlen für 1913 1,17, für 1914 1,10, für

1915 1,07, für 1916 1,24, für 1917 1,19. In Österreich verübten

1913	1 439	Männer	Selbstmord,
1914	1 342	„	„
1915	1 076	„	„
1916	963	„	„
1917	846	„	„
1918	756	„	„

Auch hier gab es keine Entspannung bei den Frauen, bei denen 1915 und 1916 die Selbstmordzahlen gegenüber 1914 stiegen, um in den beiden folgenden Jahren leicht zu fallen. Offensichtlich waren die Frauen von dem Geschehen des Krieges innerlich weniger tangiert. Ein unverkennbares Absinken zeigen die Selbstmordziffern während des ersten Weltkrieges in der Schweiz, in Frankreich, in Schweden, Dänemark, England, den Niederlanden und Norwegen, ja sogar in Japan²⁶.

Bei den außerdeutschen Ländern ist während des zweiten Weltkrieges ein beachtliches Absinken der Selbstmordzahlen zu konstatieren, wie folgende Tabelle zeigt. Auf 100 000 Einwohner kamen Selbstmorde

in	1939	1940	1941	1942	1943	1944	1945
Japan	14,8	14,1	13,1	12,5	12,1	12,6	15,3
Frankreich	—	18,7	17,2	12,8	11,8	11,5	12,3
Italien	6,9	5,9	5,3	5,2	5,0	4,0	4,8
England	12,1	11,3	9,4	8,9	9,3	9,1	9,6
Belgien	16,9	18,1	14,0	13,0	10,3	12,2	14,7
Niederlande	7,8	10,8	6,5	9,0	8,1	6,5	9,4
USA	14,1	14,4	12,8	12,0	10,2	10,0	11,2 ²⁷

²⁶ Nach: Fred Dubitscher, Der Suicid unter besonderer Berücksichtigung versorgungsärztlicher Gesichtspunkte 1957, und Ungern-Sternberg, Die Selbstmordhäufigkeit usw. S. 198.

²⁷ Nach: Ayanori Okasaki, The suicidal tendency in Japan, in: ISI The International Statistical Institute 32. Session 30/5-9/6 1960 Tokyo S. 35.

Im ersten Weltkrieg hatte eine ehrliche Begeisterung das ganze deutsche Volk ergriffen. Ein gemeinsamer „Glaube“ an nationale Werte, die es zu verteidigen galt, beseelte alle. Von dem großen Ringen innerlich erfaßt, nahmen auch neutrale Länder an dem Geschehen geistigen Anteil. Nicht nur bei den Soldaten, sondern auch bei der Zivilbevölkerung gingen die Selbstmorde zurück. *Dubitscher* gibt dafür folgende Erklärung: „Alle nicht vitalen Konflikte traten zurück gegenüber den ‚großen Ereignissen der Zeit‘. Selbst die landläufigen Konflikte des Soldatenlebens spielten keine Rolle mehr gegenüber dem Erlebnis der Vaterlandsverteidigung. Zudem ist der Soldat im Einsatz gelöst vom Alltag; der Liebeskummer und die wirtschaftlichen Schwierigkeiten werden unwesentlich. . . . Für die Zeit um 1914 wird man jedenfalls eine Kriegsbegeisterung, das Gefühl des Einbezogenenseins eines jeden in ein höheres Beziehungsdenken, in einen größeren Leitgedanken unterstellen können . . .“

Ganz anders dagegen waren die Voraussetzungen, unter denen 1939 der Krieg ausbrach. In den vorangegangenen Jahren hatte sich sehr viel geändert. Dem verlorenen ersten Krieg und der Inflation war eine Zeit des Fanatismus und des Fatalismus gefolgt; der individuellen Sinngebung des Lebens war die Nivellierung jeglicher Lebensgestaltung gefolgt. Brutales Machtstreben auf der einen, Angst auf der anderen Seite bildeten die Pole, zwischen denen das deutsche Volk unentrinnbar eingespannt war. Mißtrauen eines jeden gegen jeden, Mißtrauen des Vaters gegen die Söhne. ‚Begeisterung‘, die mit Knüppeln, Berufsverboten und Konzentrationslagern erzwungen wurde, das war der Start in den Krieg im Jahre 1939. Nicht eine große, gemeinsame Idee trug das Volk über sich hinaus, wie es das Geschrei der damaligen Machthaber dartun wollte; vielmehr schuf nur die Angst, sich aus der künstlich nivellierten Masse ‚unangenehm‘ und auffallend herauszuheben, eine Art provisorischer Lebenshaltung des Mittlens. 1914/18 war Krieg, 1939 war es die ‚Politik‘ der Machthaber, die einen Krieg improvisierte. 1914 herrschte echte Begeisterung, 1939 hyste-

risches Geschrei, und es bestand scharfe Überwachung, ob auch jeder mitschrie“ (*Dubitscher*³⁸).

So plausibel *Dubitschers* Erklärung klingt, so läßt sie sich doch für den zweiten Weltkrieg nicht ausreichend mit Zahlen belegen, da eben für Deutschland keine Zahlen vorliegen. Auch seine Behauptung, der Ausbruch des zweiten Weltkrieges habe die Selbstmordhäufigkeit gesteigert, läßt sich für Deutschland nicht verifizieren. Nur das eine wissen wir, daß die Jahre nach dem Kriege, vor allem 1946 und 1947, verhältnismäßig niedrige Zahlen aufweisen, was darauf schließen läßt, daß während der eigentlichen Kriegsjahre doch eine wesentliche Abnahme erfolgt ist.

Genauer wissen wir von Österreich. Das Jahr 1938 hatte die für Österreich unerhörte Zahl von 1985 männlichen Selbstmördern. Sie fällt während der folgenden Kriegsjahre ständig bis auf ein Minimum von 892 männlichen Selbstmördern im Jahre 1944, während das folgende Jahr die horrenden Zahl von 2644 Selbstmördern hat. Ähnlich wie in Deutschland haben freilich die weiteren ersten Nachkriegsjahre 1946 und 1947 wieder verhältnismäßig geringe Zahlen. Hierin spiegeln sich die außergewöhnlichen Verhältnisse der Zeit vor und nach dem letzten Weltkriege; es sind die Zeiten politischer Umwälzungen, welche für den Einzelnen oft untragbare Belastungen mit sich brachten. Dagegen ist während der Kriegsjahre selbst das auch anderswo regelmäßig zu beobachtende Absinken der Selbstmordziffern festzustellen.

Als sicherlich zutreffenden Grund dafür weist *Ringel* auf die Abnahme der Neurosen in Kriegszeiten hin. Sind Neurosen Konflikte persönlicher Lebensgestaltung, stellen sie also etwas ganz persönlich Individuelles dar, so wird begreiflicherweise der Neurotiker durch Hineinnahme in das Kriegsgeschehen aus seiner persönlichen Welt zurückgezogen in eine kollektive Welt, die trotz ihrer schweren äußeren Gefahren in der Gemeinschaft der vom gleichen Schicksal

³⁸ *Dubitscher*, ebenda S. 80 f.

Betroffenen eine gewisse Geborgenheit bietet. Ringel sagt mit Recht: „Gerade die Neurose wird in Kriegszeiten bei vielen abgeschwächt oder gar zum Verschwinden gebracht. Es ist eine alte Erfahrungstatsache, daß sich die Neurotiker, wenn sie einrücken müssen, subjektiv schlagartig besser fühlen. Die Verantwortung ist dann von ihnen genommen, sie haben zu tun, was man ihnen befiehlt, können sich dann auf den ‚Zwang‘ berufen und so allen Entscheidungs- und Entschließungsschwierigkeiten ausweichen. Außerdem tritt das militärische Zeremoniell an die Stelle der neurotischen Symptomatik“ (Ringel S. 3 f.). Ob freilich der weitere Grund, den Ringel anführt, zu Recht besteht, bedürfte einer eigenen Klärung; Ringel behauptet nämlich, daß im Kriege der Mann seine inneren Aggressionsantriebe nicht nur ausleben könne, sondern geradezu dazu angehalten wird, sie auszuleben. Doch ist eines sicher: Im Kriege fühlt sich der Neurotiker entlastet. Das bildet den eigentlichen Grund für die Abnahme von Selbstmorden.

6. Auf der Suche nach Selbstmord verursachenden Faktoren

Häufig wird die Meinung vertreten, bei „normalen“ Menschen könne es keinen Selbstmord geben, zu den Voraussetzungen eines jeden Selbstmordes gehöre irgendeine „Abnormität“. Der namhafte amerikanische Selbstmordforscher Zilboorg erklärt sogar: „Selbstmord ist nicht antimoralisch, Selbstmord ist eine Krankheit wie die Tuberkulose; laßt uns dem Selbstmord den Status der Krankheit zuweisen, und wir werden ihn erfolgreich bekämpfen können¹.“ Daß diese These in dieser massiven Form nicht haltbar ist, ist bisher zur Genüge deutlich geworden. Indes wollen wir noch einmal zu ihr Stellung nehmen, indem wir die Klärung, welche die bisherige Diskussion der die Selbstmord verursachenden Faktoren erreicht hat, dafür auswerten.

Soll Selbstmord eine „Krankheit wie die Tuberkulose“ sein, so liegt zunächst die Behauptung nahe, alle Selbstmörder hätten an irgendeiner Psychose (Geisteskrankheit) gelitten. Es ist zunächst eine Tatsache, daß bei gewissen Psychosen Neigung zum Selbstmord besteht. Das gilt vor allem für die depressiven Formen und Phasen der zirkulären Gemütsstörungen. Die Abnormität eines solchen Zustandes zeigt sich oft darin, daß gerade jene religiösen Motive, welche dem seelisch gesunden Gläubigen die stärkste innere Abschreckung vor einer Selbsttötung bedeuten, bei Kranken eine derartige innere Verwirrung zur Folge haben, daß sie im Zustand desolater Trostlosigkeit Hand an sich legen. Die Überzeugung jener Kranken, daß ihr Leben sinnlos

¹ G. Zilboorg, Differentialdiagnostic Types of Suicid. Arc. Neur. 1936, zitiert nach: Selbstmordversuche im Großstadtraum. Nachtrag III Wien 1960 S. 20.

und wertlos sei, ihr krankheitsbedingtes Beladensein mit schweren Schuldgefühlen, das Darniederliegen jeden Selbstwertgefühls in solchem Zustand, das so weit geht, daß diese Menschen die schlimmsten Strafen, auch etwa die Qualen der Hölle, die sie bei einer Selbsttötung zu erwarten haben, als nur allzu berechtigt ansehen — solche Gedanken und ähnliche treiben die Depressiven oft unwiderstehlich zur Selbsttötung“ (*Laubenthal*²). Indes ist es völlig irrig zu meinen, Melancholie sei eine Krankheit wie die Tuberkulose. Daß der Zuspruch bei solchen Kranken meist ganz wirkungslos abprallt, hat sehr oft seinen Grund darin, daß jener, der dem Kranken zuspricht, von der Überzeugung des wahnhaften Charakters der Schuldgefühle des Depressiven ausgeht und sich bemüht, dem Kranken alle Schuldgefühle einfach auszureden. Der Kranke weiß es besser; mögen die Ausdeutungen seiner Schuldgefühle im einzelnen phantastisch und falsch sein. Dennoch liegt irgendeine Schuld vor. Wie etwa *Sieenthal*³ nachweist, steht an der Wurzel auch psychotischer Erkrankungen eine existenzielle Schuld, die freilich vom Kranken nicht richtig erkannt ist und sich darum in wahnhafter Weise ausweiten und phantastische Gestalten annehmen kann. Gelingt es, dem Kranken zu einer Einsicht in die wahre Schuld und ihr Ausmaß zu verhelfen, so kann überraschend die Depression einem Aufleben weichen.

Das Gleiche gilt für die Suicidneigung bei beginnender Schizophrenie. Immer mehr rückt die Wissenschaft von der alten Meinung ab, Schizophrenie sei einfach ein schicksalhaftes Verhängnis biologischer Art. Vielmehr geht die heutige psychologische Erhellung der Schizophrenie „weithin darauf aus, in der einmaligen individuellen Lebensgeschichte des Kranken Sinnzusammenhänge und für seine Krank-

² F. Laubenthal, Selbstmord und Selbsttötung, in: W. Schöllgen und H. Döbelstein, Gegenwartsfragen der Psychiatrie für Ärzte, Erzieher und Seelsorger 1956 S. 122.

³ W. v. Sieenthal, Schuldgefühl und Schuld bei psychiatrischen Erkrankungen 1956.

heit bedeutsame persönliche Bedingungen und mitmenschliche Konstellationen aufzudecken“⁴. Ja, die ganze schizophrene Krankheit scheint der Versuch zu sein, von innen heraus zu einer richtigen Selbstfindung zu kommen, weshalb man sich darum zu bemühen hat, dem Kranken in den Erschütterungen dieser Krankheit zu wahrer Selbstfindung zu verhelfen.

Es kann überdies keine Rede davon sein, daß jedem Selbstmord eine seelische Störung im Sinne einer echten Psychose zugrunde läge. Freilich ist es nicht ganz leicht, die psychotisch bedingten Suizide von den nichtpsychotischen Verhältniszahl nach zu scheiden, weil die amtlichen Statistiken nicht von Fachleuten angefertigt werden. Indes kommen die Psychiater auf Grund ihrer eigenen Erfahrung zu ziemlich gleichlautenden Ergebnissen. Ein besonders guter Sachkennner auf diesem Gebiet ist *Grubbe*; er nimmt bei etwa zwanzig Prozent einer Geisteskrankheit als Ursache des Selbstmordes an. Nach anderen Psychiatern liegt die Zahl etwas darüber oder auch darunter. *Ringel* (Wien) gibt sogar einen Anteil von nur vierzehn Prozent psychotisch Erkrankter an eingelieferten Selbstmördern an. *Laubenthal* kommt bei der Beurteilung seines Krankenmaterials auf achtzehn Prozent psychotisch Erkrankter. „Sicher ist nach allen ärztlichen Statistiken, daß die Zahl der psychotisch verursachten Suizide wesentlich kleiner ist, als es der Volksmeinung und der amtlichen Statistik zufolge der Fall sein müßte“ (*Laubenthal*)⁵. Es gilt als sicher, daß wir es bei rund vier Fünftel aller Selbstmörder nicht mit Geisteskranken zu tun haben.

Damit ist natürlich nicht gesagt, daß die vier Fünftel nichtpsychotischer Selbstmörder alle „normal“ wären. Eben dem Begriff „normal“ im Sinne von seelisch gesund wohnt eine bedeutsame innere Schwierigkeit inne. An die Seite der schweren Psychosen, die ein Leben in der normalen menschlichen Gemeinschaft unmöglich machen, stehen die Psycho-

⁴ G. Benedetti, M. Bleuler, H. Kind und F. Mielke, Entwicklung der Schizophrenielehre seit 1941, 1960 S. 117.

⁵ Laubenthal, ebenda S. 124.

pathien, unter denen man kleinere konstitutionell bedingte Abartungen versteht, die jedoch weder selbstverantwortliches Handeln noch Leben in der menschlichen Gemeinschaft ausschließen. Noch schwieriger als für die Psychosen ist bei den Psychopathien der Trennungsstrich zum Normalen zu ziehen. Infolgedessen schwanken natürlich auch die angegebenen Verhältniszahlen der Beteiligung psychopathisch belasteter Selbstmörder. *Laubenthal* gibt nach der Zusammenstellung seines Mitarbeiters *Borch* an, daß „23 v. H. der Suizidalen keinen Anlaß gaben, eine Psychopathie anzunehmen. Man kann selbstverständlich bei manchen Einzelfällen einer solchen Statistik bezweifeln, ob man nicht doch berechtigt wäre, diesen oder jenen Fall der erwähnten 23 v. H. aus der Gruppe der ‚Normalen‘ herauszunehmen und ihn mit der Etikette ‚Psychopathie‘ zu versehen. Es besteht aber kein Zweifel, daß viele Menschen Suizid verüben, ohne geisteskrank zu sein oder ohne jemals Verdacht auf Psychopathie erregt zu haben“ (*Laubenthal* 125).

Wenn gelegentlich behauptet wird, kein Selbstmörder sei ganz ‚normal‘ gewesen, so besitzt diese Behauptung ein gewisses Recht; jedoch kann man darüber hinaus fragen, ob es überhaupt einen Menschen gibt, der völlig „normal“ wäre. Ein solcher Verdacht ist keineswegs unbegründet. Er legt sich bereits nahe durch die Ergebnisse der Erbbiologie, wonach jeder Mensch zum mindesten die eine oder andere defekte rezessive Erbanlage in sich trägt. Dieser Verdacht erhält eine sehr beachtliche Stütze in der Erfahrung großer Menschen aller Zeiten, wonach jeder Mensch eine gewisse Unordnung der naturhaften Antriebe in seinem Inneren vorfindet und genötigt ist, durch die Führungsmacht seines eigenen sittlichen Willens den Antrieben die Form eines Charakters aufzuprägen, sofern er nicht die Antriebe zu schizoider Unordnung auseinanderbrechen lassen will. Eben diese innere Erfahrung findet in der Erbsündenlehre der christlichen Kirche eine Deutung, die zum Schaden der Behandlung seelisch Kranker von der modernen Psychiatrie außer acht gelassen wurde.

Einen wichtigen Hinweis auf eine erbsündige Verwundung stellt die Tatsache erstaunlicher seelischer Labilität bei den Selbstmördern dar. Ganz selten sind unter ihnen klare, gefestigte Persönlichkeiten wie der *Kirillow* der *Dostojewskischen* „Dämonen“, der sich als „Übermensch“ für verpflichtet hielt, seine absolute Selbstherrlichkeit durch Selbsttötung zu beweisen.

Werden gerettete Selbstmörder auf ihre Motive hin befragt, so ist man meist von der Geringfügigkeit der Motive überrascht. In einer „Epikrise zu 700 Selbstmordversuchen“ nach Beobachtungen in einer Leipziger Universitäts-Klinik kommt *Peter Feudell* zu dem Ergebnis: „Übersieht man alle unsere Fälle, so resultiert als Gesamteindruck das Erstaunen über die Banalität der Gründe und über die Leichtfertigkeit des Entschlusses zum Selbstmord. Eine auftretende schwierige oder peinliche Situation wurde nicht bewältigt, der Affekt überstimmte die Vernunft, die Versuchung eines Selbstmordversuches mit den erreichbaren Mitteln war zu groß. Hinterher wird die Tat als eine Dummheit bedauert, die unnötiges Aufsehen machte und die am besten schnell wieder vergessen wird. Die hochgespannten Erwartungen, mit denen der Arzt anfänglich an die Krankenbetten dieser geretteten Selbstmörder tritt, werden fast immer enttäuscht. Es tun sich nicht die Abgründe und tragischen Klüfte menschlichen Seelenlebens auf, sondern es offenbaren sich die banalen Unzulänglichkeiten. Der Selbstmordversuch stellt sich in der Mehrzahl nicht als Beispiel der Fülle menschlicher Möglichkeiten, sondern als das Ergebnis eines Mangels an Möglichkeiten dar. Er entspringt im tiefsten einer oft an das Pathologische streifenden Einengung der Anpassungsfähigkeit an reale und erfüllbare Lebensnotwendigkeiten und der eingeschränkten Möglichkeiten zur Gestaltung sozialer Beziehungen.“ Es handelt sich freilich nicht — wie *Feudell* etwas ratlos meint — um eine pathologische Ein-

⁶ *Peter Feudell*, Epikrise zu 700 Selbstmordversuchen, in: Psychiatrie, Neurologie und Med. Psychologie. Hg. von A. Mette 4. Jg. 1952 S. 151.

engung auf den Affekt des Augenblickes, sondern um eine ganz natürliche Folge des Verlustes einer seelischen Tiefendimension, in der das eigene Leben als absoluter Wert gilt, womit bereits innere Hemmungen gegen die Überrumpelung durch Affekthandlungen eingebaut sind. Nach einem Zeitungsbericht wurde kürzlich ein Wortstreit in einer Familie vor dem Fernsehschirm Anlaß, daß die erregte Frau aus dem Fenster sprang. Als die sechzehnjährige Tochter mit dem zu Hilfe gerufenen Arzte kam, fanden sie auch den Vater in einer Blutlache; er hatte sich zu einem anderen Fenster hinausgestürzt. Solche Vorkommnisse, die immer wieder berichtet werden, sind nicht Zeichen von Psychopathie, sondern von Verkümmern der Tiefendimension des heutigen Menschen, der dadurch hilflos seinen augenblicklichen Emotionen preisgegeben ist.

Eben die Suggestibilität der meisten Menschen beweist, daß sie selbst nicht sicher sind vor affektiven Kurzschlußhandlungen, daß sie im Augenblick von Affekten überrumpelt werden können, die sie zu Taten hinreißen, welche sie nachher bitter bereuen. Es entspricht nicht der wirklichen seelischen Lage des Menschen, zu meinen, er sei dauernd im Besitz voller eigener Freiheit und Entscheidungsmöglichkeit. Eben deshalb braucht er sowohl in sein eigenes Triebleben eingebaute Hemmungen wie auch Hemmungen von seiten einer haltgebenden Autorität und Tradition. Allgemein wird von Psychiatern, die sich ernsthaft mit dem Selbstmordproblem befaßt haben, die Notwendigkeit anerkannt, pädagogische Hilfen zu geben, um den Menschen vor der Gefahr eines gelegentlichen Selbstmordes zu bewahren.

Das gilt für alle Menschen. Denn es gibt kein „glückliches Naturell“, das vor jeder Versuchung zum Selbstmord bewahren würde. Ausdrücklich erklärt *Laubenthal*: „Was Disposition und Charakterstruktur angeht, so handelt es sich wiederum um sehr verschiedene Strukturen und Dispositionen. Stenische, mitunter fanatisch und querulatorisch eingestellte Menschen, aber auch asthenische Schwächlinge, schwernehmende oder oberflächlich unbekümmerte Männer

und Frauen, eifersüchtige und indolente, aktive und inaktive, rasch und träge reagierende Menschen, alle können je nach ihrer zeitweilig sehr verschiedenen, wirklichen oder auch nur vermeintlichen Toleranzgrenze in eine suizidale Stimmung oder Affektreaktion geraten . . .“ (133).

Das eine freilich wird man allgemein zugestehen können, daß oft die Situation, in welcher ein Selbstmord erfolgt, keine „normale“ war. Jedoch handelt es sich wieder meist um Grenzsituationen, welche im menschlichen Leben nicht zu vermeiden sind. Es sind Situationen einer letzten Ausweglosigkeit und inneren Trostlosigkeit. Sie stellen fast immer das Ende einer ins Neurotische gehenden Entwicklung dar. Man sollte solche Entwicklungen nicht einfach „krankhaft“ nennen, noch einfach von ihnen als von „Krankheiten“ sprechen, denn eben das besprochene Beispiel des *Goetheschen* „*Werther*“ zeigt, wie abwegig und gefährlich die Bezeichnung „Krankheit“ für eine Charakterentwicklung ist, welche in die Selbstmordgefahr hineinführt.

Bei diesen persönlichen Entwicklungsgeschichten sind zu unterscheiden solche, an deren Anfang eine Schuld steht, auch wenn es sich um eine verhältnismäßig geringe Schuld handelt und das nachher tragisch heraufbeschworene Geschick in keinem Verhältnis zu der Geringfügigkeit der Schuld zu stehen scheint. An zweiter Stelle stehen Situationen, die ohne jede persönliche Schuld in einen tragischen Konflikt gemündet haben. An letzter Stelle schließlich jene Situationen, in denen ein sittlicher Auftrag und seine Durchführung in die Grenzsituation hineinführten.

Als Beispiel der ersten Form eines tragischen Geschickes möge das eines an sich gewissenhaften Kassenbeamten stehen, der — wie es tatsächlich geschah — wegen außergewöhnlicher familiärer Belastungen der zu verwaltenden Kasse tausend Mark entnommen hatte, sie aber bis zu der an seinem Jubiläum fälligen Kassenrevision nicht hatte zurücklegen können und sich aus Angst vor der Revision das Leben nahm, ohne zu ahnen, daß ihm tausend Mark als Jubiläumsgabe zugedacht waren, welche das Defizit hätten

decken können. An zweiter Stelle stehen Grenzsituationen, an denen keinerlei sittliche Schuld am Anfang steht. Hierher gehören die meisten Kinderselbstmorde, die häufig in Gewissensangst nach Vergewaltigung sexueller oder anderer Art erfolgen.

Als Beispiel für die dritte Form einer tragischen Grenzsituation sei hier das Todesgeschick von *Jesus Christus* genannt. Es war das „mandatum Patris“, dessen Ausführung er übernommen hatte, welches ihn in den Widerspruch seiner Gegner hineinführte. Nach den Berichten der Evangelien war sich *Jesus* voll bewußt, daß er — menschlich gesehen — am Widerstand seiner Gegner scheitern werde. Das veranlaßte ihn indes zu keinem feigen Sichzurückziehen, noch zu einem taktischen Kompromiß. Der Mut zur übernommenen Aufgabe führt ihn in jene Situation hinein, wo der Tod gegen ihn beschlossen wurde und es nur eine Frage der Zeit und Gelegenheit war, daß dieser Tod aus Rache an ihm vollzogen wurde. Solange sich *Jesus* im Vollbesitz seiner Manneskraft befand, solange er seinen Gegnern entgegenzutreten konnte und er geistig der Sieger blieb, solange er das stolze Bewußtsein der Rechtheit seines Tuns hatte, solange ist sein Verhalten heldenhaft und heroisch zu nennen, war auch für seine Jünger in seiner Größe verständlich und innerlich nachzuvollziehen. Auch das ist noch menschlich verständlich, daß ein Jünger in der Stunde des Verrates empört zum Schwerte greift und bereit ist, den Meister zu verteidigen, koste es auch das eigene Leben. Solange dem Menschen noch das innere Gefühl, widerstehen zu können, eigen ist, solange er noch das beschwingende Gefühl der eigenen Kraft und das bestärkende Gefühl der Rechtheit der eigenen Sache hat, ist seine innere Lage eindeutig und sicher. Sobald aber diese Möglichkeiten wegfallen oder bewußt auf aktiven Widerstand verzichtet wird, sobald das Gefühl des eigenen Rechttuns schweigt und die Phantasie die Furchtbarkeit eines qualvollen Gewalttodes zeigt, kommt es zu jener äußersten Grenzsituation der Ölbergstunden und der Verlassenheit am Kreuze. In Ölbergstunden widerstrebt

in unsagbarem Ekel und innerem Aufruhr das ganze Innere des Menschen dem kommenden Geschick. Eine Empörung des Gefühles bis auf den Seelengrund kann dann die äußerste Versuchung darstellen, dieses Geschick dadurch abzuwenden, daß sich der Mensch davor selbst sein Leben nimmt. Der selbstherrliche, autonome Mensch wird in solchen Lagen von seinem vermeintlichen Recht, das eigene Leben zu beenden, ohne weiteres Gebrauch machen. Der religiöse Mensch aber wird dieser Versuchung im Glauben widerstehen, daß auch ein solches Geschick von der Liebe Gottes herkommt und wie Christus sich das heroische Wort abringen: „Vater, Dein Wille geschehe!“ Das Gleiche gilt von der völligen Verlassenheit des Gefühles und der Überwältigung durch ein blutiges Ende. Auch hier bleibt der einzige Halt der innere Aufblick zu dem Gott, der den Menschen verlassen zu haben scheint. Dieses „Trotzdem“, das der Überwältigung durch das Gefühl der Verlassenheit entgegengesetzt wird, ist die äußerste Bekundung des Lebenswillens im Gehorsam gegen den Herrn über Leben und Tod.

In der Nachfolge des Herrn *Jesus Christus* erleben heute wieder — wie zu allen Zeiten der Geschichte seiner Kirche — seine Glaubensboten wegen der Ausübung des an sie ergangenen Auftrages ähnliche Ölbergstunden. Die Folterqualen moderner Technik, die mit dem Raffinement seelischer Zermürbung und persönlichkeitsalterierender Drogen arbeitet, übertreffen selbst die Folterqualen früherer Jahrhunderte. Dennoch wiederholen auch diese „Blutzeugen“ den Gehorsam ihres Herrn gegen den Vater im Himmel bis zum äußersten und stellen den lebendigen Beweis dar, daß der Glaube allein jene Macht ist, welche die Welt mit der Versuchung ihrer Grenzsituationen zu überwinden vermag.

7. Leiden an der Frage nach dem Lebens-Sinn

Tolstojs Neurose

Um das seelische Werden, das in Selbstmordhandlungen hineinführt, des näheren zu fassen, fügen wir einige psychologische Analysen bei.

Wir beginnen mit der Analyse einer Neurose, welche der bekannte russische Dichter Leo Tolstoj in einem „Meine Beichte“¹ überschriebenen Selbstbekenntnis von sich berichtet. Auf der Höhe seines Lebens wird Tolstoj von Erscheinungen eines psychischen Zwanges beunruhigt. Sie stehen in engem Zusammenhang mit den grundlegenden Fragen nach einem Lebenssinn. Rein äußerlich gesehen sind diese Zwangserrscheinungen eigentlich paradox. Er steht auf der Höhe seines Lebens, ist noch nicht fünfzig 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 Gegen-

¹ Leo Tolstoj, Meine Beichte, herausgegeben von Löwenfeld 1922 (Die den folgenden Zitaten beigegebenen Zahlen beziehen sich auf die Seitenzahlen dieser Schrift). - Es geht hier nicht um die Gewinnung eines vollständigen Seelenbildes von Tolstoj. Dazu bedürfte es mancherlei Berichtigungen der Selbsttäuschungen, in denen Tolstoj befangen war. Sie sind für unseren Belang jedoch unwesentlich. Zur inneren Werdensgeschichte Tolstojs vgl.: Francoi Porché, Leo Tolstoj. Die Wahrheit über sein Leben 1954.

teil, 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 bis 10 Stunden ununterbrochen tätig sein, ohne die geringsten Folgen solcher Anstrengung zu verspüren“ (33 f).

Diese Situationsschilderung ist für das Verständnis der folgenden Neurose sehr wichtig. Das Leben scheint volle Erfüllung der wichtigsten Grundantriebe gebracht zu haben. Tolstojs literarischer Ehrgeiz ist erfüllt; mit Recht kann er sich sagen, sein Name sei „berühmt“. Nichts deutet darauf hin, daß unerfüllte libidinöse Bedürfnisse sich einen Ausweg in der Neurose schafften. Zudem fehlt auch ein Hinweis auf eine körperliche Insuffizienz, die ein pathologisches Kompensationsstreben zum Ausgleich erlebter Minderwertigkeit ausgelöst hätte.

In dieser Lage überkam Tolstoj „ein förmlicher Stillstand“ seines Lebens; er verlor das Gleichgewicht und verfiel in Schwermut. Er selbst empfand die neurotischen 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 Tolstoj 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. Ein solches Unbefriedigtsein ist —

für gewöhnlich jedenfalls — eine durchaus im Bereich des gesundheitlich Normalen liegende Erscheinung, eine als normal empfundene Erscheinung als Folge eines ungelösten Problems. Die Schärfe des Leidens, welches die Spannung der ungelösten Frage erzeugt, rührt daher, daß die Frage, um die es geht, nicht im Bereich des Rational-Intellektuellen verbleibt, sondern von ihrer Beantwortung die ganze menschliche Existenz abhängt.

Die Beschreibung des eigentlich krankhaften Leidens überlassen wir am besten Tolstoi selbst. „Eine unüberwindliche Macht trieb mich, auf irgendeine 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.).

Anschaulich beschreibt Tolstoi die eigenartige innere Zerspaltung zwischen dem bewußten Ich mit seinem persönlichen Wollen und einem drängenden Es, das sich zwar aus dem weiteren Bereich des eigenen Selbst erhebt, aber doch nicht das persönlich bewußte Wollen ist. Das Charakteristische der psychischen Zwangsercheinung besteht darin, daß die Impulse zum Selbstmord von einer anonymen Macht ausgehen, dem Ich aufgedrängt werden. Denn das persönlich bewußte Ich identifiziert sich keineswegs mit den Selbstmordgedanken; im Gegenteil, es wehrt sich dagegen. Es liegt also 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 Selbstmorde, bei denen die Umgebung Mühe hat, tatsächlich Selbstmorde zu verhindern; freilich wird ihm der Selbstmordgedanke auch „Versuchung“, etwas „Verlockendes“, das ihn anzieht. Dennoch liegt 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. Irgendwie kommt der Drang von dem „Es“ der Natur her; er ist analog dem naturhaften Lebensdrang; freilich geht er in diesem Falle bezeichnenderweise aufs Gegenteil. Dennoch ist es, wie wir sehen werden, keineswegs ein dem Lebensdrang konträrer neuer Trieb, etwa eine Art Todestrieb, sondern nur seine negative Kehrseite, welche in einem eigentlichen Irrtum über die Erfüllbarkeit des Lebensdranges wurzelt.

Eben die Tatsache, daß die Impulse nicht vom eigenen Wollen, sondern von einem eigenartigen Gegenpol des persönlichen Wollens ausgehen, von einem Drange, der die Stärke des Lebenstriebes besitzt, stempelt Tolstois Leiden zu einer Zwangs-Neurose. Da man nicht von einer eigentlich krankhaften Veränderung der ganzen Persönlichkeit sprechen kann, vielmehr die dauernde klare Einsicht in das Krankhafte des Zustandes gewahrt bleibt, kommt die Annahme einer eigentlichen Psychose, etwa des Zwangs-Irreseins, hier nicht in Frage. Es kann sich darum nur um ein seelisches Leiden, eine Neurose, die durch eine Konfliktsituation bedingt ist, handeln; Aufdeckung der störenden Ursache und ihre Beseitigung können eine solche Neurose zur Heilung führen.

Tolstoi hält die Zwangsimpulse zunächst für fremdartig, unvernünftig und sinnlos; er sucht sie darum abzuschütteln. Gegen die Stimme seiner Vernunft drängen sie sich ihm auf derart, daß er nicht anders kann, als immerfort an sie zu denken. Sie lassen sich nicht abschütteln, werden vielmehr stärker und schließlich unwiderstehlich. Psychopathologisch betrachtet haben die Zwangsimpulse als Symptome eines inneren Leidens zu gelten, deren Ursache dem Patienten selbst

noch verborgen sein kann. Bei Neurosen sind Symptome nicht bloß kausal durch eine tiefer sitzende Krankheitsursache bedingt, wie etwa eine körperliche Schädigung (Beinbruch) durch eine Affekthandlung hervorgerufen sein kann. Wie vielmehr die Psychosomatik zeigt, kann bereits die Art körperlichen Leidens typischer Ausdruck bestimmter innerer Störung sein, auch wenn die Deutung nicht immer durchführbar ist oder in manchen Fällen zweifelhaft bleibt. Bei Neurosensymptomen aber unterliegt noch weit mehr die Eigenart der Krankheitserscheinung dem Gesetz des Ausdrucks, Symbol der zugrunde liegenden inneren Störung zu sein. Es besteht eine sinnvolle Beziehung zwischen Symptom und Ursache; das Symptom ist charakteristisches Zeichen ihrer Ursache. Tolstoi selbst ahnt den Zusammenhang und deckt endlich auch den eigentlichen Grund seiner neurotischen Erkrankung auf.

Letztlich kommt Tolstois Erkrankung von einer Angst her, die durch das Entsetzen vor der Sinnlosigkeit des Lebens ausgelöst wird. 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 Kugel von ihm befreien. Das Gefühl trieb mich übermächtig zum Selbstmord“ (40 f).

In der Frage nach dem Sinn des Lebens ist der Geist selbst in Frage gestellt. 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 der Geist erwacht, so stellt er die Frage nach dem Sinn, zunächst an die Einzelheiten des Lebens, die ihm begegnen, schließlich an größere Zusammen-

hänge. Ist er einmal ganz zu sich erwacht, so stellt er die Frage nach dem Sinn an das ganze Leben. Dem Menschen zwingt sich dann diese Frage mit Unerbittlichkeit 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, 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 Tolstois 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. Gelegentlich hat man gemeint, der psychische Zwang sei gerade dadurch charakterisiert, daß sein Inhalt „grundlos, sinnlos, unverständlich oder relativ unverständlich“ (Jaspers²) sei. Diese Behauptung trifft nur für einen Vordergrundaspekt zu. Sie gilt auch nicht für die Neurose Tolstois. Tolstoi selbst hält seine Zwangsimpulse nicht für völlig widersinnig oder schlecht begründet, im Gegenteil, er sieht in ihnen die letzte Folge der Annahme einer absoluten Sinnlosigkeit.

Daß es bei Tolstoi nicht zum Selbstmord kommt, liegt daran, daß der Rest eines noch gesunden Urvertrauens ihn vor dem Zustand eines absoluten Nihilismus bewahrt. In einem solchen wäre die Aufhebung des Lebens die einzig mögliche Konsequenz gewesen. Im geheimen aber glaubt Tolstoi noch an die Möglichkeit und Tatsächlichkeit des Lebenssinnes. Eben darum kommt es ja zu den sekundären Zwangshandlungen, daß er wie ein Verzweifelter nach diesem Sinn 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

² Jaspers, Allg. Psychopathologie S. 70.

Annahme eines Sinnes überhaupt wird das Suchen selbst erst möglich und verständlich. Eben durch diesen unausrottbaren Glauben an den Lebenssinn wird Tolstoi vor der letzten Konsequenz seines Nihilismus zurückgehalten. Je mehr sich indes der relative Nihilismus einem absoluten nähert, desto schwächer werden die bisherigen Hemmungen moralischer und religiöser Art, die wegen ihrer Hemmkraft den widerstreitenden Gegenpol der zwanghaften Antriebe bilden, wodurch eben erst das eigentliche Bild der Zwangs-Neurose zustande kommt. Findet der ursprünglich wegen der sittlichen Einstellung als verwerflich empfundene, fremdhafte und innerlich nicht bejahte Antrieb keinen Widerstand mehr, so liegt es nahe, daß das Ich, das bislang dem Impuls widerstrebt, sich nun innerlich mit ihm eint, und die Zwangstat tatsächlich vollbracht wird. In diesem Falle wird aus dem Zwang immer stärker Versuchung, wobei sich das Ich zur triebhaften Handlung hingezogen fühlt und die innere Abwehr mehr und mehr verfällt.

Es gibt keine Lebensbejahung um jeden Preis; ebenso wenig wie es eine Lebensverneinung um jeden Preis gibt. Beides geschieht nur aus dem Willen zum Sinn heraus. Gelten Welt und damit das eigene Leben als sinnvoll, werden sie 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 nicht 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“. Wenn diese äußerste Folgerung nur selten verwirklicht wird, so hat es seinen Grund darin, daß trotz gegenteiliger Beteuerungen kein absoluter, sondern nur ein relativer Nihilismus

⁸ Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen 1919 S. 259.

vorliegt, der Sinn-Wille an gewissen Dingen noch einen genügenden Halt findet, auch wenn kein durchgängiger Lebenssinn angenommen wird.

Erst im Gottesglauben findet der Mensch eine durchgängige Bejahung des Lebens- und Weltsinnes. Solange noch ein sinn- und augenloses Fatum in der Welt herrscht, solange noch die Möglichkeit besteht, einen blinden Dämon für die Weltgestaltung verantwortlich zu machen (Tolstoi), solange noch die Meinung besteht, die Gegensätze in Welt und Leben enden in unlösbaren Antinomien, ist der Nihilismus noch nicht abgewehrt, sondern nur in den vordergründigen Bezirken gebannt. Noch immer droht das Gespenst 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 Welt geworden ist, schwindet der letzte Rest der 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 erfolgt nicht plötzlich und unvermittelt, sondern „unmerklich kehrt die Kraft des Lebens zurück“ (110).

Die Sinn-Neurose in unserer Zeit

In der heutigen Psychotherapie ist die Sinn-Neurose von C. G. Jung gesichtet worden. Er erkennt das Eigenartige dieser Neurose, welche nicht als Verkleidung eines Komplexes im Freudschen oder Adlerschen Sinne zu fassen ist. Etwa ein Drittel seiner Fälle, teilt er mit, leide überhaupt an keiner klinisch bestimmbareren Erkrankung, sondern an der Sinn- und Gegenstandslosigkeit ihres Lebens. „Ich habe nichts dagegen, wenn man dies als allgemeine Neurose unserer Zeit bezeichnen sollte“. Da es sich hier um wirklich seelische Erkrankung handelt, scheint es richtig, von einer Sinn-Neurose zu sprechen.

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

Es ist durchaus verständlich, 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 Zeit wird er zunächst einmal von einem starken naturhaften Vertrauen, eben dem Vertrauen der Jugend, getragen. Zudem sind in dieser Periode für gewöhnlich alle Kräfte von der Aufgabe, sich eine wirtschaftliche „Existenz“ zu erringen, absorbiert. Im Dienste dieser Aufgabe ist der Mensch gezwungen, seine Natur zu formen, die für den Lebensberuf notwendigen Kräfte zu wecken und auszubilden, dafür andere Möglichkeiten des eigenen Wesens zurücktreten zu lassen. Auf der Höhe des Lebens hat der Mensch für gewöhnlich dieses Ziel erreicht;

⁴ C. G. Jung, Seelenprobleme der Gegenwart 1932 S. 96.

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 Berufsausbildung. Meist schwindet auf der Höhe des Lebens der Anreiz von Zielen, die noch weiterhin angestrebt werden und welche die schöpferische Entwicklung der Persönlichkeit in Gang halten. Dafür tritt langsam umgekehrt das Bewußtsein in den Vordergrund, daß das Leben nun nichts Neues mehr bieten kann, im Gegenteil, der Vital-Rhythmus die Bahn bergab geht und — wenn auch in einer gewissen verschleierte Ferne — der Tod in Sicht kommt. Oft lösen plötzliche Begegnungen mit einer Lebensbedrohung, die unerwartete Begegnung mit dem Gespenst des Todes die Neurose aus. Mit einem Male ist die Selbstverständlichkeit der bisherigen Lebenslage aufgehoben; dafür drängt sich die Frage nach dem Sinn und den Zielen für das weitere Leben unbarmherzig auf. So lassen sich die Depressionen im fünften und sechsten Lebensjahrzehnt durchaus verstehen, auch Tolstois soeben beschriebene Sinn-Neurose.

Trotz alledem ist das Auftreten der Sinn-Neurose nicht auf die Zeit nach der Lebenswende beschränkt, wie es Jung anzunehmen scheint. Im Gegenteil zeigt die puberale Entwicklung des Intellektuellen eine ganz analoge Erscheinung. Der geistig erwachte jugendliche Mensch sucht oft mit noch heftigerer Leidenschaftlichkeit nach dem Lebenssinne; der Nihilismus mit dem drohenden Gespenst des Selbstmordes ist das häufig beobachtete Durchgangsstadium des intellektuell geweckten Menschen. Vor allem dann, wenn die Vital-Gesundheit schwach ist, dafür aber ein kritisch-skeptischer Geist frühzeitig geweckt ist, wobei eine männliche Härte des Charakters noch nicht erfolgt ist, macht die Behauptung der Absurdheit und Sinnlosigkeit der Welt einen solch niederschmetternden Eindruck auf den Jugendlichen, daß er viel eher als der Erwachsene, Tatgehärtete und an Enttäuschungen Gewöhnte der Kurzschlußhandlung des Selbstmordes verfällt. Mögen auch zweite Lebenshälfte und Puber-

tät Zeiten sein, in denen bevorzugt eine Sinnneurose auftritt, so ist doch die Sinnproblematik irgendwie mit jedem Lebensalter verbunden, so daß zwar ihr Auftreten in gewissen Zeiten begünstigt erscheint, doch nicht auf sie beschränkt ist.

Tastend sucht Jung nach Wegen, die Sinn-Neurose zu heilen. Bezeichnend für ihn ist es, daß er die Frage nach dem Sinn nicht direkt als Frage angeht, die es geistig zu beantworten gilt, sondern auf psychologischem Wege eine Heilung sucht. Sein psychotherapeutisches Ziel ist es, 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 ihre Traum inhalte auch malerisch wiedergeben, um ihnen auf diese Weise behilflich zu sein, 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 von Jungs Standpunkt aus 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 verleihen. In den Fällen von Neurose, in denen die Sinnfrage noch nicht in ihrer vollen Radikalität gestellt ist und ein ins Schwanken geratenes natürliches Gesamtvertrauen sich wieder beruhigt, mag damit eine Sinn-Neurose abklingen. Doch auch der vorläufig bejahte Lebenswille verlangt einen durchgängigen positiven Lebenssinn, einen Sinn des Lebens überhaupt, einen absoluten Sinn, um den relativen Sinn der Lebens-Teilstrecke darin aufgehoben zu wissen. Einmal muß die Sinnfrage in ihrer ganzen Radikalität aufstehen, so daß sie sich nicht durch eine aufschiebende Beantwortung erledigen läßt. Dann fragt sie

nach dem einheitlichen Sinn des ganzen Lebens derart, daß ohne ihre Beantwortung alles entwertet erscheint und von einer positiven Antwort auf die Gesamtfrage die Möglichkeit des weiteren Lebens überhaupt abhängt. Zwar merkt Jung wohl, daß klare Antworten auf die klar gestellte Frage notwendig sind, und daß eigentlich nur die Religion sie bieten kann. Da aber seiner Meinung nach das menschliche Erkennen nicht fähig ist, die Wirklichkeit einer unsterblichen Seele und eines Jenseits zu fassen, solches Unternehmen seiner Meinung nach vielmehr zu den philosophischen Unmöglichkeiten zählt, kann von dem gebildeten Teil der heutigen Menschen solcher Glaube nicht mehr erwartet werden. Wenn er dennoch von der seelen-hygienischen Nützlichkeit absoluter Zielgedanken überzeugt ist, wie die Religionen sie dem Mensch bieten, so ist das reiner Pragmatismus, der die Wahrheitsfrage selbst fallen gelassen hat. „Ich finde“.— sagt Jung — „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 Übergang sei, ein Teil eines unbekannt großen und langen Lebensprozesses“.

Indes vermag eine rein pragmatistische „Als-Ob“-Behandlung der religiösen Grundlehren die Sinn-Neurose nicht zur Heilung zu führen. Die Sinnfrage kann sich nicht mit einem „Als-Ob“ begnügen. Ein solches Sich-Zufriedengeben schlosse eine innere Unwahrhaftigkeit, eine Selbstillusionierung in sich, wäre eine Vogel-Strauß-Politik, eine Mutlosigkeit und Feigheit, die die Härte der Wirklichkeit nicht zu sehen vermag. „Sinn“ und „Wahrheit“ sind Kategorien des „Geistes“, nicht aber der „Seele“. Darum ist auch der Versuch, geistige Forderungen auf rein seelischem Gebiet zu befriedigen, nicht sachgemäß und kann höchstens zu einer vorübergehenden Verschleierung, aber zu keiner echten Erledigung führen.

⁵ C. G. Jung, Seelenprobleme S. 272.

8. Lebenszerstörung durch Nihilismus

Ein „typischer Fall“

In ihrer eigentlichen Intention und Bedeutung zielt die Sinn-Frage auf „Wahrheit“; damit steht sie im Bereich des Geistes. „Wahrheit“ gilt an sich, unabhängig vom Lebensnutzen oder Lebensschaden. Es stellt eine psychologistische Verkennung des „Eigen“-Sinnes der Sinn-Frage dar, in ihr nur den Ausdruck einer „seelischen“ Not oder einer „Lebens“-Not erblicken und, den Sinn der Frage selbst beiseite schiebend, auf sie nur mit „Lebens“-Hilfe irgendwelcher Art antworten zu wollen. Wohl mag es sein, daß eine Lebens-Not auf den Geist weckend wirkt, ihn veranlaßt, zur Unzeit Fragen zu stellen, die selbst erst später auftauchen würden oder in ihrer vollen Radikalität vielleicht nie gestellt würden. Dennoch wäre es falsch, in den Fragen selbst „nichts als“ einen Ausdruck einer Not im Bereich des Lebens und der Seele sehen zu wollen. Wohl sind im menschlichen Wesen „Leben“ (Bios) und „Geist“ (Logos) unlöslich zu einer Einheit zusammengebunden, doch so, daß sie wesensverschiedene Wirklichkeitsschichten mit eigenen Gesetzmäßigkeiten verbleiben, die sich nicht — wie es oft versucht worden ist — monistisch in die eine oder andere Schicht auflösen lassen. Sind sie wesensverschiedene Wirklichkeiten, so darf doch ihre Gegensätzlichkeit nicht zu einander zerstörender Widersprüchlichkeit übertrieben werden, wie dies gleichfalls in heutigen anthropologischen Konstruktionen behauptet wird. Ineinandergefügt vermögen beide Schichten aufeinander zu wirken. So kann eben die Behinderung des Lebens, sei es durch schmerzlich erlebte Schwächlichkeit, Kränklichkeit oder auch schwere leibliche Krankheit für den erwachenden Geist

ein mächtiger Ansporn werden, seine Fragen zu stellen. Fragt der geistig erwachte Mensch in nicht nur übernommenen, sondern ursprünglich von ihm selbst kommenden Fragen nach dem Sinn, so vermag bloße „Lebens“-Hilfe ihn nicht zufrieden zu stellen. Gewiß ist es geboten, der vitalen Schwäche heilende Kräftigung zuteil werden zu lassen, aus der Sackgasse des „Lebens“ durch Aufzeigung neuer „Lebens“-Möglichkeiten herauszuführen. Doch darf darüber nicht übersehen werden, daß selbst tatkräftige Beseitigung von Lebenshemmungen, vitale Gesundheit und Kräftigung den Aufbruch des Geistes nicht mehr rückgängig machen, noch die aufgetretenen Fragen in Bedeutungslosigkeit versinken lassen. Sie müssen als Fragen angenommen und ihnen Antworten auf der gleichen Ebene, auf der sie gestellt sind, erteilt werden.

Von diesen kurz entwickelten Grundsätzen aus vermögen wir Stellung zu einer Erkrankung zu nehmen, welche der Philosoph Karl Jaspers, der ursprünglich Psychiater war, in seiner „Psychologie der Weltanschauungen“ berichtet. Es handelt sich um den „typischen Fall“ eines jungen, philosophisch gebildeten Kranken, dessen Krankheit eng mit der Unfähigkeit, aus zersetzender Zweifelsucht herauszukommen, zusammenhing. Jaspers neigt dazu, für diese „Unfähigkeit“ eine vitale Schwäche als eigentlichen Krankheitsgrund anzusprechen, weshalb er die Fragen des Kranken als solche nicht ernst genommen zu haben scheint. Der erfahrene Psychiater erlebt nicht selten Psychosen, in denen bei voller Besonnenheit und Ordnung ein quälender Skeptizismus im Vordergrund steht. Bei solchen Kranken kann man auf den Tischen ihrer Zellen philosophische und psychiatrische Fachliteratur finden. Die Kranken lechzen nach ihre Fragen aufhellenden Gesprächen. Sie scheuen vor keiner Mühe zurück, die schwierigsten Gedankengänge zu durchdenken, um zu einem festen Ergebnis zu kommen. Sie befürchten in der Angst ihrer Verzweiflung, im bodenlosen Nihilismus ertrinken zu müssen. Vor solchem Ertrinken sträubt sich ihr geistiger Lebenswille mit elementarer Wucht.

Oft ist es nicht möglich, zu bestimmen, wo der erste Anfang der Erkrankung liegt; zu sagen, in welchem Bereich die Krankheit entsprang. Ob im Bereich des Geistigen, in der Tatsache, daß der Mensch von seiner Umwelt her keine Antwort auf seine Fragen erhielt und schließlich der Meinung verfiel, gar keine erhalten zu können, oder im Bereich einer seelischen Schwäche, die man früher gern als „Psychasthenie“ bezeichnete, und die in der Unfähigkeit besteht, einmal gewonnene Erkenntnisse festzuhalten und sie als Richtpunkte zu verwenden, an denen man sich innerlich aufrichten kann. Statt dessen treibt eine jagende Angst in einen psychischen Zwang hinein, immer wieder die gleichen Gedankengänge durchdenken zu müssen, ohne damit zu einer wirklichen Beruhigung zu gelangen. Gerechnet werden muß auch mit der Möglichkeit einer endogenen organischen Erkrankung, die lediglich ihre Symptome im Bereich des Seelischen und Geistigen zeitigt. Es verstößt gegen das Prinzip der grundsätzlichen Offenheit für alle Möglichkeiten, mit denen zu rechnen ist, wenn man sich von vornherein auf eine der drei genannten Möglichkeiten festlegt, um die anderen auszuschließen. Auch mit der Möglichkeit einer gewissen Verschränkung einer Krankheitsverursachung aus verschiedenen Schichten muß gerechnet werden. Mögen auch Wellen endogener Verstimmung die geistigen Fragen mit besonderer Intensität stellen lassen, so darf darüber nicht ausgeschlossen werden, daß die Fragen ihren Eigen-Sinn besitzen und eine echte Beantwortung beruhigend und gesundend auf den gesamten Zustand des Kranken rückzuwirken vermag. Bei dem eigenartigen Ineinandergreifen der verschiedenen Wirklichkeitsschichten des menschlichen Wesens ist ein sauberes Herauspräparieren des Ursprungs meist unmöglich; statt dessen ist sinnvoll von einem Gestaltkreis zu sprechen, wobei die Frage einer allerersten Verursachung relativ bedeutungslos wird. Auch therapeutisch kann der ganze circulus vitiosus, der in die Krankheit hineingeführt hat, von mehr als einer Stelle und einer Schicht aus angegangen und unterbrochen werden.

Gerade der psychische Zwang enthält in sich einen solchen ins Pathologische treibenden Zirkel. Die psychische Schwäche, an einem Ergebnis festzuhalten, ist Grund für Unsicherheit und Angst. Eben die Angst ist es, welche darauf drängt, immer wieder von neuem einen Sachverhalt durchdenken oder feststellen zu müssen. Statt zu Beruhigung und damit zum Abschluß des Vorganges zu kommen, wird dadurch nur die Unsicherheit vermehrt und neue Angst erzeugt, wodurch der ganze Prozeß von neuem verstärkt anläuft. Angst stellt sich als Rückwirkung des Verlustes eines ursprünglich naturhaften Vertrauens in Kraft und Sinn des eigenen Erkenntnisvermögens ein, das sich im Gebrauch selbst rechtfertigt und mit jedem gewonnenen Ergebnis das naturhafte Vertrauen zu selbstsicherer Gewißheit vermehrt. Wird das geistige Fragen eines Patienten überhaupt nicht ernst genommen und es selbst nur als Auswirkung und Symptom einer endogenen Krise ausgegeben, so wird damit ein wichtiges, oft das entscheidende Mittel eines therapeutischen Ansatzes aus der Hand gegeben.

Wird darüber hinaus ein grundsätzlicher Relativismus vertreten, etwa mit der existenzialistischen These, der Mensch dürfe sich nie bei einer „endgültigen“ Wahrheit beruhigen, dürfe sich nie in ein für allemal „fertiges Gehäuse“ von Wahrheiten einschließen, sondern müsse mit seinen „Wahrheiten“ immer wieder scheitern und sich einem grundsätzlich unendlichen Prozeß des Wahrheitsuchens offen halten, so wird damit im Grunde ein Nihilismus als allein existenziell echte Haltung erklärt, womit über alle die der Stab gebrochen wird, die eine „absolute“ Wahrheit suchen. Sie bleiben ihrer Verzweiflung überantwortet. Es mag dann einen mehr oder minder großen heroischen Mut geben, solch stets notwendiges Scheitern auf sich zu nehmen und durchzuhalten, eine eigentliche Befreiung von der Not, die in dem Fragen-Müssen liegt, scheint unmöglich.

Ausdrücklich wird in dem Krankenbericht von Jaspers betont, daß auch während der Krankheitsschübe volle Bewußtseinheit vorlag. „Jedesmal mit dem Auftreten der patho-

logischen Wandlung wandte sich (der Kranke) auch philosophischen Studien zu. Er wollte Gewißheit und suchte ein metaphysisch Absolutes. Überall erkannte er, daß sich mehr oder weniger für alles Gründe finden, aber auch alles sich widerlegen läßt. So wandte er sich immer mehr von den eigentlichen Weltanschauungsphilosophen ab und den bloßen Logikern zu, um hier, wenn auch unwesentliche, so doch irgendeine Sicherheit zu finden. Sein Drang zum philosophischen System hat resigniert. Husserl als bloßer Logiker wird ihm wichtig. Als nun aber nicht nur seine Fähigkeit, ein philosophisches System als Weltanschauung zu besitzen, mangelt, sondern als er auch noch meint, bei Husserl Widersprüche zu finden, lag die Entwicklung zu gänzlicher Verzweiflung nahe¹.

Deutlich blickt in diesem Krankenbericht die Auffassung durch, die Krankheit bestehe in dem Mangel, „ein philosophisches System als Weltanschauung zu besitzen“, also wohl in einem psychischen Defekt, eingesehene Wahrheiten willensmäßig festhalten zu können, um sich daran emporzuranken. Es wird nicht damit gerechnet, daß der Durchgang durch ein Stadium des Skeptizismus, des Verlustes aller bisherigen festen Halte, ein für viele unvermeidliches Durchgangsstadium geistigen Reifens ist. In einer weltanschaulich so zerklüfteten Welt, wie sie unsere Zeit darstellt, ist es begreiflich, daß der junge Mensch, der sich ein eigenes Wahrheits- und Wertgerüst schaffen will, um darauf sein Lebenswerk zu bauen, in den Zustand eines allgemeinen Zweifelsgerät. Ebenso begreiflich ist es, daß er bei unzureichender Schulung, Lebenserfahrung und Übersicht unsicher zwischen Wert und Scheinwert nicht zu scheiden versteht, daß ihn bei Vernebelung der Aussichten eine jagende Angst packt, die wiederum zu einem psychischen Zwange führt, immer wieder die gleichen Gedankengänge durchzudenken, um zu irgendeiner Gewißheit durchzustoßen. Bleibt die Gewißheit aus, steigert sich statt dessen in dem krankhaften Zirkel die Unruhe, so sind Stimmungen der Verweilung unvermeidlich,

¹ Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* 1919 S. 301.

die den innerlich noch nicht gefestigten Jugendlichen so belasten können, daß er Hand an sich legt. Nicht selten ziehen sich geistige Pubertätskrisen dieser Art bei geistig stark Interessierten bis zum dreißigsten Lebensjahre hin.

In dem von Jaspers berichteten Fall muß es auf Grund des Krankenberichtes selbst unentschieden bleiben, ob wirklich ein unüberwindlicher Mangel infolge von organischer Krankheit vorlag oder nur ein nach langen Zweifeln erschöpfter Wille keinen festen Halt mehr fassen konnte. Jedenfalls gibt es Fälle der zweiten Art. Gerade ihnen gegenüber bedeutet die existenzialistische Forderung, sich nie bei einer Wahrheit endgültig zu beruhigen, statt dessen sie immer wieder aufzugeben, um aufs neue zu suchen, brutales Verstoßen der Kranken in ihre Verzweiflung hinein.

Alfred Seidel

Daß der Nihilismus in letzter Konsequenz bei der Selbstzerstörung endet, dafür bietet das Lebensschicksal des jungen jüdischen Intellektuellen Alfred Seidel einen sprechenden Beleg. Sein Nachlaßwerk „Bewußtsein als Verhängnis“ samt Bruchstücken aus Briefen und sonstigen Dokumenten hat sein Freund, der Psychotherapeut Hans Prinzhorn 1927 herausgegeben. Zur Herausgabe veranlaßte Prinzhorn die Meinung, zu der er auch den Leser führen will, daß nämlich „Alfred Seidel ein ganz ungewöhnlich reiner und klar überschaubarer Repräsentant für eine Menschenart ist, die für das Gesicht dieser Zeit charakteristisch und von beträchtlicher struktureller Bedeutung ist“ (S. 3 f). Nicht bloß als Repräsentant einer Zeit, sondern nihilistischer Zersetzung überhaupt hat Seidel zu gelten.

Rein äußerlich besehen weist Seidels Krise manche Ähnlichkeiten mit Tolstois Neurose auf. Wie Tolstoi litt Seidel an einem „unabweisbaren Selbstvernichtungsdrang, den er nie leugnete oder als ein besonders pathetisches Problem behandelte“ (Prinzhorn S. 65).

Mangels genügender Belege läßt sich nicht entscheiden, ob auch Seidel an einem eigentlichen psychischen Zwang litt.

Gelang Tolstoi eine Überwindung der Neurose, so versuchte zwar auch Seidel eine Überwindung durch eine „Sublimierung“; jedoch gelang sie ihm nicht. Statt dessen verlor er in einem Prozeß geistiger Nihilisierung alle festen Positionen, so daß er folgerichtig in die Selbstvernichtung, die „destructio destructionis“, hineingetrieben wurde.

In dem Kapitel „Persönlichkeit und Werk“ gibt Prinzhorn eine psychologische Analyse der Persönlichkeit Seidels, die mit wichtigen und umfassenden Gesichtspunkten arbeitet, der aber doch die letzte Deutung fehlt, weil Prinzhorn diese von seinem Standpunkt überhaupt nicht zu geben vermochte. Obwohl Prinzhorn Seidel einmal als „einen ungewöhnlich reinen und klar überschaubaren Repräsentanten“ einer bestimmten Menschenart bezeichnet, meint er an anderer Stelle, Seidel sei eine „widerspruchsvolle Persönlichkeit“, von der es schwierig sei, ein Gesamtbild zu entwerfen, „weil sie, allgemein gesagt, bei auffallend magerer Substanz durch eine fast singuläre Gleichläufigkeit der aus Erbgut, Konstitution, eigenem Lebensschicksal und philosophischer Arbeit erwachsenen Antriebe und Ziele, jeder Einordnung spottet“. Gewiß läßt sich Seidels Persönlichkeit nicht in eines der üblichen bereitliegenden Schemata einordnen. Dennoch ist sein Wesen keineswegs so kompliziert, daß es nicht überschaubar wäre. Seidels Wesen zeigt deutlich Züge von Monomanie, wobei die Grundtendenzen so klar hervortreten, daß ein Irrtum darüber kaum möglich ist.

Wichtig in unserem Zusammenhang ist die Feststellung, daß Seidel nicht an einer eigentlichen Psychose litt. Wegen seiner depressiven Zerrissenheit suchte er zuletzt für einige Tage Unterschlupf in der Erlanger Heilanstalt. In diesen Tagen fand er eine unauffällige Gelegenheit, sich zu erheben. Der Leiter der Anstalt bestätigte ausdrücklich, daß von einer Geisteskrankheit nicht die Rede sein könne.

Unzweifelhaft trug Seidel einmal ein schweres Ahnenerbe. Sein Vater, eine schwächliche Natur, hatte an Depressionen gelitten, bis er sich eines Tages dem unerträglich dünkenden Druck durch einen Pistolenschuß entzog, als Alfred, sein

jüngstes Kind, erst zwei Jahre alt war. Auch die Mutter, eine „in der Erziehung ihrer schwächlichen Kinder kurz-sichtige und töricht enge Frau“ (12), starb früh. Alfreds ältester Bruder starb 16jährig an einer Tuberkuloseerkrankung. Ein zweiter Bruder, hochintelligent und schriftstellerisch begabt, neigte wie der Vater zu Depressionen und nahm sich bereits mit 23 Jahren das Leben. Auch der Jüngste war schwächlich, langsam im Begreifen, dabei eigenwillig und temperamentvoll. Körperlich wird er als häßlich, ungeschickt und rachitisch geschildert, weshalb er unter den älteren und leichter veranlagten Geschwistern keine ebenbürtige Stellung eingenommen haben soll. Nach dem Tode der Mutter erzog eine engherzige Hausdame die Kinder. Des Jüngsten körperliche Entwicklung war stark durch Rachitis beeinträchtigt, derart, daß der hochaufgeschossene Jüngling infolge der körperlichen Schwäche einen Geradhalter tragen mußte.

Kindheit und Jugend waren somit nicht sonnig, wie es der junge Mensch zu einem natürlichen seelischen Gedeihen braucht. Was sonst die Eigenart der seelischen Lage von Kindheit und Jugend zumeist ausmacht, das natürliche Eingebettetsein in eine liebende Umgebung, das Heimatgefühl mit dem selbstverständlichen Verwurzeltein in Menschen und Dingen der Familie, und überdies das naturhaft frische Lebensgefühl des Jugendlichen, auf Grund dessen er sein Leben als natürlich-selbstverständlichen Wert bejaht, der in keiner Weise in Frage gestellt ist, das alles fehlte, wenn auch nicht völlig, so doch in weitem Ausmaße dem Leben Seidels. Die naturgemäße Folge der Aufhebung des naturhaft-unbewußt sicheren Lebens ist ein vorzeitiges Aufbrechen des reflektierenden Verstandes, was sich zunächst in dem eigenbrötlerisch-eigenwilligen Verhalten des Kindes andeutet, das in einem dunklen Drang nach einem eigenen Wege sucht. Durch die vitale Schwäche wird oft intellektuelle Frühreife bedingt. Was ein gesunder Mensch mit sicherem Lebensgefühl als fraglos und selbstverständlich hinnimmt, findet der Mensch in vital schwacher Position mit Hemmungen besetzt,

ist für ihn in Frage gestellt. Während sich der erste unbeschwert vom Strom des Lebens und Erlebens treiben läßt, fühlt sich das schwächliche Kind von diesem Lebensstrom gewissermaßen ans Ufer gespült, dabei doch mit der unstillbaren Sehnsucht, in diesem Strome mitschwimmen zu dürfen. Da die sonst den jungen Menschen tragenden Momente in Seidels Leben fehlen, findet er sich sehr früh — viel früher als es sonst der Fall ist — auf sich selbst gestellt. Eben dieses Aufsichselbstgestelltsein zwingt den Geist zum Erwachen, zur Selbstbesinnung. Das schlicht gegebene Sein kann nur noch als selbstbewußtes fortgesetzt werden, wenn es überhaupt fortgesetzt werden soll. Mithin steht wieder die Sinnfrage auf, von der das weitere nun „bewußte“ Leben in seiner Möglichkeit oder Unmöglichkeit abhängt. Eben dieses „Bewußt-Sein“ ist Seidel, wie er schon treffsicher in dem Titel seines Buches andeutet, zum „Verhängnis“ geworden.

Sind vitale Schwäche und ungünstige Lebensumstände Ursache für das frühe Aufbrechen des Geistes zur vollen Sinnfrage, so ist es hingegen unrichtig, den Inhalt und die Bedeutsamkeit dieser Frage nur unter der Kategorie des Lebens zu sehen, ihren Eigen-Sinn zu verkennen in der Meinung, sie sei nur Ausdruck vitaler Schwäche. So tut es Prinzhorn. Er ist der Ansicht, der „Intellekt“ sei nur deshalb für Seidel das lebensentscheidende Gebiet geworden, weil er die „einzige Lebenssphäre“ gewesen, die der junge Mensch früh als „Machtmittel“ kennen und gebrauchen gelernt habe, wohingegen das vitale Selbstgefühl stets stark gefährdet gewesen und nur künstlich aufrecht erhalten worden sei. Hemmungen in den leiblich-seelischen Gebieten des Lebens, Unfähigkeit zu echtem Gefühlserguß, zu echter Intimität infolge steten Mißtrauens werden als frühe Ursachen des inneren Zwanges genannt, „der diesen jungen Menschen auf die Seite der intellektuellen Entscheidungen drängte, wobei seine eigenen vitalen Bedürfnisse von vornherein im Schatten der Jugendjahre verkümmerten“ (48).

Nach Prinzorns Meinung wäre eine Lösung der Spannung möglich gewesen, Seidel hätte gerettet werden können, wenn er sich positiv für das nicht gesteigerte, sondern harmonische, unbewußte Leben hätte entscheiden können, „wenn diese Entscheidung ihm aus dem Blute gekommen wäre, wenn er sie für sich hätte realisieren können. Hier aber fehlten ihm die Seiten, die allein befähigen, solche Entscheidungen zu fällen und ihnen gemäß zu leben: die musische und die orgiastische. Aus solchen Regionen aber allein als einem Zentralfeuer speisen sich die Erkenntnisse und Gesichte eines Klages sowohl wie eines Nietzsches, hingegen, soviel wir sehen, kaum eines anderen Seelenkundigen dieser letzten Dezennien. So angesehen gewinnt Seidels Werk allerdings den Charakter eines Frevels, wenn auch in anderem Sinne, als er es selbst gelegentlich mit Schauer spürte: er hat sich erkühnt, an die letzten Dinge zur rühren, ohne durch Erlebnis-Teilhabe dazu ermächtigt zu sein“ (64). An anderer Stelle sagt Prinzhorn: „Ein Ausweg wäre — abgesehen von Seidels Mangel an schlichter vitaler Daseinsfülle — möglich gewesen, und diesen zu zeigen ist Referent nicht müde geworden: der Weg über Klages. Seidel hat ihn versucht, aber er war ihm nicht gewachsen und niemand sonst von seinen näheren Bekannten wäre mitgegangen“ (66 f).

Damit stellt sich Prinzhorn eindeutig auf den Standpunkt von Ludwig Klages in dem Glauben, von daher wäre eine Lösung der Seidelschen Antinomie, eine Errettung aus dem zersetzenden Denkwang möglich gewesen. Es tut not, die von Prinzhorn angebotene „Lösung“ etwas genauer zu präzisieren und darzulegen, um daran eine Beurteilung anzuschließen zu können. Mit Klages ist Prinzhorn der Meinung, daß das aktuelle Leben des seelischen Erlebens allein Teilhabe an der Wirklichkeit darstelle und zugleich höchster Wert sei, daß gegenüber solchem Leben der „Seele“ der „Geist“ mit seinen Fragen ein lebensverneinendes Element bedeute. Der Geist — sagt Klages — stellt das Leben in Frage, in das man sich hineinstürzen sollte, um es ohne alle Reflexion zu erleben. Nur der Mensch hat ein Recht

auf solche lebensverneinende Reflexion des Geistes, der in sich die Fähigkeit weiß, die Reflexion selbst wieder in einem schöpferischen Sprunge zu überwinden.

Die menschliche Persönlichkeit faßt Klages mithin dualistisch auf, gespalten in die feindlichen Gegensätze von Seele und Geist. Ursprünglich und zunächst ist die Seele Lebens-träger, Träger der in steten Wandlungen an Raum und Zeit gebundenen, ständig fließenden und doch in gewisser Weise gegliederten Welt des Geschehens. In die sich stets wandelnde Welt ist der Mensch mit seinem eigenen Lebensrhythmus hineingestellt, den Polaritäten von Geburt und Tod, Entstehen und Vergehen, Wachheit und Schlafen, um eben dieses Leben als höchsten Wert zu erleben und in sich vollziehen zu lassen. In scharfen Gegensatz zu diesem Leben des ewigen Werdens stellt Klages den Geist, durch den der menschliche Lebensträger zum persönlichen Ich oder Selbst wird. Dieser Geist als Widerpart des Lebens erfährt nicht das Werden, sondern das starre Sein; der Geschehensstrom wird durch ihn zerteilt, in Intervalle zerlegt, wodurch das Leben erstarrt und eine Art Verkrustung des Lebensstromes eintritt. Durch den Geist wird der Mensch zum Deserteur des Lebens, zum Verneiner seiner Grundwerte. Somit erscheint der Geist nur als der metaphysische Schmarotzer des Lebens in zerstörerischer Gegenstellung zu diesem Leben. Der Geist löst aus der Fülle lebendiger Bilder heraus, bringt den Lebensstrom zum Stehen, denn er „stellt fest“, was leben sollte. Sprunghafte Erschütterungen führen zu Störungen im Ablauf des Erlebensstromes und haben stellenförmige, punktförmige Besinnungsakte zur Folge.

Versuchen wir uns hier auf Grund dieser dürftigen Hinweise einmal phänomenologisch über den Unterschied von „Seele“ und „Geist“ klar zu werden. Des Menschen Leben ist Leben, das in rhythmischen Wellen zu sich selbst kommt, bewußt wird. Es ist also nicht nur Leben, sondern auch Erleben, wenngleich es immer wieder Strecken gibt, die nicht erlebt werden und wir auch bei den erlebten Strecken ahnen, daß uns nicht alles zu Bewußtsein kommt. Für dieses Leben

und Erleben ist es in der Tat bezeichnend, daß es zeitlich ist, in dem Zeitstrom erfolgt und an den Zeitabfluß gebunden bleibt. Aus diesem Leben aber, von irgendwelchem Erleben angestoßen, tauchen geistige Fragen auf, so die Frage: Was „ist“ das eigentlich? Auch wenn Zeitliches nach seinem Wesen befragt wird, so soll die Antwort darauf überzeitlich gelten. Ebenso ist es mit der anderen Frage, wenn es um die Entscheidung geht, welcher Weg eingeschlagen werden soll. Die Frage taucht auf: Welche Handlung „ist“ wertvoll und welche unwertig? — unabhängig, ob diese Handlung so oder so getan, mir in der gegenwärtigen zeitlichen Lage nützt oder nicht, das heißt, mein Leben unbeschwert weitertreibt oder es zum Stocken bringt. Es kann sein, daß sich diese Frage in einer Situation erhebt, wo gewissermaßen die Fahrt auf dem Lebensstrom in eine Enge geraten ist und die Diktion nach der einen oder anderen Richtung sowie einen neuen Impuls erfordert. Die Frage nach dem, was getan werden soll, fordert zwar eine Orientierung an Werten schlechthin, welche über dem Zeitstrom stehen und im Grund unzeitlich sind, aber die Überlegung selbst war ja durch eine Störung des Lebens-Stromes notwendig geworden und die Antwort soll dazu verhelfen, diese Hemmung wieder zu beseitigen, um weiter leben zu können, freilich auch geistig vollmenschlich leben zu können, sich nicht bloß „treiben“ zu lassen. Denn nur solches Leben erscheint menschenwürdig, das nicht einfach gelebt wird in einem Getriebenwerden, sondern das vom Menschen selbst geistig geformt wird. Insofern hat also die geistige Überlegung „Lebens“-Wert.

Etwas ganz anderes ist es, wenn sich ein Lebens-Deserteur vor echten Lebens-Leistungen zurückzieht in den Bereich rein geistiger Beschäftigung, ohne dabei den Willen zu haben, zu einer Entscheidung zu kommen, die wieder zurück ins Leben greift und in das Handeln zurückführt. Solche Lebens-Deserteure weichen vor der Notwendigkeit des Sich-Entscheiden-Müssens in das leichte und unbeschwerte Reich des Geistes aus, um sich in leeren Erwägungen und Feststellungen zu ergehen. Gerade wegen der Unabschließbarkeit

und infolgedessen Unendlichkeit des Erkennens ist es möglich, sich in ein Fragen und Erwägen zurückzuziehen, das niemals an ein Ende kommt. Diese Unabschließbarkeit kann dann Motiv oder vorgeschobenen Grund abgeben, der die eigene Leistungsuntüchtigkeit entschuldigen soll. Dabei kann es zu einem Sich-Einspinnen in lebensfremden Ideologien kommen, zu eigentlichen „Hirn-Gespinsten“, die ein Bereichscheinbarer Verantwortungslosigkeit darstellen. Zu vergleichen sind solche Leute mit Sportbegeisterten, die das Schwimmen lernen wollen, aber dieses Lernen nur theoretisch aus Büchern betreiben wollen, ohne jemals mit dem nassen Element selbst in Berührung zu kommen.

Eine besondere Form dieses Sich-Zurück-Ziehens vom eigenen Leben und seinen Entscheidungserfordernissen stellt das Leben des jungen Intellektuellen dar, der angeleitet wird, in historischem Regressus die Vergangenheit nachzuerleben und geistig zu verstehen. Dabei wird er in die Bahnen eines Historismus gelenkt, der in der Beschäftigung mit der Vergangenheit einen Selbstwert erblickt. Dem ganz im Historismus Versunkenen verfällt schließlich die Fähigkeit, lebenspraktisch ein eigenes Leben aufzubauen. Gegen diese Form der überzüchteten Bildung hatte Nietzsche Sturm gelaufen. Gegen ein Übermaß von Historismus wendet sich mit Recht eine „Lebens“-Philosophie, welche durch die Namen Nietzsche und Klages gezeichnet ist. Doch richtet sich ihr Protest nicht nur gegen eine Art Hypertrophie des Geistes, welche eigenes Leben behindert, sondern gegen den Geist selbst. Indes besagt Entartung und Mißbrauch des Geistes noch nichts über ihn selbst. Er ist nicht schlechthin der Feind des Lebens, wie Klages behauptet.

Eine Philosophie, welche im Geiste nur Störung des vitalen Lebens sieht, kann eben darum nicht den Sinn der Fragen des Geistes als eigenständig und in ihrer wahren Bedeutung anerkennen, vor allem läßt sie den Inhalt der Entscheidungs-Frage des Geistes nicht gelten, der Lebensfrage, an der der Geist auflebt oder zerbricht, eben der Sinnfrage des Lebens. Im Gegenteil, solche Sinnfrage wird

als „Frevel am Leben“ ausgegeben, ihr die Berechtigung abgestritten. Klages erklärt: „Der Geist als solcher steht außerhalb des Lebens; für ihn ist das Nichts Position . . . Erst wenn zurückgeworfen vom Leben, stellt es sich dar: nämlich als Zwecklosigkeit, Sinnlosigkeit, Fruchtlosigkeit, Zerstörung und ewige Nichtigkeit in jeder Beziehung. Das Leben er-scheint nun in der Gestalt eines anfangs- und endlosen Sich-selbstvernichtens.“ Die ewige Sinnlosigkeit, das ewige Umsonst wird „am Ende jeder finden, der sich, statt der Gott-heit ihn zu opfern, den Fürwitz des eigenmächtigen Verstandes zum Führer erkor“².

Solche Verneinung kann indes keine echte Erledigung der Sinnfrage sein. In dieser Frage wird eine ewig gültige Idee gesucht, eine Idee, die selbst freilich außerhalb des Flusses erlebenden Geschehens steht, andererseits aber nicht ohne Beziehung zum Leben darüber steht, als Entelechie der menschlichen Persönlichkeit Maß und Form der Lebensverwirklichung ist. Mithin bildet sie nicht einen Gegensatz zum schlichten Sein, sondern notwendige Grundlage der geistig erwachten Person und des in freier Selbstentscheidung zu gestaltenden Lebens. Denn ohne Beantwortung dieser Frage wird tatsächlich dem geistig erwachten Menschen das weitere Leben unmöglich. Er kann nicht mehr ins triebhaft unbewußte Leben zurücktauchen, um diese Frage zu vergessen.

Das Aufwerfen der Sinnfrage ist eine normale Erscheinung des geistigen Erwachens, in keiner Weise aber bloßes Symptom vitaler Schwäche. Auch bei Tolstoi, dem körperlich und seelisch völlig gesunden Menschen, tritt sie in gleicher Unerbittlichkeit als notwendige Voraussetzung weiteren Lebens auf. Seine im Grunde noch gesunde Haltung freilich zeigt sich darin, daß er sich das geheime Vertrauen auf den Ursinn des Lebens nicht erschüttern läßt, ein letzter Rest davon ihn vor der Selbstzerstörung errettet. Mag ihm auch lange die Beantwortung der Frage als unmöglich erscheinen, in seinem tiefsten Innern glaubt er an die Lösbarkeit der

² Ludwig Klages, Vom kosmogonischen Eros 1922 S. 166 f.

Frage. Daraus resultiert eben der innere Streit eines psychischen Zwanges. Wenn auch die vitale Schwäche bei Seidel die Sinn-Frage vorzeitig und besonders heftig aufbrechen läßt, so sind doch Inhalt und Bedeutung der Frage unabhängig von der auslösenden Schwäche. Diese ist freilich eine Ursache dafür, daß Seidel der Faszination der negativen Entscheidung verfällt und es ihm nicht wie Tolstoi gelingt, sich zu einer wirklichen Lösung durchzuringen.

Da Prinzhorn vom Boden der Klageschen Philosophie aus die Sinnfrage seines Patienten nicht gelten ließ, war ihm auch ein letztes Verstehen der tiefen Existenznot seines jungen Freundes versagt. Ein Hinweis auf Klages konnte für Seidel nicht als ernstliche Lösung seiner Spannung in Betracht kommen, was bezeichnenderweise Prinzhorn selbst zugesteht. „Für ihn (Seidel) bedeutete, was er bei Klages an Wertentscheidungen fand, einerseits romantische Ideologie, andererseits eine Form des Nihilismus, die seiner Natur widersprach“ (47).

Seidel gerät in den Sog einer Geistesströmung, welche in mächtiger Welle die nachkantische Philosophie und Weltanschauung beherrscht, wonach die Wahrheitsfrage der Religion endgültig verrammelt und nur noch eine entlarvende Psychologie möglich erscheint, ähnlich wie es bei Ludwig Feuerbach und nachher in vielen Varianten bis Sigmund Freud geschieht. In den Bruchstücken, die uns von Seidels Nachlaß durch die Veröffentlichung zur Verfügung stehen, kommt das Verlangen nach Sinnerfüllung nur in negativer Form zum Ausdruck. Er findet sich von vornherein in der geistigen Sphäre eines mehr oder minder ausgesprochenen Nihilismus vor. Besonders die ins Weltanschauliche weitergetriebenen Ideen der Psychoanalyse sind es, von denen er erfaßt und geradezu fasziniert wird. Es geht um die „Entlarvung“ der Religion, Sittlichkeit usw. als „Ideologien“, wie sie seit langem im Gange war. Die Kritik der Religion ist abgeschlossen, hatte Karl Marx erklärt. Dies war die herrschende Stimmung, der sich auch Seidel nicht zu entziehen vermochte. An dieser Feststellung ist — glaubte

man — nichts mehr zu ändern. Daher rührt es auch, daß die Sinnfrage bei Seidel fast durchgängig unter dem negativen Voraspekt erscheint. Ein Beispiel aus einem Briefe. Der Sinn der Religion scheint Seidel darin zu liegen, daß sie „ein Gegengewicht, einen Schwerpunkt außerhalb des Lebens“ gibt. „Denken Sie an einen Wagen auf einer schiefen Ebene, d. i. das Leben. Die Gewichte auf der anderen Seite der Rollen sind die illusionären transzendenten Weltanschauungen, auf die allein aller Schwerpunkt gelegt wird, dadurch dem abrollenden Leben ein Gegengewicht gegenübergestellt und dadurch entweder das Gleichgewicht hergestellt, wenn nicht bei Entstehung einer neuen Religion der Wagen ‚Leben‘ etwas hochgezogen wird . . . Je mehr aber von den transzendenten Gewichten abgetragen wird oder je mehr Gewicht auf den Wagen des Lebens selbst in der Form der Lebensbejahung gelegt wird, desto mehr rollt das Leben in den grausigen Abgrund. Das ist natürlich ein schlechtes, schon weil mechanisches Bild, aber doch wohl relativ anschaulich?“ (40).

Die Bedeutung der Idee für die Lebensverwirklichung kommt in folgendem Worte zum Ausdruck: „Darin liegt eben die heimliche Wirkung einer Idee: daß überhaupt etwas zustande kommt — wenn nur erst einmal die Idee vorhanden ist, die als Deckung und Sinngebung des heimlich Gewollten dienen kann, sei dies nun ein individuelles oder soziales Gebilde. Dieses wird um so lebensfähiger sein, je weniger es als solches bewußt gewollt wird, d. h. je mehr es — als etwas anderes gewollt wird. — Oder darf etwa überhaupt nichts gewollt werden, was entstehen und natürlich wachsen soll?“ (165). Ein anderer Ausspruch besagt im Wesentlichen das Gleiche: „Fast jede Ideologie ist, sei es in direkter oder indirekter Form (auch noch als Selbstanklage), eine Rechtfertigung des eigenen Seins vor anderen und dadurch ein Hilfsmittel, dem Einzelnen die Lebensfähigkeit zu sichern. Und dies ist letztlich der Sinn aller Ideologien“ (152 f).

Ihre Fruchtbarkeit für das Leben können Ideen aber nur dann entfalten, wenn sie für unbedingt wahr angenommen werden. „Fruchtbar ist eben nur, was man für unbedingt wahr hält, und schon die Einsicht, daß man nur etwas für wahr hält, weil es nützlich ist, kann diese Fruchtbarkeit illusorisch machen“ (127).

Das aber bildet eben das Verhängnis von Seidel, daß er auf der einen Seite die unbedingte Notwendigkeit sinngebender Ideen für ein geistig erwachtes Leben mit voller Klarheit erkennt und ausspricht, auf der anderen Seite aber meint, daß alle Ideen bloße Ideologien seien ohne objektiv allgemeine Gültigkeit. Seidel macht sich den Gedanken des Relativismus zu eigen, daß alle weltanschaulichen sinngebenden Ideen der Menschheit aus biologischen Notwendigkeiten heraus geschaffen seien, wobei aber dem Menschen der eigentliche Entstehungsgrund verborgen geblieben sei. Nachträglich vermag die Wissenschaft in allen Weltanschauungen diesen Zusammenhang herauszustellen. Die „entzaubernde Psychologie“ führt alle Ideen auf ihren biologischen und psychologischen Motivationsgrund zurück. Damit werden alle haltgebenden Ideen relativiert; sie verlieren den „Schimmer des Absoluten“, der eine *conditio sine qua non* ihrer Verbindlichkeit war. Durch das „unendliche Verstehen“ wird jeder innere Halt zerstört, die Möglichkeit eindeutiger Entscheidungen genommen und der Nihilismus heraufbeschworen, so daß Seidel einen Abschnitt seines Nachlaßwerkes „Das Versinken im Relativismus“ überschreiben kann.

Alle Ideen werden Seidel so zu Ideologien. Lebensfähig ist nach ihm nur der Mensch der Selbsttäuschung. „Die Lebensfähigkeit einer Persönlichkeit drückt sich gerade in der Stärke ihrer Selbsttäuschungen und der zur Stützung der Kontrastwertung notwendigen Weltumlügungen aus“ (148). Auch die Religion ist nach Seidel bloßes Produkt vitaler Bedürfnisse, pragmatisch entstanden aus dem Verlangen nach ihren Wirkungen. Echt kann ein Glaube nur sein, wenn er nicht um seiner Wirkungen willen, sondern um seiner selbst willen angenommen wird. Zur Aufgabe hat die Reli-

gion übernommen, den Menschen aus seiner Triebverlorenheit und Disharmonie zu retten, indem sie ihm einen inneren Halt oder wenigstens einen äußeren in einer Gemeinschaft gibt durch die Darreichung der Ideen vom Übersinnlichen, die dem Menschen letzte und höchste Sinngabe alles Seins und Handelns werden. Erfüllt werden kann diese Aufgabe bloß dann, wenn die Idee Gottes und der Glaube an eine Unsterblichkeit um ihrer selbst willen bejaht und für wahr gehalten werden. Hier aber setzt wieder der „entzaubernde Psychologe“ mit seinem Zerstörungswerk ein, dadurch, daß er den psychologischen Zusammenhang aufdeckend den Glauben vernichtet.

Mit der Relativierung aller Ideen, selbst der religiösen, zieht sich Seidel selbst den festen Boden unter den Füßen weg. Zweimal versucht er trotz seiner nihilistischen Anschauungen den „Sprung“ ins Leben. Einmal schlägt er sich auf die Seite der rücksichtslosesten Kommunisten. „Es wird düster werden, aber es muß sein, terroristischer Bolschewismus oder terroristische Reaktion wird die grausige Alternative sein.“ Er tut das, obwohl er nicht mehr an die Ideen des Sozialismus glaubt, sondern auch sie für bloße Ideologie hält. Dazu sagt Prinzhorn: „Er wußte sich damals keine Bergung außerhalb dieser Systeme, weil er triebhaft gezwungen war, sich praktisch mit seiner Person einzusetzen.“ Die Vertreter des Sozialismus glaubt er zu durchschauen und entlarven zu können. „Trotz dieses inneren Widerspruches lag in dieser Situation für ihn ein gewisser Halt, weil selbst eine durchschaute Ideologie noch — in seiner Sprache zu reden —, zumal als Kontrastideologie zu seinem gutherzigen Wesen, ihm eine gewisse produktive Spannung und ein über seine privaten Erkenntnisse hinausweisendes Gemeinschaftsziel schenkte“ (Prinzhorn 51).

Eine tiefe Sehnsucht nach Geborgenheit in der Religion durchzieht das Leben Seidels. In dieser Geborgenheit allein glaubt er, das Leben erst lebensfähig gestalten zu können. Eine Aufzeichnung zeigt den ernsthaften Versuch, Halt in der Religion zu gewinnen. Er setzt sich selbst einmal Scho-

openhauer und Nietzsche entgegen, charakterisiert die differierende Haltung aus dem Gegensatzpaar von Willen zum Leben und Willen zur Macht. Schopenhauer: Gegen Macht für Mitleid, Nietzsche: Gegen Mitleid für Macht. „Ich . . . : Gegen Macht für Gemeinschaft unter der Ideologie der Religionen.“ „Bei der Gleichsetzung des Willens zur Macht mit dem Willen zum Leben muß er (sc. Nietzsche) zu dieser Konsequenz kommen (sc. zur Ablehnung der Religion), während ich den Willen zur Macht dem Willen zum Leben entgegensetze und somit notwendig zur Bejahung der Gegner des Willens zur Macht: der Religion und der Gemeinschaft, besonders in ihrer Verbindung in der Form der ‚Demut‘ komme“ (218 f). Aber diesem Bemühen entzieht die Übermacht der nihilistischen Auffassung wieder den Boden. Noch einmal bricht die Sehnsucht nach einem Halt in Religion in den letzten Worten seines Werkes durch, die ganz aus dem Rahmen seines Gedankenganges herausfallen. Ähnlich wie der aus atheistischem Programm an sich Hand anlegende Kirillow der „Dämonen“ Dostojewskijs schließt Seidel mit den Worten: „Und wenn einer sagte, Christus wäre Gegner der Wahrheit, so würde ich doch mit Christus ziehen — und gegen die Wahrheit“ (205). Prinzhorn nennt das eine „überraschende und erschütternde Schlußwendung“, die aber bei dem tieferregten Zustand, in dem er die letzten Sätze schrieb, nicht mehr fähig, die letzten Gedanken ruhig und leserlich zu Papier zu bringen, überaus bezeichnend für die tiefsten Tendenzen seines Wesens sind.

Das Bestreben, zur Klarheit über metaphysische und religiöse Fragen zu kommen, zeigt sich in den eingehenden Diskussionen mit dem Jesuitenpater Browe, über die Seidel ausführliche Notizen hinterlassen haben soll. Sie beziehen sich meist auf die Struktur, den Wahrheitsgehalt, die Auswirkung des katholischen Dogmas, ferner aber auf religionsphilosophische und metaphysische Fragen überhaupt. Wie mitgeteilt wird, enthält der Nachlaß mehrere starke Mappen derartiger Diskussionsnotizen. Leider ist davon fast gar nichts veröffentlicht. Trotz dieser Diskussionen hatte Seidel

keine Klarheit über metaphysische Fragen gewinnen können. Im Gegenteil wuchs seine relativistische Grundauffassung, die ihn schließlich bis zur Monomanie beherrschte, wonach alle weltanschaulichen und religiösen Wahrheiten, die dem Leben Sinn verleihen, bloße Illusionen ohne jeden Wahrheitsgehalt sind. Wenn das erkennende Bewußtsein in diese Ideen eindringt, stellt es sie sämtlich als Illusionen heraus, so daß ihr Bewußtwerden Verhängnis bedeutet, da es mit unheimlicher Konsequenz dem Leben eine feste Position nach der anderen raubt, um es schließlich dem Nihilismus zu überantworten. Von dieser monomanen Idee ist sein ganzes Werk „Bewußtsein als Verhängnis“ beherrscht; nirgends wird ernsthaft versucht, den Wahrheitsgehalt der beurteilten Ideen nachzuprüfen, sondern was an historischem, soziologischem und sonstigem Material verarbeitet wird, wird restlos in das Schema dieses Vor-Urteils hineingepreßt. Auch Prinzhorn weist darauf hin. „Das System denkt schließlich für den Denker und das Weltganze wird nur noch als sozusagen halbfertiger Denkstoff in diese Begriffsmaschine eingefüllt“ (58).

Die Gedanken Seidels in seinem Buche „Bewußtsein als Verhängnis“, das zugleich Bekenntnis sein soll, lassen sich auf folgende Sätze bringen: Der Mensch leidet an einer Hypertrophie der Triebe, zunächst des Sexualtriebes, damit zusammenhängend des Machttriebes. Der eigentlich aus dem Triebüberschuß folgende Untergang wird zunächst abgewendet durch Kulturgestaltungen, in denen sich überschüssige Triebenergie sublimiert, wodurch direkte Triebentladungen, die verhängnisvoll werden können, vermieden werden. Der Trieb zur Macht gebiert den Wissensdrang und schafft die Ideologien der Kultur. Da aber der Mensch nun einmal ein „machtkrankes Tier“ ist, wirkt der gleiche Machttrieb weiter, das Mittel der Erkenntnis gegen das eigene Werk zu richten und es zu zerstören. In der ersten Phase beginnt die Wissenschaft ihren Siegeszug; besonders die Ergebnisse der Naturwissenschaft steigern den modernen Menschen in ein Gefühl der Klarheit und Stärke, das sich in einem ehr-

furchtslosen Hochmut und Dünkel ausdrückt: für ihn gibt es kein Geheimnis und keinen Zauber mehr. Die weitere Phase besteht in dem Bewußtmachen der an sich nicht bewußten Einstellungen. Dieses Bewußtmachen ist selbst das Symptom der fortschreitenden Kulturentwicklung; es ist die Phase der „entzaubernden Psychologie“ bei einem Volke oder bei einzelnen Individuen. In ihr überwuchert das analysierende Bewußtsein „bis zu völliger Durchdringung des sicheren Kulturgefühles und damit bis zu einer auflösenden Wirkung auf die seelische Struktur und ihre Ausdrucksformen“ (125). Dabei wird zugleich behauptet, daß selbst die religiösen Ideen den Charakter von Wahnideen tragen. Unerschütterlich erscheint der Glaube bloß bei solchen, bei denen die Glaubensquelle Visionen schizophrener Ursprungs sind.

An sich selbst hatte Seidel die verheerenden Wirkungen einer Psychoanalyse erfahren, welche jeden festen Halt hinweganalysiert; war er ja geradezu einem Analysierzwang verfallen. Dabei war er sich der Folgen bewußt, die zu seinem eigenen Untergang führen. „Da der Lebensfähige nur Illusionen als Weltbild haben kann, so ist dagegen der, der diese Illusionen zerstört, also der Wahrheitssadist, ein an sich lebensunfähiger, ein Selbstmördertypus, ein Instinktoloser, ein Psychopath im üblichen Sinne“ (220).

Es erhebt sich hier die Frage: Weshalb kommt es bei Seidel zu dieser Monomanie der durchgängigen Entwertung aller Ideen zu Ideologien? Der bloße Hinweis auf die gewissermaßen in der Luft liegende Zeitmeinung genügt nicht. Es muß noch ein besonderer in seiner Haltung liegender Grund aufgezeigt werden, um diese Erscheinung wirklich zu verstehen. Tatsächlich ringt er ja nicht in echter Weise — wie man es eigentlich erwarten sollte — um die Probleme der Gültigkeit von Ideen, sondern tut deren Gültigkeit beziehungsweise Ungültigkeit in einem „Vor-Urteil“ ab. Eine Erklärung dafür ergibt sich nur dann, wenn man beachtet, daß sein ganzes Erkenntnisstreben eine Note des Unechten hatte. Tatsächlich hat Seidels Erkenntnisbemühen bei den

Menschen, die mit ihm umgingen, den Eindruck des Unechten gemacht. S. Kracauers Urteil über ihn ist bezeichnend: „Die Züge des Monomanen waren ihm eigen. Wenn ich etwa mit ihm über meine Arbeiten sprach, so kam er mir sehr weit entgegen und äußerte wiederholt, ich habe von meinem Standpunkt aus ganz recht. Es war aber dies keine Zustimmung, die ihre Konsequenzen für ihn selber hatte, sondern die Einordnung meines Typs in sein System. Dieses monomanistische Wesen — monomanisch aber deshalb, weil bei ihm die Gedanken nicht eigentlich eine Fixierung der unwiderstehlich aufleuchtenden Sachgehalte, sondern, wiewohl auch logisch intendiert, doch in erster Linie Ausstrahlungen vom psychologischen Grund aus waren — verlieh freilich seinen im einzelnen oft dilettantischen Diskussionen den bekräftigenden, fanatischen Zug“ (23). Erfahrungen, die man im Umgang mit ihm machte, besagen, daß er das „Gegenteil von einem Blender“ war; er „stieß vielmehr zunächst leicht ab durch die gleichzeitig konfuse und eigensinnig monomanische Art seines Sprechens“ (27).

Prinzhorn bemerkt von der letzten Zeit Seidels: „Sehr charakteristisch war Seidels Benehmen in dieser Zeit. Er war so vollkommen besessen von seinen Problemen, daß er kaum mehr für irgend etwas anderes ein Organ hatte. Dabei kämpften die Hauptseiten seines Wesens: der logisch-dialektische Denkwang, die unbefangene Sachlichkeit und die Spannung zwischen Angriffslust und Schwächegefühl — auf das heftigste in ihm“ (19). Nach dem Urteil von Frau Lissauer wurde er mit seiner nie ruhenwollenden Grübeleien und Zerpflückung des Bewußtseins schließlich unerträglich für alle Menschen, die mit ihm umgingen; deshalb wurde er selbst immer einsamer. In dieser Zeit kam er zu ihr, um volle Stunden immer wieder das Gleiche durchzusprechen.

Aus diesen Urteilen ergibt sich eindeutig, daß Seidels Erkenntnisstreben pervertiert war; es war kein Hingegenben an die Welt des Gegebenen, um sie rein und sachlich zu erfassen und daraus die Konsequenzen zu ziehen; es ging ihm gar nicht mehr um das Aufleuchtenlassen echter Sach-

verhalte; vielmehr zersetzte ein negativistischer Zug von vornherein sein ganzes Erkenntnisbemühen. In diesem Negativismus wirkt sich eine unsachliche Tendenz aus, der sich auf Grund von Aussprüchen nachspüren läßt. In ihm saugt ein Gram; als Unzulänglicher steht er dem Lebensfeste der anderen fern. Charakteristisch ist ein Motto für eine seiner Arbeiten (Psychologie der Psychologen), das er Stefan George entnommen hat:

„— in dir saugt ein Gram:
Beschämt und unstät blickst du vor den Reinen
Als ob sie in dir läsen . . unwert dir
So kamst du wohl geschmückt doch nicht geheiligt
Und ohne Kranz zum großen Lebensfest“ (22).

Gegenüber der darin ausgesprochenen Unzulänglichkeit der eigenen Person ist sich Seidel einer starken Seite bewußt: der Kritik. Er weiß, daß er „viel darin leisten könnte“. So macht er eben daraus seine Stärke; er will dadurch sich selbst zur Geltung bringen wie seinen Wert vor sich selbst beweisen. Nach Prinzhorn fühlte Seidel selbst, daß in seinem Wahrheitssadismus frevelhafte Übersteigerung des Machtwillens lag. Vergeblich suchte er sich davon zu befreien. In zynischer Überheblichkeit, statt in sachlicher Unterordnung unter die objektiven Sachverhalte, hatte er seine Freude daran, alle festen Stützen weltanschaulicher Art wegzuanalysieren. Daß er sich der Verwerflichkeit seines Handelns bewußt war, zeigt ein Bruchstück aus einem Briefe. „Die Auflösung beginnt mit dem Zerfall der stärksten Sublimierung der Religion, der stärksten Kulturträgerin, und zwar bedingt durch den Wahrheitssadismus der Wissenschaft; mit Wissenschaft keine Kultur, auch kein Sozialismus möglich. Marxismus nur auflösender, kein aufbauender Faktor. Da ich selbst zu diesem Typus der analytischen Wissenschaftler, der Wahrheitssadisten gehöre, ja davon ein ausgesprochener Typ bin und viel darin leisten könnte (das weiß ich), muß ich mich aber doch ablehnen. Es ist verrucht, verwerflich, frivol, zynisch, was ich tue und

getan habe — so in meinen Arbeiten, die ich Dir zeigte — und obendrein gefährlich für mich selbst“ (31).

Da sich die negativistische Haltung verfestigt, wird der Ausweg zu einer positiven Lösung endgültig verbaut. Nur noch vorübergehend gelingt es, den Widerspruch eines nihilistisch gefaßten Lebens zu tragen. Vorübergehend vermag er den Selbstmordzwang zu sublimieren, indem er seinem Tun einen Gemeinschaftssinn gibt: sein letztes Werk sollte der Umwelt alle Ideologien entlarven und die Durchsetzung des Nihilismus bewirken. Er ist sich dessen bewußt und spricht es aus, daß die Flucht in die Produktion ihn vor dem Selbstmord retten kann. Nachdem aber dieses Werk vollendet, bleibt ihm kein weiterer Lebenssinn mehr; es steht nur noch „die Nihilisierung des Nihilismus“ aus, wie das letzte Kapitel seiner Arbeit „Bewußtsein als Verhängnis“ überschrieben ist. In diesem Kapitel heißt es, daß bewußter Nihilismus um des Nihilismus willen nicht möglich ist; mit jedem Atemzug verneint der Nihilist seinen eigenen Nihilismus.

In dem Abschiedsbrief Seidels an Prinzhorn treten alle herausgelösten Wesenszüge deutlich hervor. Deshalb seien die wichtigsten Teile hier mitgeteilt. „Lieber P. Wenn Sie diesen Brief erhalten, lebe ich nicht mehr. Das Buch ist vollständig fertig, mein Lebenssinn, für den ich seit Jahren unter größten Qualen lebe, ist erfüllt. — Ich habe zwar schreckliche Vergehen begangen. Der Tod ist die einzige Sühne. Aber ich mußte so handeln. Ich bereue es nicht. Nicht ich, sondern der Weltgeist, das Schicksal, dachten in mir. Aber dies alles mußte gesagt werden in dieser Zeit, es ist der Beginn der großen Verzweiflung der abendländischen Kultur, wie es mit Schopenhauer und Max Weber eingesetzt hat. — Nur durch sie wird der Weg gehen. — Ist es Verrat, mein Werk so zu verlassen? Aber wer es gelesen hat, wird selbst sagen, daß damit kein Mensch mehr leben kann. Ich habe noch immer mit meiner Stellung gespielt — bin ich doch absolut unfähig dazu — falls ich nicht fertig würde und um die Herausgabe zu überwachen. Aber der Wahn-

sinn packt mich. Ich könnte ja in eine Anstalt, so viel habe ich immer noch. Aber ich will nicht. Das würde das Werk viel mehr kompromittieren. So ist es in guten Händen, man wird es stilistisch verbessern und einige allzu deutliche Züge des Wahnsinns und der Groteskereien austreichen. Es ist letztlich die einzige Konsequenz, mich selbst zu nihilisieren . . ." (45 f).

In diesem Abschiedsbrief sind alle Dominanten dieses untergehenden Menschen berührt. Nachdem der letzte Lebenssinn erfüllt, sein Werk vollendet ist, ist die einzig mögliche Betätigung des Geistes, dem die Luft genommen ist, in der er atmen kann, die einzig sinnvolle Konsequenz, sich selbst zu nihilisieren. Da es in seinem Leben keinen Sinn mehr gibt, „packt“ ihn der „Wahnsinn“. Die deutliche Äußerung des Schuldbewußtseins dürfte nicht bloß, wie Prinzhorn es will, als „depressive Selbstquälerei“ (47) aufzufassen sein; es liegt eben doch ein „schreckliches Vergehen“ in einem überheblichen Wahrheitssadismus, der das Fundament des Geistes unterhöhlt.

Ist Seidel persönlich unschuldig an seinem Untergang? Ist dieser als notwendiges Ende eines tragischen Schicksals, etwa als folgerichtiges Ergebnis konstitutioneller Schwäche zu deuten? Diese Frage zu beantworten, ist nicht leicht. Aus Konstitution, Anlage und Temperament ergeben sich in Seidels Leben Determinanten, die gleichläufig sind mit den Umweltseinflüssen, denen er ausgesetzt ist. Mit einer gewissen Eindeutigkeit treibt die psychische Situation in den tragischen Konflikt. Trotz dieser verhängnisvollen Faktoren ist das Verantwortungsbewußtsein bei Seidel nicht durch krankhafte Schwäche aufgehoben. Die psychologischen und psychischen Determinanten bleiben überlagert von der — freilich weit eingegengten — Möglichkeit einer freien Selbstbestimmung. Überdies sind auch Gegenteilstendenzen, die zu einer positiven Lösung der Spannung hindrängen, unverkennbar. So ergibt sich, daß das Ende in Selbstvernichtung nicht frei von eigener Schuld ist, wobei es freilich nicht unsere Sache sein kann, das Maß der Schuld abzuwägen.

Je nach dem Standpunkt, von dem aus Seidels Leben beurteilt wird, fällt das Urteil über die Schuld verschieden aus. Wenn nach Prinzhorn und Klages die Sinnfrage des Lebens nicht bloß keine sachlich zu erledigende ist, sondern auch in voller Schärfe nicht gestellt werden darf, dann kann bereits die Tatsache, daß sich Seidel an die Frage heranwagte, ohne nach Einsicht in ihre Unlösbarkeit die vitale Stärke zu haben, wieder in den Strom des unbewußten Lebens zurückzutauchen, als „Frevel am Leben“ bezeichnet werden. Wer aber im Gegensatz zu Klages dem menschlichen Geiste seine Berechtigung nicht abspricht und sogar die Sinnfrage als Lebensnotwendigkeit des geistig erwachten Menschen anerkennt, hat die Schuld an anderer Stelle zu suchen.

Bei seiner zu Depressionen neigenden Natur und dem krampfhaften Geltungsstreben als Kompensation der erlebten eigenen Unzulänglichkeit lag es für Seidel nahe, sich in den Negativismus eines Wahrheitssadismus hineintreiben zu lassen. Gegenüber diesem drohenden Verhängnis fühlte Seidel die innere Pflicht, aus dem bloßen Denken den „Sprung“ ins Leben zu wagen, erkannte Wahrheiten zu Sinnideen des eigenen Lebens zu machen, denkerische Ergebnisse als „konkret erlebnismäßig zu vollziehende Aufgabe“ zu nehmen. Nach dem Bericht von Bouquet fühlte Seidel „wohl die Notwendigkeit eines ‚Sprunges‘ — ob im Kierkegaardschen Sinne und in der Richtung auf das von Kierkegaard geforderte Ziel ist gleichgültig —, aber er unternahm nicht und vermochte einen solchen Sprung nicht. Wo er vielleicht oder sogar unbedingt die erlebnismäßig-konkreten Konsequenzen seiner Gedankenarbeit hätte ziehen können und müssen, gab er sich immer wieder der denkerischen Beschäftigung und dem philosophisch-dialektischen Ausbau dieser Konsequenzen hin“ (55). Eben in dem Unterlassen des Sprunges aus dem Denken ins Leben besteht letzten Endes die Schuld Seidels, die nicht allein durch endogene Depressionen, sondern durch persönliche Entscheidung mitbedingt ist. Daß er den Sprung nicht unternahm,

mußte er vor sich und anderen rechtfertigen, was nur durch seinen Negativismus geschehen konnte, in dem er alle Tragfesten, die ein Leben hätte haben können, auflöste, dabei auch vor der Religion nicht haltmachte.

In den Neurosen von Tolstoi und Seidel haben wir zwei Formen ein und desselben Grundleidens unserer Zeit, des Nihilismus. Führt seine Heilung bei dem ersten zur inneren Gesundung, so wird es beim anderen zu einer wirklichen „Krankheit zum Tode“. Der Geist mit seinen Forderungen duldet keine Erledigung auf dem Gebiete des Bios. Eine „Lebens“-Philosophie, die die Eigenbedeutung des Geistes leugnet und die Wahrheitsfrage ausschaltet, stößt letztlich in den Nihilismus hinein, in dem der Mensch konsequent zu Grunde geht. Umgekehrt vermag die Aufnahme und geistige Bewältigung seiner Grundfragen nicht nur zum Gottesglauben hinzuführen, sondern auch damit zugleich wieder zu seelischer Gesundheit, welche in der sachgemäßen und naturnormangepaßten Erfüllung der Grundforderungen des menschlichen Wesens besteht. Es liegt also in dem Gewinnen des Gottesglaubens keineswegs — wie Freud behauptet hatte — eine Deformierung der menschlichen Natur vor, sondern ihre wahre Erfüllung. Gott ist letztlich der absolute Sinn überhaupt, der jeden anderen Sinn in der Welt und im menschlichen Leben garantiert.

9. Philosophie des Selbstmordes

Eine Auseinandersetzung mit Albert Camus

„Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord“, mit dieser programmatischen Erklärung beginnt der französische Existenzialist Albert Camus seine Schrift „Der Mythos von Sisyphos“. Da er in eben dieser Schrift in einer für unsere Zeit paradigmatischen Weise mit diesem Problem ringt, knüpft die weitere Erörterung unserer Frage sinnvoll an seine Ausführungen an. In seiner ganzen Schärfe erhebt sich dieses Problem aus der nach Camus gegebenen geistigen Zeitlage; es ist der „Sinn für das Absurde, wie er in unserem Jahrhundert weit verbreitet ist“ (9). Ob es Absurdes gibt, danach fragt Camus nicht mehr. Das Absurde ist ein Ergebnis, an dem selbst überhaupt nicht mehr gerührt wird, so sehr, daß es in seinem Versuch von Camus nur noch als selbstverständlicher Ausgangspunkt betrachtet wird, wobei er das geistige Übel der Zeit im Reinzustande behandeln will. So ist die ganze Frage von vornherein in eine ganz bestimmte Richtung abgedrängt.

Zugrunde liegt dem Selbstmord-Problem die dringlichste aller Fragen, die Frage nach dem Sinn des Lebens. Im Gegensatz zu Fragen, die mehr oder minder den Verstand angehen, ist die Sinn-Frage dadurch ausgezeichnet, daß an ihre Beantwortung die ganze menschliche Existenz geknüpft ist. Für rein theoretische Wahrheiten stirbt niemand, selbst wenn sie von großer sachlicher Bedeutung sind, weil sie eben Antworten auf Fragen sind, die für die menschliche

¹ Albert Camus, Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Aus dem Französischen übersetzt von H. G. Brenner und W. Rasch 1950.

„Existenz“ mehr oder minder nichtig sind. Anders ist es hinsichtlich der Sinn-Frage. Es ist irrig zu meinen, der Selbstmord sei primär ein soziales Phänomen, weshalb nach einem geschehenen Selbstmord die Ursachen in Spannungen mit Mitmenschen zu suchen seien. Gewiß gibt es solche Ursachen, aber es sind im Grunde nur auslösende Ursachen, welche den letzten Anstoß zu einer Tat geben, die längst fällig war. Mit diesem eigentlichen Anfang haben die gesellschaftlichen Verhältnisse nichts zu tun. „Der Wurm sitzt im Herzen. Dort muß er auch gesucht werden. Diesem tödlichen Spiel, das von der Erhellung der Existenz zur Flucht aus dem Leben führt, muß man nachgehen und man muß es begreifen“ (15). Solches Begreifen geschieht nur, wenn über einen besonderen auslösenden Ekel und Überdruß, die recht nebensächlicher Art sein können, zurückgegriffen wird nach dem eigentlichen Geständnis, daß sich ein solches Leben „nicht lohnt“. Gewohnheitsmäßig freilich hatte der Selbstmörder sein Leben noch fortgesetzt, bis ihm eines Tages an irgendeinem Anlaß die völlige Sinnlosigkeit seines Leidens aufgegangen war. In einer Welt, die plötzlich der Illusionen und des Lichtes beraubt war, hatte er sich fremd gefühlt. Aus diesem Verstoßen-Sein gab es für ihn kein Entrinnen mehr; weder eine Erinnerung an eine verlorene Heimat, noch eine Hoffnung auf ein gelobtes Land zeigte ihm einen Ausweg. Die Aussichtslosigkeit auf eine Erfüllung seiner Sehnsucht, das „Nichts“, hatte ihn in den Zustand des Zwiespaltens und der Verzweiflung hineingestoßen, in welchem er schließlich die Tat ausführte.

Dieser Grund-Tatbestand ist für Camus einfach eine Tatsache, die hingenommen wird, nach der nicht weiter zurückgefragt wird. Daß man sich umbringt, weil eben das Leben keinen Sinn hat, sich nicht lohnt, wird von ihm einfach als „Gemeinplatz“ bezeichnet. Nicht hierin sieht Camus die eigentliche Frage. Der Glaube an die Absurdität des Daseins hat nach ihm für einen aufrichtigen Menschen von heute einfach Ausgangspunkt und Richtschnur seines Verhaltens zu sein. Darum setzt für Camus die Frage erst mit

der Tatsache ein, daß sehr viele einen Lebens-Sinn leugnen, ohne daraus die Konsequenz des Selbstmordes zu ziehen. So muß es denn, glaubt er, in der Welt faktischer Absurdität einen Ausweg einer Sinn-Gebung geben. Eben diesen Ausweg sucht und geht der Existenzialist. Ihn zu erörtern und aufzuweisen ist sein eigentliches Anliegen.

Damit ist die ganze Erörterung von vornherein in die Sicht einer negativen Einseitigkeit hineingetrieben. Sie muß aus dieser Vereinseitigung und dem zugrunde liegenden Vor-Urteil herausgelöst werden, um sie einer echten Beantwortung zuzuführen.

Was heißt „Absurdität“? Camus selbst gibt dafür einige Andeutungen, von denen wir ausgehen können. „Das Absurde ist im wesentlichen ein Zwiespalt“ (44). Es ist — so gesteht Camus einmal zu — nicht eigentlich in der Welt, sondern im menschlichen Geiste; es basiert auf der angeblichen Erkenntnis einer Unangepaßtheit des Geistes an die Welt, auf der angeblichen Einsicht in die Unerfüllbarkeit der letzten Hoffnungen des menschlichen Herzens. Der Schrei des menschlichen Herzens bleibt ohne Antwort.

Immer wieder betont Camus: „Das einzig Gegebene ist für mich das Absurde“ (45). Von dieser „ersten Wahrheit“ aus will er weiterfragen. Aber weshalb ist ihm dies eine „erste Wahrheit“? Weil er als Existenzialist im Banne des Vorurteiles steht, daß die menschliche Erkenntnis „das Ding an sich“ nicht erreichen kann, daß der menschliche Erkenntniswille sich an den undurchdringlichen Mauern dieser Welt nur wund stoßen kann. Jede wirkliche Wahrheit ist unmöglich. „Wir können immer nur Erscheinungsformen aufzählen und das Klima spürbar machen“ (23). Vergeblich sucht das Herz nach dem verbindenden Glied, das alles zusammenfügt. Vorübergehend kann sich der Mensch der Tiefgang der Sinn-Frage verschleiern. Aber eines Tages steht diese Frage in voller Klarheit vor ihm, das schlechthinige „Warum“. Das endgültige Erwachen zwingt in die Entscheidung hinein.

Der Umkreis der Philosophie, die Camus allein kennt und den er mit Philosophie überhaupt gleichsetzt, ist der moderne Agnostizismus, von dem sowohl Kierkegaard wie Nietzsche und die deutschen Existenzialisten Heidegger und Jaspers ausgehen. Tatsächlich kann man hier von einer „Identität der geistigen Landschaften, in denen sie sich bewegen“ (42), sprechen. In diesen Philosophien erklingt derselbe Schrei; sie haben ein gemeinsames Klima, von dem man sagen kann, es sei „mörderisch“.

Hervorgerufen ist das mörderische Klima aus der eigentümlichen Erfahrung, daß sich das menschliche Herz nicht in den Dingen der Welt beheimaten, noch der Mensch mit seinem existenziellen Inter-Esse in ihnen aufgehen kann. Im Grunde erschließen sich auch uns Dinge und Menschen unserer Umwelt nicht von ihrer ganzen Seins-Tiefe her, sondern nur in der Bilder-Abfolge ihrer Erscheinungen, die uns trügen und betrügen können. Für eine gewisse Zeit vermag der Mensch Landschaft, Natur, Wohnung und Menschen mit seinen Wunsch-Bildern zu überkleiden und wännen, ganz in ihnen aufgehen zu können, bis er erfährt, daß eben diese scheinbar voll vertrauten Dinge sich feindlich wider ihn erheben, ihn zurückstoßen und in ihm das Gefühl der „Unheimlichkeit“ der Welt auslösen. Selbst hinter dem gewohnheitsmäßig vertrauten Gesicht einer Frau, die er geglaubt hatte zu lieben, kann er eines Tages eine völlig Fremde entdecken. Die Dichte und Fremdartigkeit der Welt sind das Absurde — zu diesem Schluß kommt Camus.

Nur deshalb sind Dichte und Fremdartigkeit der Welt „absurd“, weil sie den Ansprüchen des menschlichen Herzens nicht genügen. Wenn das Bedürfnis nach Vertrautsein von der Welt nicht erfüllt und zurückgestoßen wird, so sollte doch erst die Frage gestellt und bedacht werden, ob es recht war, die Absolutheits-Ansprüche des Herzens an die flüchtige Werde-Welt zu stellen, oder ob es nicht sachgerechter wäre, eben diese Welt zu transzendieren. Aber eben diese Frage stellt Camus nicht mehr, weil ihm die Welt von vornherein monistisch in sich verschlossen ist. Letztlich

sucht das menschliche Herz eine absolute Liebe. Doch eben diese Frage wird nur an das Universum selbst gestellt. „Wenn der Mensch erkennen würde, daß auch das Universum lieben und leiden kann, dann wäre er versöhnt“ (29). Der menschliche Geist sucht nach einer Einheit. Würden wir dieses einigende Prinzip finden, „dann könnten wir von einem Glück des Geistes sprechen, an dem gemessen der Mythos der Seligen nur ein lächerliches Surrogat wäre. Dieses Heimweh nach der Einheit, dieses Verlangen nach dem Absoluten enthüllt das wesentliche Agens des menschlichen Dramas.“ Selbst das noch gesteht Camus zu, daß das tatsächliche Vorhandensein dieses Heimwehs nicht bedeutet, „daß es unverzüglich gestillt werden müsse“ (29). Indes kennt Camus als Antwort auf das Heimweh nach Einheit nur den monistischen Versuch eines Parmenides, eben unsere Erfahrungswelt zu dem Einen umzulügen, was immer nur in einen lächerlichen Widerspruch hineinführt. In der Tat führt die monistische Behauptung der absoluten Einheit dieser Welt in einen unauflösbaren Widerspruch. Eine solche Behauptung bleibt immer leer, denn die Wirklichkeit der Welt schlägt die Behauptung immer wieder in Bruchstücke. Camus steht so stark im Banne des monistischen Vorurteils der Zeitmeinung, welche das Absolute nur in der Welt suchen will, daß er die andere Möglichkeit der seinhaften Gliederung und eines Überstieges zum absoluten Einheitsgrund der Welt nicht ins Blickfeld bekommt. So freilich muß sein Denken in einem „unentwirrbaren geistigen Widerspruch“ (30) enden.

Bezeichnenderweise erklärt Camus: „Man“ verzweifelt heute an der Möglichkeit einer wahren Erkenntnis als eines Durchstoßens der Welt-„Mauern“. Camus übernimmt das Vor-Urteil einer skeptischen Geistesströmung der Gegenwart von der Unmöglichkeit eines solchen Überstieges als angeblichen Ergebnisses einer „kritischen“ Philosophie; tatsächlich aber wird dieses „kritische“ Ergebnis von dieser Strömung recht unkritisch geglaubt. „Man verzweifelt heute an der wahren Erkenntnis“ (30). Ist diese kritiklose Über-

nahme eines „Man verzweifelt“ nicht selbst schon ein Zeichen müder Resignation und innerer Gebrochenheit, welcher der Mut fehlt, eine Gegenkritik der Kritik zu versuchen, eine Gegen-Kritik übrigens, welche tatsächlich von namhaften Denkern vollzogen parat liegt und nur nachgedacht und nachvollzogen zu werden braucht? Eben das Eingeschlossensein in dem Gefängnis eines Kantischen Phänomenalismus braucht, wie Ortega y Gasset bekennt, kein unentrinnbares Verhängnis zu sein. Mag er auch durch lange Jahre darin wie in einer Atmosphäre geatmet, den Kantischen Gedanken als sein Haus und Gefängnis betrachtet haben, mag es ihn auch große Anstrengung gekostet haben, diesem Gefängnis und seinem atmosphärischen Einfluß zu entfliehen, sein Beispiel beweist, daß dies möglich ist. Vom Erlebnis seiner Selbstbefreiung aus gibt er ein bedeutsames Urteil ab über jene, die in dem Gefängnis verbleiben in der Meinung, „man“ könne ihm gar nicht entfliehen. Unsere intellektuelle Welt, sagt Ortega y Gasset, „zählt viele Bürger, welche Kantianer sind, ohne es zu wissen, Kantianer zur Unzeit, so daß sie es immer bleiben werden, weil sie es nie mit Bewußtsein waren. Solche unheilbaren Kantianer bilden heute den schlimmsten Hemmschuh für das fortschreitende Leben; sie sind die einzigen Reaktionäre, die wirklich stören²“.

Wenn im Zuge einer metaphysischen Skepsis und eines monistischen Innenschlusses der Welt in sich eine gewaltsame Einigung der Welt-Bruchstücke unternommen wird, muß solcher Versuch in letzte Widersprüche, Aporien oder Anti-Thesen hineinführen. Im monistischen Schema werden die Gegensätze der Welt zu zerreißen Widerprüchen. Wird aber die metaphysische Tiefendimension hinzugenommen, die seinshafte Gliederung der Welt gefaßt und ihr seinshafte Ungenügen in sich selbst als Verweis auf einen absoluten Seins-Grund hin gelten gelassen, so weisen die innerweltlichen Gegensätze auf einen überweltlichen Schnittpunkt

² José Ortega y Gasset, Buch des Betrachters 1952 S. 141 f.

hin, in dem sie ihren Ausgleich finden; er selbst ist die *complexio oppositorum*. Widersprüche, die es im eigentlichen Sinne nur im menschlichen Geiste geben kann, sind ihrerseits ein Anzeichen dafür, daß der menschliche Geist vorzeitig an Mauern Halt macht, weil er sie für undurchdringlich hält und nicht mehr eigenen Mut aufbringt, die Hindernisse für ihre Niederlegung beiseite zu räumen. Mag es auch unserm immer unzulänglich bleibenden Erkennen nicht möglich sein, die zum sammelnden Einigungspunkte hinführenden Linien voll auszuzeichnen, so genügt es doch, ihre prinzipielle Vereinbarkeit aufzuweisen. Wo diese Möglichkeit nicht mehr gesehen und es unterlassen wird, diese Möglichkeit weiter zu verfolgen, wo man sich statt dessen von dem Sog einer Zeitströmung mitnehmen läßt, ist eine Art skeptischer Ermüdung zu vermuten, die selbst dann, wenn sie eine weitverbreitete Zeitströmung darstellt, als pathologisch zu bewerten ist. Mag sich auch grundsätzliche Skepsis auf Autoritäten berufen und insbesondere auf die Autorität eines Zeitgeistes — „Man ist verzweifelt!“ —, so kennzeichnet sie sich damit schon als eine gebrochene Späthaltung, welcher ein jugendlich gesunder Schwung abgeht.

Für die Gebrochenheit der Haltung von Camus spricht auch der Umstand, daß er die klare Alternative der Sinnfrage für einen Gemeinplatz ausgibt, die er nicht weiter verfolgt, dagegen sein Denken eben bei dem Umstand ansetzen läßt, daß die allermeisten Leugner eines Lebenssinnes nicht daran denken, die offen zutage liegende Konsequenz daraus zu ziehen. Für den Menschen der „modernen“ Weltanschauung, von dem man erwartet, daß er verzweifelt ist, scheint die Alternative eindeutig entschieden: das Leben hat keinen Sinn, es ist „absurd“, also ist es durch die Tat zu verneinen. Aber die Mehrzahl derer, die mit verbitterten Worten vor der Welt das Geständnis ihrer Verzweiflung ablegen, handelt nicht danach. Ihre „Verzweiflung“ ist — ähnlich wie bei Schopenhauer — nicht ernst. Die meisten nein-Sager handeln, als dächten sie Ja. Tatsächlich auch denken sie auf die eine oder andere Weise Ja. Der Grund

dafür kann sehr wohl darin liegen, daß vielen ihre Verzweiflung wirklich nicht echt ist, sondern sie eben nur deshalb „verzweifelt“ sind, weil „man“ es heute ist. Diesen „existenzialistischen Mitläufern“, deren es gerade heute bei der Mode des Existenzialismus sehr viele gibt, muß man die Echtheit ihrer „Verzweiflung“ absprechen.

Dort aber, wo mit der Frage nach dem Sinn voller Ernst gemacht wird und doch die Konsequenz unterbleibt, braucht der Grund nicht einfach in einer Feigheit zu liegen, die sich der fatalen Konsequenz entzöge, vielmehr kann der Grund dafür tiefer liegen. Wir brauchen hier nur an den psychischen Zwang zu erinnern, unter dem Tolstoi litt in der Zeit, da er sich mit seinem bewußten Geist auf die Seite der Neinsager stellte. Obwohl ihn ein psychischer Zwang zum Selbstmord hindrängte, kam es nicht dazu, weil irgendein tiefer Kern seines eigenen Wesens gegen die angebliche absolute Sinnlosigkeit protestierte und sich nicht von der Überzeugung freimachen wollte, daß in dem scheinbar so eindeutigen Ergebnis ein Rechenfehler steckte, den es aufzufinden gelte. Dieser Rest eines gesunden Urvertrauens hielt Tolstoi am Leben und drängte ihn, die Wege abzusuchen, die ihn zu einer erneuten Annahme des Lebenssinnes hinführten.

Was Camus an Gründen für die mangelnde Folgerichtigkeit der „Verzweifelten“ anführt, sieht nicht tief genug. Wenn er behauptet, „daß keiner von jenen Denkern, die dem Leben jeden Sinn absprachen, seine Logik so weit getrieben habe, das Leben selber auszuschlagen — außer Kirilow, der der Literatur angehört, außer Peregrinos, der der Legende entstammt, und außer Jules Lequier, der das Geschöpf einer Hypothese ist“ (17 f), so hat er keineswegs recht. Schon hier ist die Frage berechtigt, ob dem „Existenzialisten“ Camus sein Fragen wirklich letzter Ernst war, oder ob nicht literarische Gründe diesen Ernst verfälschten. Am Ende seiner Laufbahn zeigte sein Schaffen die Höhle eines zermarterten Gewissens („Der Fall“ 1956). Stieg er nicht wie ein Theatergott nur von der Höhe herab, um die Masse zu richten und sich ihr zur Verehrung darzubieten?

Der Held von „Der Fall“ ist ein Künstler des Ich, der nur seine Göttlichkeit suchte. In Paris stürzte sich eine junge Frau vor seinen Augen in die Seine. Es war bei Nacht. Er ist davongelaufen. Wann je hätte er sich „naßgemacht“? Dort wo mit der Absurdität des Lebens voller Ernst gemacht wird, wird auch die Konsequenz gezogen. Es genügt hier auf Alfred Seidel hinzuweisen, dessen faktischer Selbstmord die letzte unausweichliche Folge einer Leugnung jedes Lebenssinnes war. Er ist begleitet von dem unabsehbaren Heer derer, die den gleichen Schritt schweigend vollziehen, ohne in der Literatur davon zu zeugen. Davon, daß die Konsequenz tatsächlich gezogen wird, gibt Zeugnis ab die Selbstmordepidemie japanischer Studenten am Wasserfalle Kogon in der Zeit, als die skeptische Weltanschauung Europas in die Geisteswelt Japans ihren Einzugs hielt.

Es reicht nicht hin, wenn Camus den Mangel an Folgerichtigkeit auf die Weigerung des Körpers zurückführt. „In der Bindung des Menschen an sein Leben liegt etwas, das stärker ist als alles Elend der Welt. Die Entscheidung des Körpers gilt ebensoviel wie eine geistige Entscheidung, und der Körper scheut die Vernichtung“ (18). Was soll „Entscheidung des Körpers“ besagen? Es gibt gar keinen „Körper“ für sich, der sich dem „Geiste“ widersetzt. Diese Doppel-Instanz von Entscheidungen — abgesehen davon, daß sie dem sonstigen Monismus widerspricht — ist unrichtigerweise „Körper“ und „Geist“ zugewiesen. Weder Körper noch Geist entscheiden für sich allein. Was Camus mit „Körper“ meint, ist etwas ganz anderes; es ist der Kern seines Wesens, seine „Natur“. Sie widerstrebt der Vernichtung, nicht nur, weil sie wie jedes Lebewesen am Leben hängt und sich gegen den Tod wehrt; vielmehr vermag auch der Sinnwille der geistigen Natur des Menschen nicht an die Absurdität zu glauben und wehrt sich dagegen.

Immer wieder stößt Camus an diese Tiefe des eigenen Wesens, aber er bringt es nicht fertig — sehr bezeichnend für die Übergewalt der Zeitmeinung, unter der er steht — sich diesem Aufscheinenden zu stellen und es als „Natur“

zu benennen. Camus spricht etwa von „tiefen Gefühlen“, die immer mehr bedeuten, als sie aussagen (21). Wenn sie etwas „bedeuten“, dann sind es eben nicht bloß „Gefühle“ im eigentlichen Sinne, sondern dumpf anhebende, sich zur Klarheit emporringende Erkenntnisse. Besagen sie mehr, als von ihnen bewußt wird, so kommt dieses „Mehr“ eben von einer Tiefeninstanz her, die sich nicht beirren läßt und gegen das bewußte Ich stehen kann. Diese Tiefe hat ihre eigene „Metaphysik“. Von ihr her kommen Regungen, die ihrem Ursprung nach unbestimmt erscheinen und doch etwas sehr Bestimmtes verlangen. Unwillkürlich nennt Camus diese Tiefe gelegentlich „Herz“ und weiß — ähnlich wie Pascal —, daß dieses Herz seine eigenen Wege gehen kann, die mit denen des bewußten Verstandes nicht übereinstimmen. Im „Schrei des Herzens“ (40) liegt ein naturhaftes Muß, ein Nichtanderskönnen. Von ihm her kommt einmal die Notwendigkeit, eben die Sinn-Frage zu stellen. Ist der Mensch voll zu sich erwacht, so steht es nicht mehr in seinem Belieben, die Sinn-Frage an das ganze Leben zu stellen oder zu unterlassen. Er „muß“ sie stellen. Eben dieses „Muß“ zeugt von jener Gegen-Instanz, der sich das bewußte Ich nicht entziehen kann. Eben jene Tiefe ist es, von der Camus weiß, daß sie sich dem Bewußtsein nie ganz entschleiert. Von daher kann den Menschen unerwartet etwas „anspringen“. Dieses „Muß“ ist es zugleich, woran der Mensch leidet, was den Sinn-Leugner in den zerreißenen Widerspruch hineintreibt. Dabei ist die Feststellung nicht zu umgehen, daß die entscheidenden Fragen von einer Macht aufgedrängt werden, die wohl irgendwie zum Bereich des menschlichen Selbst gehört, aber doch nicht mit dem seiner selbst bewußten Ich identisch ist. Wird dieses Phänomen richtig aufgefaßt und gelten gelassen als das, was es wirklich ist, so ist damit die Bahn gebrochen zu einer ersten Anerkennung einer wesenhaften Seins-Gliederung. Im eigenen Selbst bereits drängt sich diese Gliederung unverkennbar auf, kommt das Fragen-„Müssen“ doch eben von einer Natur-Instanz her, welche das bewußte Ich anstachelt, die Fragen als eigene

aufzunehmen. Dieser Natur-Instanz ist auch die Eigenheit eines eigenen, von einem inneren Rhythmus her diktierten Reifens eigen. Denn für lange Zeit können die Fragen latent sein, unerschwellig heranreifen, bis sie eines Tages voll ausgereift unwiderstehlich in das Bewußtsein eindringen und Entscheidung heischen.

Zwingt die Sinn-Frage in eine klare Alternative hinein, so sucht ihr Camus dennoch zu entgehen und meint, es könne zwischen den beiden einander sich ausschließenden Urteilen noch ein Mittleres geben. Obwohl er von der durchgängigen Absurdität als der Voraussetzung seines Denkens ausgeht, spricht er dem Leben wieder einen Wert zu; es lohne sich, nach ihm zu leben, wenn auch nur deshalb, um sich gegen das Absurde in Auflehnung aufrecht zu erhalten. Indes verläßt er damit den Boden der „unerbittlichen Logik“, auf den er sich hatte begeben wollen. Das Urteil „durchgängige Absurdität“ ist wieder zurückgenommen, wenn auch nur an einem Punkte. Es gibt eben zumindest eines, was nicht absurd ist, daß der Mensch im Widerstand die Männlichkeit seines Widerstehens entfaltet und darin eine gewisse Größe zeigt. „Sinn“ ist damit wieder in Geltung eingesetzt und die Frage taucht von neuem auf, ob die behauptete Beschränkung auf diesen einen Sinn wirklich zu Recht besteht.

Statt dieser Frage nachzugehen, unternimmt Camus einen Frontalangriff gegen die Wendung des Existenzialisten zur religiösen Transzendenz, um sie als philosophischen Selbstmord abzulehnen. Man darf dem Leben nicht entgehen durch „Selbstmord des Denkens“ (20). Wenn Karl Jaspers die Unmöglichkeit aufdeckt, die Einheitlichkeit der Welt zu begründen und erklärt, daß die Grenzsituationen den Menschen auf sich selbst zurückwerfen, so beschwört er die ausgedörrten Einöden, in denen das Denken seine äußerste Grenze erreicht, aber dann geschieht die Kehre hin zum „Selbstmord des Denkens“. Trotz des Versagens des Denkens und gegen die Einsicht des Denkens wird eine gewaltsame unbegründete Hoffnung auf das Religiöse errichtet.

Eben Jaspers ist ihm „ein typisches Beispiel für diese Haltung“, „bis zur Karikatur überspitzt“ (47). „Jaspers bleibt ohnmächtig, das Transzendente zu realisieren, unfähig, die Tiefe der Erfahrung auszuloten, behält aber dieses durch die Niederlage eingestürzte Universum im Bewußtsein. Wird er weitergehen oder wenigstens Schlüsse aus dieser Niederlage ziehen? Er bringt nichts Neues. Er ist bei der Untersuchung nur zu dem Eingeständnis seiner Ohnmacht gekommen und hat dabei nur einen Vorwand für die Ableitung irgendeines zufriedenstellenden Prinzips gefunden. Dennoch bejaht er — ohne Rechtfertigung, wie er selber sagt — in einem Zuge zugleich das Transzendente, das Sein der Erfahrung, und den über-menschlichen Sinn des Lebens, wenn er schreibt: ‚Das Scheitern zeigt jenseits aller möglichen Erklärung und Auslegung doch nicht das Nichts, sondern das Sein der Transzendenz.‘ Dieses Sein, das plötzlich durch einen blinden Akt des menschlichen Vertrauens alles erklärt, definiert er als die unbegreifliche Einheit des Allgemeinen und Individuellen. So wird das Absurde Gott (im weitesten Sinne des Wortes), und das Nichtverstehenkönnen wird das Sein, das alles erleuchtet“ (47). Scharf stellt Camus das Paradox heraus, daß Jaspers auf der einen Seite alles daran setzt, die Erfahrung des Transzendenten unvollziehbar zu machen, auf der anderen Seite es wieder mit Leidenschaft bejaht. Er ist das Beispiel eines „Credo quia absurdum“.

Auch Kierkegaard macht den gleichen Sprung. Auch er kehrt durch ein „Sacrificium intellectus“ am Ende zum Christentum zurück, „dem Schrecken seiner Kindheit“, und zwar „zu dessen strengster Gestalt“ (52). Auch bei ihm werden Widerspruch und Paradox „Prüfsteine für den Frommen“ (52). In qualvoller Flucht gibt er „dem Irrationalen das Antlitz und seinem Gott die Eigenschaften des Absurden: ungerecht, inkonsequent und unbegreiflich“ (54). Das tiefe Verlangen des menschlichen Herzens trägt hier den Sieg über den Verstand davon. Camus prangert solche Rückkehr zu Gott als „nahezu freiwillige seelische Verstümmelung“ (54) an. Ihm ist solche Rückkehr des Existenzialisten zu

Gott „philosophischer Selbstmord“ (57). „Für die Existenzialisten ist die Verneinung Gott. Genau genommen behauptet dieser Gott sich nur durch die Verneinung der menschlichen Vernunft“ (57). Aber eben in solchem Glauben erblickt der konsequente Existenzialist die „einzige Sünde“ (65), die er in seiner Redlichkeit nicht begehen will. So bleibt er bewußter und betonter A-Theist. Ihm sind alle religiösen Hoffnungen Ausflüchte, selbstgemachte Illusionen, die er nicht teilen kann. „Er hat es verlernt zu hoffen. Endlich ist die Hölle des Gegenwärtigen sein Reich“ (69). Er läßt das Absurde bestehen, um ihm in Auflehnung zu begegnen. Solche Auflehnung ist „die ständige Anwesenheit des Menschen bei sich selbst. Sie ist kein Sehnen, sie ist ohne Hoffnung“ (72). „Diese Auflehnung gibt dem Leben seinen Wert. Erstreckt sie sich über die ganze Dauer seiner Existenz, so verleiht sie ihr ihre Größe . . . Das Schauspiel des menschlichen Stolzes ist unvergleichlich. Alle Erwartungen können ihm nichts anhaben. Diese Zucht, die der Geist sich selber vorschreibt, dieser gehörig gehämmerte Wille, dieses Aug-in-Aug haben etwas Einzigartiges“ (73).

Gewiß liegt in solcher Haltung eine Größe, die anzuerkennen ist. Aber diese Größe ist eisig, kalt und unmenschlich, weil sie den „Schrei des Herzens“ (40) in heroischer Gewaltigkeit unterdrückt. Muß er wirklich um der Redlichkeit existenzieller Haltung willen unterdrückt werden? Stellt jede Form religiösen Glaubens paradoxe, selbst absurde Flucht in eine Illusion dar? Nein! Die Vernunft braucht nicht vor dem Schrei des Herzens zu kapitulieren und sich selbst aufzugeben. Sie kann jene tiefste Wirklichkeit des menschlichen Herzens, auch wenn sie nicht voll auslotbar ist, in ihren Forderungen an das bewußte Ich verstehen. Eben das tut ja Camus bereits weitgehend selbst. Damit anerkennt er bereits die Möglichkeit einer Wesenserkenntnis. Die „Intention“ des Natur-Strebens kann erfaßt werden. Es ist jedenfalls damit der Bann gebrochen, der jede Möglichkeit einer Erfassung von Wesens-Gründen leugnet. Von einem ersten Ergebnis aus muß es dann möglich sein, weitere

darüber hinausliegende Ergebnisse zu erzielen. Der menschliche Geist ist auf Wesenserfassung hin angelegt, müder Verzicht ist nicht seine Sache. Nachdem er in den empirischen Wissenschaften so große Erfolge erzielt hat, wäre es feig von ihm, vor der erneuten Fragestellung nach den letzten Wesensgründen zurückzuschrecken.

Freilich darf dabei die an den menschlichen Verstand gestellte Forderung nicht überspannt werden. Denn eben der Skeptizismus selbst ist eine Folge eines überspannten Rationalismus, der meinte, gleichsinnig mit der Seins-Ordnung von erstgesetzten Definitionen aus erkennen zu können, oder zumindest von der Forderung erfüllt war, alles völlig klar erfassen zu wollen. Wird solche überspannte Forderung nicht erfüllt, dann schlägt die Enttäuschung in das genaue Gegenteil um, eben die Behauptung, daß gar nichts in Wirklichkeit erkennbar war. Hier gilt wirklich der Satz: *Les extrêmes se touchent.*

Auch Camus neigt zu der Überspannung in die Extreme. Von hier leitet sich auch sein Skeptizismus her. Das zeigt sich in aller Deutlichkeit daran, daß auch er am Schluß seiner Ausführungen das heute entscheidende Argument gegen den Glauben an Gott verwendet; es ist das Argument, daß sich menschliche Freiheit neben einer göttlichen nicht verstehen lasse. „Ich kann nicht verstehen, was eine Freiheit bedeuten soll, die mir von einem höheren Wesen verliehen wäre . . . Die einzige Freiheit, die ich kenne, ist die des Geistes und des Handelns“ (75). Im Grunde denkt dieser Rationalismus, der die Vereinbarkeit von göttlicher und menschlicher Freiheit nicht begreift, viel zu klein von Gott. Ein Gott, der nicht fähig wäre, Wesen mit echter Eigenfreiheit, die sich für oder wider ihn entscheiden könnten, zu schaffen, wäre gar kein Gott. Seine Welt könnte über eine Welt reiner Marionetten nicht hinausgehen, die alle nur am Schnürchen seines Willens laufen. Aber schon Kierkegaard wies darauf hin, daß nur wahre Frei-Setzung Gottes würdig ist. Wenn schon ein menschlicher Erzieher das Höchstmaß seiner Kunst darin übt, daß er dem Zöglinge Freiheiten gibt

und ihn zu echter Freiheits-Auffassung und -Anwendung erzieht, dann ist es Gottes unwürdig, nur scheinfreie Marionetten schaffen zu wollen, dann muß die Vollendung seines Werkes in der Erschaffung von Wesen mit echter Freiheit bestehen. Wenn wir auch nicht im Sinne eines alle Rätsel voreilig lösen wollenden Rationalismus apriori dekretieren können, wie die Frei-Setzung des Menschen zu echter Eigenfreiheit mit göttlicher Allmacht und göttlichem Allwissen zu vereinbaren ist, so sind wir doch einmal in der Lage, das Faktum unserer eigenen Handlungs-Freiheit zu erkennen, es gleich den Existenzialisten als jenen Eigenbesitz anzuerkennen, auf den der Mensch das Recht hat, stolz zu sein. Diese Freiheit aber ist — wie der unvoreingenommene Mensch zugleich mit anerkennen muß — keine unbeschränkte Freiheit, keine Freiheit, die einfach von eigener Geistes-Tat herkäme, sondern eine Freiheit, die von der Natur her ermöglicht ist und eine relative Selbstentscheidung des Menschen erschließt. Es ist eine eingeräumte, ermöglichte Freiheit, die schon bei Störungen des Naturgeschehens aufgehoben werden kann, die der Mensch also nicht beliebig gegen alle Hindernisse aufrecht zu erhalten vermag. Statt eine unmögliche absolute Freiheit einzufordern, sollte der Mensch jene Freiheit, die im Rahmen der ihm von der Natur und der Umwelt her gegebenen Möglichkeiten liegt, dankbar und verpflichtend anerkennen und durch sie hindurch sich von dem absoluten Wert-Setzer angesprochen wissen.

10. Der Selbstmord als Weltproblem

Mehr als bei jeder anderen Todesursache weisen die Tabellen über Selbstmordhäufigkeit von einem Land zum anderen ganz beträchtliche Unterschiede auf. So nennt das „Demographische Jahrbuch der UN“ von 1959 als Minimum die Zahl von 0,2 auf 100 000 Einwohner für Ägypten, als höchste Zahlen 25,3 für Japan und 32,9 für West-Berlin. Die höchsten Selbstmordziffern übersteigen die niedrigsten um mehr als das 200fache. An der Spitze liegen weiter — nach dem gleichen Jahrbuch — Österreich (23,3), Dänemark (22,1), Finnland (21,3) und Schweiz (20,9). Im Gegensatz dazu gehören Irland, National-China und die Länder von Latein-Amerika zu jenen Ländern, bei denen auf 100 000 Personen weniger als 5 Selbstmorde im Jahr kommen. Im allgemeinen gilt dann weiter, daß die Selbstmorde der Männer dreimal so häufig sind wie die Selbstmorde der Frauen; auch nehmen die Selbstmorde nach dem 45. Lebensjahre im allgemeinen wesentlich zu.

Im Laufe der letzten Jahre sind keine großen Veränderungen in der durchschnittlichen Selbstmordhäufigkeit der Länder festzustellen. Von den 50 Ländern, von denen Angaben vorliegen, ist für 32 eine steigende Tendenz festzustellen, bei 14 eine Minderung, bei den restlichen bleiben die Zahlen ziemlich konstant¹.

Überaus aufschlußreich ist es bereits, die letzten augenblicklich erreichbaren statistischen Angaben großer Länder über die Selbstmordhäufigkeit miteinander zu vergleichen. Es kamen Selbstmorde auf 100 000 der Bevölkerung in:

¹ Angaben nach: Demographic Yearbook UN 1959.

Deutschland	18,9	im Jahre 1959
(Bundesrepublik mit Saarland)		
Berlin West	33,9	„ „ 1959
Sowjetsektor von Berlin	35,0	„ „ 1957
Sowjetische Besatzungszone	33,0	„ „ 1957
Frankreich	16,6	„ „ 1958
Großbritannien	11,7	„ „ 1958
Italien	6,7	„ „ 1958
Österreich	24,8	„ „ 1959
Wien allein	32,4	„ „ 1959
Japan	25,3	„ „ 1958
USA	10,2	„ „ 1958
Irland	2,6	„ „ 1957

Bedeutsame Aufschlüsse verspricht die Einbeziehung der Selbstmordversuche in die Statistische Erfassung. Sie liegt für Wien vor, wo Frauen bereits mehr Selbstmordversuche unternehmen als Männer. In Wien kamen im

Jahre	Selbstmorde auf 100 000 Einwohner	Selbstmord- Versuche	Selbstmord- Handlungen
1955	32,0	65,2	97,2
1956	29,4	68,0	97,4
1957	31,1	65,4	96,5
1958	29,8	71,8	101,6
1959	32,4	68,5	100,9

(Nach: H. Fuchs).

Der Selbstmord ist eine Tatsache, die keinem Land und keinem Volk fremd ist. Er fehlt weder bei den sogenannten „Naturvölkern“, denen gelegentlich romantische Idealisierung ein „paradiesisches Dasein“ zuschreiben möchte, noch bei den „zivilisierten“ Völkern. Ja, er scheint in seiner beängstigenden Häufigkeit geradezu eine Folge der europäischen Zivilisation zu sein, die ihr Virus-Gift überall dorthin mitgenommen hat, wo sie eingedrungen und zur führenden Lebensform geworden ist.

Als der Kommunismus in Rußland zur Herrschaft gelangte, waren seine Vertreter der stolzen Zuversicht, die kommunistische Lebensform würde sich in ganz kurzer Zeit als die der menschlichen Natur allein angepaßte und wahre Lebensform herausstellen. In diesem „Glauben“ schaffte man offiziell die Todesstrafe ab und beschränkte alle schweren Strafen auf das Höchstmaß von fünf Jahren, weil man erwartete, bis dahin würde sich die Einsicht in die Naturangepaßtheit der neuen Lebensform so durchgesetzt haben, daß es alsdann keine Verfehlungen mehr geben werde, die bestraft werden müßten. Die glühende Sehnsucht der Gläubigen des dialektischen Materialismus erwartete den baldigen Aufbruch des „neuen Paradieses“, in dem es natürlich auch keine Verzweiflung mehr geben könne, aus dem heraus Selbstmorde geschehen. Die Wirklichkeit aber sieht ganz anders aus, so anders, daß sie das Licht der Wahrheit scheut.

Das Zaren-Rußland dürfte wohl das europäische Land mit den wenigsten Selbstmorden gewesen sein. Nach Lejbowitsch² kamen im Vorkriegsrußland auf 100 000 Einwohner im Jahre 0,3 bis 0,4 Selbstmorde. Die letzten Angaben, die über die Selbstmorde in Sowjet-Rußland in der Literatur zu finden sind, beziehen sich auf die Jahre 1922 bis 1925. Für diese vier Jahre im Total hat eine Moskauer „Moralstatistik“ Selbstmordzahlen veröffentlicht, welche R. Heindl³ in Vergleich zu den entsprechenden Zahlen Preußens gesetzt hat. Dieser Vergleich zeigt den Einbruch des Selbstmordes in die junge Generation, während die Alten viel seltener Selbstmord begingen. Erschreckend ist die hohe Zahl der Kinderselbstmorde.

² J. Lejbowitsch, Zur Charakteristik der gegenwärtigen Selbstmorde in Sowjet-Rußland, in: Deutsche Zeitschr. f. d. Ges. Gerichtl. Medizin. 5. Bd. 1925 S. 165.

³ R. Heindl, Der Selbstmord in Sowjet-Rußland, in: Archiv für Kriminologie, 80. Bd. 1927 S. 252.

In Rußland begingen:

	Selbstmord als in Preußen,
5mal so viel Kinder (unter 15 Jahren)	
3 $\frac{1}{2}$ mal so viel Halbwüchsige (16 bis 19 Jahre)	„ „ „ „
4mal so viel 20- bis 24jährige	„ „ „ „
3mal so viel 25- bis 29jährige	„ „ „ „
1 $\frac{1}{2}$ mal so viel 30- bis 39jährige	„ „ „ „
ebensoviel 40- bis 49jährige	„ „ „ „
1 $\frac{1}{2}$ mal so viel 50- bis 59jährige	„ „ „ „
1 $\frac{1}{2}$ mal so viel 60jährige und ältere	„ „ „ „

Dazu bemerkt R. Heindl, daß zwar die Verteilung der russischen Bevölkerung auf die Altersklassen unbekannt ist; es ist aber ausgeschlossen, daß obige Tabelle sich ausschließlich aus einem größeren Reichtum Rußlands an Kindern und noch nicht 30jährigen erklärt. Die Unterschiede in den Selbstmordzahlen beider Länder sind zu enorm“.

Wir kennen nicht die Selbstmordziffern Sowjet-Rußlands und Rot-Chinas. Für die Mentalität der Oststaaten ist es charakteristisch, daß sie ihr statistisches Zahlenmaterial mehr und mehr zu verschleiern suchen. Die wenigen Tatsachen aber, die wir von den durch Sowjet-Rußland kontrollierten Staaten wissen, genügen, um sie als Länder einer stummen Verzweiflung bezeichnen zu können. Für die sowjetische Besatzungszone Deutschlands wird die Selbstmörderzahl auf 100 000 Einwohner für 1957 mit 33,0 angegeben. Vergleichen wir etwa diese Zahl mit der entsprechenden Zahl von 2,6 für Irland (1957), so müssen wir von einer horrenden Höhe der Selbstmordhäufigkeit sprechen. Nach den Angaben des „Statistischen Handbuches für die Republik Österreich“ (1960) sind die Selbstmordziffern in Ungarn in den letzten Jahren sehr in die Höhe gegangen: 1954 = 18, 1955 = 21, 1956 = 20, 1957 = 22, 1958 = 24. Die letzten Zahlen von Polen dagegen aus den Jahren 1954 (5) und 1955 (6) sind erstaunlich niedrig.

Während die Selbstmordziffern National-Chinas zu den niedrigsten der Welt zählen, geben die wenigen Tatsachen, die wir aus Rot-China wissen, einen erschütternden Einblick in die Auswirkungen der Persönlichkeitszerstörung durch die kommunistische Kollektiv-Hysterie. Man lese nur den Dokumentarbericht des flämischen Missionars Dries van Coillie, der die kommunistische Umerziehung durch „Gehirnwäsche“ selbst mehrere Jahre im Gefängnis über sich ergehen lassen mußte und seinem Bericht von den Erlebnissen „im Gefängnis unter Mao-Tse-tung“ die bezeichnende Überschrift „Der begeisterte Selbstmord“⁴ gegeben hat. Im Grunde ist Rot-China ein einziges großes Gefängnis, in dem die Gefängnis-Methoden des Terrors, der Bespitzelung und persönlichen Vergewaltigung, wenn auch in abgeschwächtem Maße, im ganzen Lande geübt werden.

Wie die kommunistische Umerziehung wirkt, dazu einige Sätze aus dem Bericht van Coillies. „Man lebt - und man leidet. Körperliche und moralische Leiden, die man nicht zählen und messen kann nach Maßen und Stunden und Tagen, aber Leiden, an denen man verendet — Leiden mit Unterbrechungen von Sekunden, über Stunden, Tage, Nächte, Wochen, Monate hin, und denen erst nach Jahren der so heiß begehrte Tod als willkommener Freund und rettender Engel das Ende durch Erlöschen bringt. Den Tod fürchtet man nicht, wohl aber das Leiden, das andauert und nicht enden will. Viele haben den Tod gesucht und sich an ihn geklammert aus Furcht, daß die Regierung ihn noch im letzten Augenblick verhindern werde. Sie begingen Selbstmord. Und die anderen beneideten sie um dieses ‚Glück‘. Aber es gab dazu keine Gelegenheit mehr. Alles, was zu Selbstmord führen könnte, wurde mit Strenge aus den Zellen entfernt: Messer, Schere, Bindfaden, Nägel, Blechbüchsen, Glas, Nadeln. Und jeder einzelne wurde streng bewacht“ (S. 46).

⁴ Dries van Coillie, *Der begeisterte Selbstmord. Im Gefängnis unter Mao-Tse-tung* o. J. (1960).

In dieser Lage war es allein die Gewissens-Bindung an den persönlichen Gott, welche vor der Befreundung mit dem Gedanken an den Selbstmord zurückhielt. „Ich wies jeden Gedanken an Selbstmord ab. Das durfte ich niemals wünschen oder wollen. Und ich dachte auch nicht daran. Obwohl die Mehrzahl der Gefangenen insgeheim daran dachte und danach trachtete, durch irgendeinen Spalt mittels Selbstmord zu entwischen, weil ja das Leben kein Leben mehr war, sondern ein langsamer Abbau von Geist und Körper, eine allmähliche Zersetzung. Von Zeit zu Zeit wurde in der gemeinschaftlichen Gewissenserforschung der Selbstmordgedanke durch scharfe Kritik und Analyse der Zellengenossen zergliedert und zertüftelt, und zwar aus den intimsten inneren Erlebnissen heraus. Mit schlecht verhehlter Auflehnung folgten sie dieser Aussprache, und sie hegten trotz allem eine kleine Hoffnung, bei Gelegenheit sich schnellstens allem zu entziehen.

Ein paar Zellen weiter war es einem Gefangenen gelungen, sich mit einer Gillette-Klinge die Halsschlagader zu öffnen. Diese Klinge war ihm zwischen zwei Blättern eines Buches zugeschmuggelt worden. Alle Gefangenen mußten ihn als Idioten verfluchen, der die gute Behandlung durch die Regierung mit feindlichem Widerstand und grober Undankbarkeit belohnte. Wenigstens nach außen hin, denn viele beneideten tiefinnerlich den Toten um sein Glück, befreit zu sein.

Ich verabscheute seinen Selbstmord, aber beneidete den Toten. Ich sah im Tod nicht mehr den grausigen Sensenmann, der Angst und Entsetzen einflößt, sondern den freundlichen Engel, der einen bei der Hand nimmt und sagt: ‚Komm, mein Junge, es ist nun genug . . . Komm mit in das Land voller Freude und Glück, wo beides kein Ende nimmt! — Ein Blitz durchzuckte den Himmel mit weißem Licht. ‚Gott, mein Gott, ich will es nicht tun, nie Selbstmord . . . Du allein bist Herr über Leben und Tod. Ich bitte dich, sende einen deiner Blitze in meine Zelle und rufe mich zu dir . . . Ich warte auf dich . . . Ich hoffe . . .‘ Einige Zeit später

schaute ich wieder auf das Zellenfenster. Da sah ich, daß das Unwetter abgezogen war. „Nicht mein Wille, sondern nur dein Wille soll geschehen!“ (S. 97 f).

„Der begeisterte Selbstmörder — Sinnbild des Volkes im kommunistischen China. Viele haben, getrieben durch Wahnsinn und Verzweiflung und müde aller Plackereien, müde von dem Elend ohne Ende, Schluß gemacht mit dem Leben. Es gab eine Zeit, da in Shanghai auf Regierungsbefehl alle Fenster mit Aussicht auf Straßen mit Drahtgeflecht gesichert werden mußten. Daß viele Bürger durch einen Sprung aus dem Fenster sich das Leben nahmen und dann zerschmettert auf Straßen und Fußwegen gefunden wurden, wirkte sehr störend auf die Einbildungskraft und das Unterbewußtsein der Menschen und hemmte die Propaganda“ (468).

Wenden wir uns nach diesem Ausblick in die kommunistische Welt den Völkern der freien Welt zu, so gilt nach Ausweis der Statistik Japan als das Land mit der größten Häufigkeit von Selbstmorden. Seit jeher spielte der Selbstmord in Japan eine gewisse Rolle, ist aber erst in diesem Jahrhundert zu einem beängstigenden Allgemein-Problem geworden. Im alten Japan gab es die Sitte des JUNSHI, d. h. den Freitod von Frauen und Gefolgsmännern, die ihrem Herrn, insbesondere ihrem Kaiser, in den Tod folgten. Diese Sitte wurde vor 2000 Jahren von einem Kaiser verboten; das Gefolge des toten Herrschers wurde durch Tonfiguren ersetzt. Vor 1400 Jahren wurde in Japan die chinesische Kultur eingeführt. An die Seite des alten Shintoismus trat der aus Indien stammende und nach China übergegangene Buddhismus, der eine Verbindung mit dem chinesischen Konfuzianismus eingegangen war. Staatsmänner jener Zeit scheinen den Buddhismus gefördert zu haben, um dem unerwünschten Sittenverfall Einhalt zu gebieten, denn der Shintoismus kennt weder Moralkodex noch geistige Bindung.

Jedoch wirkte sich mit der Zeit die pessimistische Grundidee des Buddhismus in einer eigentümlichen Weise aus. Im

japanischen Mittelalter einer feudalen Soldatenherrschaft setzte sich die Ansicht von der Erlaubtheit des Selbstmordes durch, den ein Soldat begehen dürfe, wenn er in Gefahr steht, von Feinden gefangen genommen zu werden.

Seit dieser Zeit wurde auch die Sitte des HARAKIRI geübt. Seine Tradition datiert vom mittelalterlichen Militarismus und hat seinen Ursprung in dem Willen von Adligen, der Demütigung der Gefangennahme durch den Feind zu entgehen. Es gab zwei Formen des Harakiri, ein freiwilliges und ein obligates Harakiri. Das obligate wurde 1868 abgeschafft. Das freiwillige Harakiri indes blieb bestehen. Ist es in letzter Zeit auch seltener geworden, so wurde seine Idee im zweiten Weltkrieg wieder belebt.

Eine weitere Form von Selbstmord, SHINJU genannt, ist für Japan charakteristisch. Es handelt sich um Selbstmord eines Liebespaares, dem die Familiengründung infolge von Krankheit oder Verbotes der Eltern verhindert zu sein scheint. Familienselbstmord, bei dem auch die Kinder mitgetötet werden, heißt OYAKO-SHINJU. Er „ist zur Zeit ebenfalls alltäglich“ (Tatai⁵). Es stellt schon keine Sensation mehr da, wenn das Wort SHINJU in den Tageszeitungen auftaucht, „obgleich wir“ — sagt ein japanischer Fachmann — „im Jahre 1950 wirklich bestürzt waren über ein versuchtes Gruppen-SHINJU, das von sechs als Krankenpflegerinnen in einem Spital arbeitenden Studentinnen begangen wurde. Dies schien ein außergewöhnlicher Fall von DOSEI-SHINJU (homosexueller Doppelselbstmord) zu sein“ (Tatai, ebenda).

Als Ursachen für die beunruhigende Entwicklung in Japan nennt Tatai⁶ soziale Desorganisation, gottlose Verbrechen und Verstädterung.

⁵ Kichinosuke Tatai, Die rezente Entwicklungstendenz der Selbstmorde in Japan (Private Übersetzung aus: Bull. Inst. Publ. Health. Sept. 1952 S. 6-16). - Diesem Aufsatz sind viele Angaben über japanische Verhältnisse entnommen.

⁶ Kichinosuke Tatai, A further study of suicides in Japan, in: Bull. Inst. Publ. Health 7 (1) 1958 S. 52-58.

Sind wir heute auch noch nicht in der Lage, eine ausreichende Analyse der diese Selbstmordhäufigkeit bedingenden Faktoren im einzelnen bieten zu können, so ist es indes sehr wohl bereits möglich, eine Reihe entscheidender Faktoren herauszustellen und damit aufzuzeigen, daß es im Fernen Osten die gleichen menschlichen Faktoren wie bei uns im Westen sind, welche diese Häufigkeit bedingen. Offensichtlich ist die menschliche Natur da und dort die gleiche.

Seit vielen Jahrzehnten ist Japan ein Land, das die Verbindung mit der eigenen geistigen Tradition verloren hat und dafür in den Ausstrahlungsbereich der europäischen Kultur und Zivilisation geraten ist. Im Zuge dieses geistigen Wandels ist heute das Interesse an östlicher Philosophie auf einige Universitätsprofessoren und Bonzen beschränkt, während die westliche Philosophie auf eine geistige Bereitschaft gestoßen ist, die weit über engere akademische Kreise hinausgeht. Westliche Philosophie gilt in Japan als Trumpf. Diesem Interesse entspricht eine enorme literarische Produktion. Nicht nur die namhaften großen Philosophen des Westens, sondern auch viele Erscheinungen zweiter Größe sind ins Japanische übersetzt. „Japan übertrifft“ — sagt ein in Japan dozierender europäischer Philosophieprofessor⁷ — „an Umfang der Übersetzungen ausländischer philosophischer Literatur die meisten der fortgeschrittensten Länder . . . Dieses philosophische Schrifttum stellt ohne Zweifel eine gewaltige Leistung dar.“ Zwar spiegeln sich in diesem Schrifttum alle europäischen Geistesströmungen wider; an der Spitze aber stehen die geistigen Modeerscheinungen, zu denen Existenzialismus und dialektischer Materialismus zu zählen sind. Der moderne Existenzialismus mit seiner pessimistischen Beurteilung der menschlichen Existenzlage spricht vor allem die Seele einer jungen Generation an, die sich ihrer Hilflosigkeit gegenüber den geistig-moralischen Problemen bewußt wird. Es sind weithin die gleichen Grunderfahrungen

⁷ Johannes Siemes S. J., Philosophie in Japan - Weg und Hindernis, in: Die Kath. Missionen H. 4 1960 S. 123.

gen, welche auch in Japan den Existenzialismus zu einer Modeströmung werden ließen. Die literarische Form, in die Sartre und Camus ihren nihilistischen Existenzialismus gekleidet haben, hat ihnen eine große Leserschaft zugeführt. Als Gegenspieler des Existenzialismus gewinnt der dialektische Materialismus immer mehr an Boden; sein Anspruch, zugleich realistisch und wissenschaftlich begründet zu sein, macht starken Eindruck. Das Gesetz der Dialektik, von dem er spricht, scheint das Geheimnis der Geschichte zu erhellen. Zugleich verspricht der dialektische Materialismus eine schönere Zukunft. Schon hat er viele Gebildete in seinen Bann geschlagen. Indes ist keine der großen führenden Weltanschauungen in der Lage, eine wirklich befriedigende Antwort auf die grundlegende Sinn-Frage des Lebens zu geben.

Hat es schon immer in Japan eine öffentlich anerkannte Form von Selbstmord gegeben, so waren es doch zunächst Fälle der Art, die man heute gelegentlich in der Literatur als „Bilanzselbstmord“ bezeichnet. Es handelt sich hierbei um den Selbstmord von Erwachsenen, meist von Gebildeten, die es in einer ausweglosen Lage als Gebot der Vernunft und Stunde ansehen, sich zu entleiben. Doch bleiben „Bilanzselbstmorde“ immer etwas recht Seltenes.

Zu Beginn des Jahrhunderts aber ist es in Japan zu Selbstmorden anderer Art gekommen. Junge Intellektuelle gerieten in den Zustand einer Verzweiflung ob eines weltanschaulichen Nihilismus und sahen den Selbstmord als seine unelichen Konsequenz an. Die große Enttäuschung des Suchens nach Wahrheit an Pessimismus und Nihilismus westlicher Philosophen führte zu einer Selbstmordwelle in der studierenden Jugend. Im Jahre 1908 stürzte sich am Wasserfalle Kegon ein Student in die Tiefe, der zuvor auf der geglätteten Rinde einer nahen Zypresse einen Abschiedsgruß eingeritzt, ein Bekenntnis ausgesprochen und seine Alters- und Standesgenossen aufgefordert hatte, ihm zu folgen. Auf Postkarten vervielfältigt wurde diese Auf-

forderung weit verbreitet, worauf ihm Hunderte von Studierenden in den Tod am gleichen Wasserfalle folgten^a.

Im Zuge der Amerikanisierung des japanischen Lebens ist — wie Siemes sagt — „das weltanschaulich-philosophische Interesse bei den Studenten zurückgegangen, und ein Großteil derselben strebt, aller höheren Interessen bar, nur nach materiellem Fortkommen und Vergnügen“ (Siemes 123). So war es unausbleiblich, daß beim modernen Japaner, der ein „geistig entwurzelter Mensch“ ist, da ihm „die traditionellen Werte, in denen die früheren Generationen den Sinn des Lebens fanden, erschüttert sind“ (Siemes), ohne daß er „im Wirrwarr der modernen Philosophie“ dafür einen Ersatz finden konnte, ähnliche Folgen zutage traten wie bei dem westlichen Menschen, der mehr und mehr die Halte in einer geistigen Tradition aufgegeben hat und dazu neigt, den wirtschaftlichen Erfolg als Ersatz-Götzen einzusetzen. Während im Westen trotz aller Emanzipierung ein Rumpf-Christentum in einem gewissen Sinne geistiges Bindeglied geblieben ist, verhält es sich in religiöser Hinsicht in Japan ganz anders. Grundverschiedene Religionen und religiöse Strömungen sind in das synkretistisch verwachsene Bild der religiösen Lage des heutigen Japans eingegangen. Dazu gehört der Buddhismus, zu dessen ausgesprochener Lehre von heute die Leugnung eines Überlebens des Todes durch eine individuelle menschliche Seele gehört.

Die Folge dieses Synkretismus ist, daß Religion als Lehre mit einem bestimmten Stand von Wahrheits-Sätzen und der Alternative einer persönlichen Entscheidung in Japan nicht nur keine Rolle spielt, sondern sogar verabscheut wird. Je nachdem, was man unter „Religion“ versteht, kann man sagen, Religion bedeute im Leben des Japaners nicht viel, bei den Gebildeten sogar gar nichts, wie man andererseits das Wachsen gewisser neuer „Religionen“ und den starken Besuch von Tempeln als Zeichen starker Religiosität auslegen kann.

^a Vgl. S. 45.

Japanische Religiosität ist weithin Sache eines gewissen „heiligen mystischen Gefühles“ (van Straelen), das irgendwelche Festlegung auf historische Tatsachen oder geistige Wahrheiten scheut. Im Sinne des Goethe-Wortes „Gefühl ist alles - Name ist Schall und Rauch“ wird ein Gefühl der Religiosität kultiviert, in deren Zentrum der Mensch, nicht mehr Gott steht. „Die Götter haben den Menschen zu dienen, nicht umgekehrt“ (van Straelen). Daran denkt der Durchschnittsjapaner nicht, daß Religion im eigentlichen Sinne persönlich verantwortliche Rückbindung an den geistig erkannten Seins-Grund ist, wie er auch nicht gelten lassen will, daß er in einer wahren Religion von einem weltjenseitigen Gott angesprochen und sittlich verpflichtet wird. „All dies erklärt die Leichtfertigkeit, um nicht zu sagen den Leichtsinns, mit dem die Japaner dem Heiligen gegenüber-treten“, sagt ein Kenner des japanischen Lebens^a.

Parallelen einer ästhetischen Gefühlshaltung der japanischen Jugend zum ästhetischen Pantheismus des Goetheschen „Werther“ sind unverkennbar. Wie sie hier zum „Werther-Fieber“ und zu einer Selbstmordepidemie geführt haben, so ist in Japan gegenwärtig offensichtlich etwas Ähnliches der Fall. Auch hier schlägt das Gefühl eines überhitzten Naturkultes um in die Enttäuschung an der Absurdheit des Lebens und in die Verzweiflung eines Pessimismus. Der schon wiederholt zitierte japanische Fachmann Tatai sagt: „Die Japaner erfreuen sich sehr an natürlicher Schönheit. Mitunter erfüllen sie das Leben im bemoosten Stein und Baum, das ganz ähnlich wie im menschlichen Leben pulst. Diese Idee hat höchstwahrscheinlich in der Naturschönheit des Landes ihren Ursprung, welches sich während eines Jahres entsprechend den vier Jahreszeiten in attraktiver Weise verändert. Dieser jahreszeitliche Wechsel der Landschaft ist lebendig und steht in enger Beziehung zu den Gefühlsregungen ihrer Bewohner. Durch diese Art der Verwandtschaft

^a H. van Straelen, Religion im heutigen Japan, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 44. Jg. 1960 S. 190.

mit der Natur hat das menschliche Leben relativ geringere Bedeutung im Leben der Gesamtumgebung. Diese besondere Geisteshaltung ist kombiniert mit der passiven Doktrin des Buddhismus und dem Inferioritätskomplex aus dem quasi-feudalen Familienleben . . . So wird eine Persönlichkeit aufgebaut, die letzten Endes für den Selbstmord empfänglich ist“ (Tatai, Die rezente Entwicklungstendenz usw.).

Dem Japaner war im letzten Kriege die Nation ein quasi-religiöses Idol, was einen typischen Ausdruck in den Zahlen der Selbstmordhäufigkeit fand. War vor dem Kriege die Selbstmordhäufigkeit sehr hoch, ereigneten sich überdies auch viele rohe Delikte, so wurde die auf abwegige Bahnen geratene Energie „während des Krieges erfolgreich in einen ungestümen Patriotismus verwandelt“ (Tatai). Nach Tatai hatte der japanische Militarismus seinen Zweck darin, durch eine harte, ja grausame Ausbildung die Soldaten zu einem Patriotismus anzuspornen, der zu letztem Einsatz fähig ist. „Die japanischen Soldaten wurden durch strenge Ausbildung während des Krieges sowohl tapfer wie grausam gemacht“ (Tatai).

Mit dem Aufleben und der Anspannung eines „Glaubens“ an das nationale Idol fielen während der Kriegsjahre die Selbstmordziffern in einer erstaunlichen Weise. Im Jahre 1937 begann eine Operation gegen China; von 22,2 Selbstmorden auf je 100 000 Einwohner im Jahre 1936 fiel die Rate auf 17,5 im Jahre 1939. Während des weiteren Krieges fiel die Rate kontinuierlich bis auf 12,4 im Jahre 1944. Die jährliche Abnahme in den acht Jahren Krieg betrug jährlich ziemlich genau je zehn Prozent, was selbst den Abfall der Selbstmordzahlen in Deutschland während des ersten Weltkrieges (prozentual) übertrifft (nach Tatai).

Wie immer, wenn Religiosität geistig-kritischer Zucht entgleitet, um sich rein im Gefühl auszuleben, ist es auch in Japan zu der für die Religionsgeschichte typischen Vermischung von Religion und Rausch gekommen¹⁰. In Nagano,

¹⁰ Vgl. hierzu: G. Siegmund, Rausch und Religion 1939 (SA aus: Religionswissenschaft und Missionswissenschaft 1939).

einem buddhistischen Zentrum, befindet sich gleich neben dem Haupttempel das Vergnügungsviertel. Der Fromme, der zuerst im Tempel seine Wallfahrt beendet, geht nachher ins Bordell des Vergnügungsviertels. Noch heute gibt es in Japan Tempel, „in denen männliche und weibliche Geschlechtsteile verehrt werden, die in Riesengröße in feierlicher Prozession herumgetragen und im Tempel als Weihgabe geopfert werden. Man kann Tempelfeste sehen, wo fast nackte Männer ein tragbares Heiligtum herumführen und sich dabei fast zum Delirium aufpeitschen“ (van Straelen 190 f).

Die unausbleibliche Folge der Vergeilung religiöser Antriebe in die Verirrungen der Gefühlsextreme ist ein Horror vor dem Absoluten; denn eine Entscheidung für eine absolute Wahrheit würde das Beschneiden der nach allen Seiten vergeilten Antriebe bedeuten. Bezeichnenderweise scheut der durchschnittliche Japaner vor einer Religion zurück, in der etwa Christus „die“ Wahrheit, „der“ Weg und „das“ Leben ist. „Die Japaner finden keinen Geschmack an dieser Absolutheit, und auch nicht am Absoluten im allgemeinen. Sie machen auch keinen klaren Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Reinheit und Unreinheit, Sünde und Tugend, wie wir Christen das tun. Man könnte fast sagen, für die Japaner gibt es ein Niemandsland, das zwischen zwei Absoluten liegt. Niemand hat absolut recht und niemand hat absolut unrecht . . . Dieser Widerwille gegenüber dem Absoluten wird auch wohl der Grund sein, weshalb man niemals eine klare Antwort auf Fragen bekommt“ (van Straelen 193). Ja, van Straelen spricht sogar von einem „wahren Abscheu“ des Japaners vor dem Absoluten. Darum bleiben religiöse Gespräche immer an der Oberfläche des „Interessanten“ und verschmähen die Tiefe der geistigen Wahrheit, angesichts deren eine persönliche Entscheidung unumgänglich wird. Japaner sind — sagt van Straelen weiter — „vollständig uninteressiert in bezug auf die Wahrheit ihrer Religion“ (194).

Die „Invasion des Gefühls in das Gebiet der Vernunft“ unterliegt auch in Japan dem Gesetz des dialektischen Ge-

fühlsumschlages. Das zum Idol erhobene Gefühlsleben pendelt zwischen zwei extremen Polen; jede Aufpeitschung zu einer Pseudo-Ekstase schlägt um in melancholische Gefühlsverdüsterung, die — sofern das Gefühl als einzige existenzielle Ebene gilt, in welcher der Mensch lebt — zur Verzweiflung ausarten muß. Unvermeidliche Gefühls-Enttäuschungen werden für einen derartig eingestellten Menschen zu einer Tragik, die er nicht überstehen kann. So war für Goethes Werther eine Liebes-Enttäuschung der Anlaß zu einer „Krankheit zum Tode“, die nach der Schilderung Goethes mit der Selbstzerstörung enden mußte. Die vielen Liebes-Selbstmorde, auch Selbstmorde von Liebespaaren in Japan, sind eine Erscheinung, die unfraglich in der „Werther-Krankheit“ der „Werther-Periode“ ihr Gegenstück haben. Steht Japan mit 25,3 Selbstmorden auf 100 000 Einwohner an der Spitze der Länder westlicher Zivilisation, so ist für die Jahrgänge zwischen 15 und 24 Jahren die Quote von 54,8 Selbstmorden zur Todesursache Nummer Eins für diese Altersstufe aufgerückt; erst nachher folgen Unfälle und Tuberkulose als Todesursache. Hierzu muß freilich bemerkt werden, daß die Selbstmordzahl für das gleiche Lebensalter auch in der deutschen Bundesrepublik sehr hoch ist. Für die 15- bis 25jährigen steht der Selbstmord als Todesursache an zweiter Stelle¹¹.

Van Straelen spricht von einer „fast unglaublichen Leichtfertigkeit, womit die Japaner Selbstmord begehen“. Er führt einige recht bezeichnende Berichte aus japanischen Zeitungen an, wie man sie dort regelmäßig antrifft. Sie seien hier wiedergegeben.

„Um 1.30 Uhr nachts wurde ein 14jähriger Junge von einem Polizisten auf der Straße aufgefunden. Er wurde sofort im Hospital behandelt, starb aber schon denselben Tag. Er hatte Rattengift zu sich genommen. Seine letzten Worte waren: ‚Ich möchte sterben, weil ich Kopfschmerzen habe.‘“

¹¹ Nach: Leonore Zumpfe, Selbstmordversuche von Kindern und Jugendlichen, in: Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie 9. Jg. Heft 6 1959 S. 223.

„Die Tochter eines Polizisten und ihr Liebhaber beendeten ihr Leben durch eine Dynamitsprengung in einem Hotelzimmer. Die zerstörten Glieder fand man mit einem blutübergossenen Papier, worauf zu lesen war: ‚Bitte, vollziehen Sie unsere Vermählung und unser Begräbnis zusammen in einer Zeremonie. Wir litten beide an Tuberkulose.‘“ Diese Krankheit hält der Japaner für einen ausreichenden Grund zum Selbstmord.

Unter der Überschrift „Die unnötigen und grundlosen Selbstmordversuche dieser Woche“ brachten japanische Zeitungen folgenden Bericht: „Ein 28jähriger Mann sprang in den Yodo-Fluß bei Osaka. Es war Mitternacht. Ein junges Mädchen, das mit ihm war, rannte schnell zur nächsten Polizeistation um Hilfe. Man suchte den ganzen Fluß entlang ohne Erfolg. Später fand man den Mann ganz durchnäßt und zitternd in seinem Hause. Auf die Frage, weshalb er ins Wasser gesprungen sei, antwortete er: ‚Ich glaubte, meine Geliebte würde mich zurückhalten. Sie tat es nicht und zeigte damit, daß sie mich nicht liebte. So bin ich dann wieder aus dem Wasser gekrochen, um nachzudenken.‘“

„Der 20jährige Kei Watanabe hatte Tokyo verlassen, um mit seiner Geliebten in einen Vulkan zu springen. Es regnete sehr, als sie an dem Fuß des Berges ankamen. Er hatte nur sehr, als sie an dem Fuß des Berges ankamen. Er hatte nur Geld mitgenommen für die Hinfahrt mit dem Bus für eine Person. Die Fahrkarte gab er dem Mädchen mit der Bitte, oben auf dem Berge zu warten, bis er nachgekommen sei. Er fing an, im Regen zu gehen. Der Regen aber kühlte sein Feuer für den Liebesmord. Er lief zu einer Bergpolizeistation und bat die Polizei, seine Geliebte zu verständigen.“

„Die 51jährige Frau Suzuki hängte sich in ihrem Hause auf. Der Mann und die Kinder erzählten der Polizei, daß die Verstorbene ganz versessen war auf das Pachinkospiel (Glücksautomat), wodurch sie viele Schulden auf sich geladen hatte. Die Polizei nahm diesen Grund sofort als genügend an, sich das Leben zu nehmen.“

Seit dem Selbstmord einer Manchu-Prinzessin mit ihrem Geliebten hat in den letzten Jahren die Zahl der Liebes-

selbstmorde außerordentlich zugenommen, so daß Zeitungsartikel sich veranlaßt sehen, gegen diese „Mode“ Stellung zu nehmen. Straelen führt als Beispiel folgenden Artikel an: „Ein Mittelschullehrer beging Selbstmord mit einer 14jährigen Schülerin in einer japanischen Herberge in Hamamatsu. Der Lehrer war nur 25 Jahre alt und wahrscheinlich unerfahren in der Behandlung seiner Emotionen. Als Erzieher fehlte ihm die erzieherische Verantwortung, daß er seine 14jährige Schülerin auf dem Wege zum Tode mit sich nahm. Doppelte Liebesmorde und Familienselbstmorde sind typisch für Japan. Im letzten Falle ziehen die Väter und Mütter, die den Willen zum Leben verloren haben, ihre eigenen Kinder mit in den Tod. In den Fällen von Liebeselbstmorden hingegen wirkt eine Partei nur mit am Selbstmord aus Sympathie mit jenem, der sterben will. In anderen Ländern gibt es kaum solche doppelte Liebeselbstmorde, und das ist doch wohl ein Zeichen, daß wir Japaner übertrieben sentimental sind. Seit dem doppelten Selbstmord auf dem Berge Amagi von Prinzessin Kakura Eisei und Takemichi Okubo ist die Zahl von jugendlichen Selbstmorden enorm gestiegen. Das ist eine Art geistiger Epidemie. Es hat wirklich einen Sinn, die Mode von Kleidung und Haartracht nachzuahmen, weil dies eine Änderung von Gefühlen hervorruft. Die Jugend aber soll sich hüten, ihr junges Leben wegzuworfen in der augenblicklichen Selbstmordmanie. Mode in der Kleidung ist sicher etwas Gutes, aber Mode im Selbstmord ist vielleicht weniger anzuraten¹².“

Typisch japanisch ist der Schluß des letztangeführten Zeitungsartikels: „Mode im Selbstmord ist vielleicht weniger anzuraten.“ Mit einem solchen knochenweichen „Vielleicht“-Rat ist keiner geistigen Modeepidemie beizukommen. Er ist viel eher als Bekundung der völligen Hilflosigkeit gegenüber der Frage des Selbstmordes zu werten.

Jeder Selbstmord geschieht aus einer Verzweiflung, sei es aus einer latenten Verzweiflung heraus, die bei einer affekti-

¹² Nach: H. v. Straelen, Religion im heutigen Japan S. 198 f.

ven Kurzschlußhandlung zutage tritt, sei es aus einer ausgesprochenen Verzweiflung eines bewußten Nihilismus. Insofern rührt jede Versuchung zum Selbstmord an die letzte und tiefste Frage, ob das Leben des Menschen einen unbedingten absoluten Sinn hat. Nur dann, wenn es solchen absoluten Sinn gibt und er dem Menschen ein unbedingtes Gebot auferlegt, ist jener Riegel gegeben, der das durch eine geistige Mode weit geöffnete Tor zum Selbstmord wieder zusperrt. Nur dadurch kann in dem Menschen jene Hoffnung auf das zu verwirklichende Ziel geweckt werden, die ihm verhilft, die schwersten Grenzsituationen durchzustehen, selbst wenn das Gefühl in zeitweiser Tonlosigkeit schweigt und das Ziel von trüben Wolken einer Gefühlsverdüstung verdeckt ist. Im Wissen darum, daß das Ziel trotz solcher Verdeckung noch vorhanden ist und die von ihm ausgehenden Imperative unverrückbar gelten, vermag der Mensch die Kraft aufzubringen, Gefühls-Depressionen durchzuhalten, bis sie abermals umschlagen und neue naturhafte Auftriebe zu weiterer Sinnverwirklichung des Lebens erfolgen. Nur in geistiger Besinnung werden die notwendigen Halte erfaßt, die es dem Menschen ermöglichen, die Prüfungen durch Depressionen zu bestehen und das einzig wahre Ziel des Menschen zu erreichen, das in seiner sittlich-geistigen Reife besteht. Shakespeares Wort gilt:

„Reif sein ist alles.“

Die große Not, die in der extremen Häufigkeit von Selbstmorden in allen Volksschichten zum Ausdruck kommt, zwingt die verantwortungsbewußten Gebildeten zu Überlegungen darüber, mit welchen Mitteln der Not gesteuert werden könnte. Anlässlich solcher Überlegungen gibt der Leiter des japanischen Gesundheitswesens Tatai an erster Stelle den Rat: „Die feudalistische Moral oder Literatur — geeignet, den Menschen in die Versuchung des Todes zu führen — sollte verworfen und soweit als möglich durch die Idee des Christentums ersetzt werden¹³.“

¹³ Tatai, A further study etc.

11. „Die Krankheit zum Tode“ (Kierkegaard)

In ihrer Sorge um den todkranken Bruder sandten seine Schwestern Martha und Maria an Jesus die Nachricht von der bedrohlich schweren Erkrankung des Lazarus. Als Jesus diese Nachricht empfing, sagte er vor seinen Aposteln: „Diese Krankheit ist nicht zum Tode“ (Jo 11,4), ein Wort, dessen Sinn den Jüngern erst aufgehen konnte, als Jesus den schon vier Tage im Grabe Liegenden zu neuem Leben heraufrief.

Wie wir an einigen Beispielen aufgezeigt haben, greift Goethe in seinem „Werther“ betont Bilder, Worte und Gleichnisse aus der Bibel, besonders dem Johannes-Evangelium, auf, um sie jedoch mit dem ganz anderen Gehalt einer gegensätzlichen Weltanschauung zu füllen. So auch hier. Spricht Jesus von einer Krankheit, die nicht zum Tode ist, so bildet das eigentliche Thema des „Werther“ eben die Darstellung einer Krankheit, die zum Tode ist. Seine Lebens-Philosophie gestattet es Goethe, den Krankheitsbegriff so zu weiten, daß er auch die Verzweiflung, welche in das folgerichtige Ende des Selbstmordes hineinführt, eine Krankheit nennen kann; sie ist ihm eine Lebens-Würgung, welcher der Mensch schließlich erliegen muß. Sie wird dargestellt als eine aus inneren Ursachen heraus erfolgende notwendige Entwicklung, die nicht aufgehalten werden kann. Das All-Leben der Gott-Natur hat bei Goethe die freie geistige Persönlichkeit des Menschen aufgesaugt. Das „Lebens-Geschehen“ entschuldigt den Menschen von jeder Schuld, die ihn persönlich treffen könnte.

Auf die Goethesche Auffassung einer „Krankheit zum Tode“ hat der dänische Denker Sören Kierkegaard in einer Schrift mit dem Titel „Die Krankheit zum Tode“, die 1849

in Kopenhagen erschien, eine Antwort erteilt. Zwar bezieht sich Kierkegaard nicht ausdrücklich auf Goethe, nennt auch Goethes „Werther“ nicht, jedoch setzt er sich an anderer Stelle mit Goethe auseinander, und auch für die Schrift „Die Krankheit zum Tode“ ist eine solche Absicht wahrscheinlich zu machen¹. Ob nun eine Absicht nachzuweisen ist oder nicht, sachlich gesehen stellt die Schrift Kierkegaards eine unüberhörbare Antwort auf Goethe dar, die in unverkennbarer Eindeutigkeit und Eindringlichkeit wieder in Ordnung rückt, was in der Wertherschen Weltanschauung ineinandergeschoben und mißdeutet war. Zugleich stellt sie einen Schlüssel dar, der das Selbstmord-Problem weit tiefer erschließt als der Goethesche „Werther“.

Verzweifelt sein können, ist eine lediglich menschliche Möglichkeit, die dem Tiere nicht offen steht. „Die Möglichkeit dieser Krankheit ist des Menschen Vorzug vor dem Tiere, und dieser Vorzug zeichnet ihn ganz anders aus als der aufrechte Gang, denn sie deutet auf die unendliche Aufgerichtetheit oder Erhabenheit hin, daß er Geist ist. Die Möglichkeit dieser Krankheit ist der Vorzug des Menschen vor dem Tier; auf diese Krankheit aufmerksam zu sein ist des Christen Vorzug vor dem natürlichen Menschen; von dieser Krankheit geheilt zu sein ist des Christen Seligkeit.“

Der Mensch ist Geist und seine Verzweiflung ist eine Krankheit im Geiste — mit diesen klar ausgerichteten Thesen beginnt Kierkegaard seine Darlegungen. Aber was ist Geist? Darauf antwortet Kierkegaard: Geist ist das Selbst.

¹ Goethes „Werther“ war auch ins Dänische übersetzt worden und hatte auch in Dänemark eine Selbstmordepidemie ausgelöst. Dagegen wandte sich u. a. ein 1779 geschriebenes Gedicht von Johannes Ewald „Warnung gegen den Selbstmord“. Sören Kierkegaard nannte es 1843 „ein herrliches Gedicht“ und zitiert in der Schrift „Die Krankheit zum Tode“ den Vers, in dem es heißt, daß ein Dolch keine Gedanken töten kann. Vgl. hierzu: Niels Thulstrup, Kommentar, in: S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode usw., herausgegeben von H. Diem und W. Rest 1956 S. 644 f.

² S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode S. 33 - Zahlen hinter den Zitaten geben Seitenzahl dieser Schrift an.

Wir wollen hier etwas genauer sagen: ein geistiges Selbst haben, denn auch das Tier besitzt ein Selbst, freilich ein sinnliches Selbst, das seiner selbst in sinnlicher Weise inne wird, doch so, daß sich das Tier nicht selbst auf sich zurückbeugen, noch zu sich in ein Verhältnis treten kann. Aber das eben macht die Eigenart des menschlichen Selbst aus: Sein Selbst steht in einem Verhältnis zu sich selbst; er vermag seiner selbst bewußt zu werden, sich auf sich selbst zurückzubeugen, sich zu verstehen, sich selbst in neue Verhältnisse zu setzen und selbstverantwortlich sein Leben zu führen.

Gelangt der Mensch zu einem geistigen Selbst-Bewußtsein, so ist in dieser Selbsterfassung einschlußweise die Erkenntnis mitenthaltend, daß er dieses Selbst-Sein nicht von sich her besitzt, daß sein Selbst vielmehr ein gesetztes Selbst ist. Denn ein Wesen, das sich zu sich selbst verhält, „muß sich entweder selbst gesetzt haben oder durch ein Anderes gesetzt sein“ (31). Des Menschen Selbst ist ein abgeleitetes, gesetztes Verhältnis, „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem Anderen verhält“ (32). Hätte des Menschen Selbst sich selbst gesetzt, so gäbe es nicht die Verzweiflung des Selbst, „es selbst sein zu wollen“. Alle Bemühung, durch sich selbst und einzig durch sich selbst die Verzweiflung beheben zu wollen, verstrickt den Menschen nur um so tiefer in die Verzweiflung, denn das Mißverhältnis der Verzweiflung besteht nicht in sich selbst, sondern ist zugleich ein Mißverhältnis zu jenem Dritten, durch das sich im Grunde der Mensch in seinem Eigenverhältnis gesetzt weiß. Darum wird die Verzweiflung nur dann überwunden, wenn der Mensch sein Selbst, wie es gesetzt ist, bejaht und das Selbst gründet „durchsichtig in der Macht, die es setzte“ (33). Eben das ist, wie Kierkegaard wiederholt betont, „die Formel für den Glauben . . . im Sich-Verhalten-zu-sich-Selbst, und im Selbst-sein-Wollen gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte“ (76)³.

³ Vgl. hierzu: Hans Martensen, Der Glaube als „Durchsichtigkeit“ bei Sören Kierkegaard, in: Catholica 14. Jg. S. 208-222.

Weil der Mensch eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit ist, kann das Selbst nicht durch sich selbst in Gleichgewicht und Ruhe kommen, „sondern nur dadurch, daß es, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu dem verhält, was das ganze Verhältnis gesetzt hat“ (32).

Nun aber gelingt die geistige Tat glaubender Rückbeziehung nur dem geistig seiner selbst voll bewußt gewordenen Menschen, der sich der in seinem Bewußt-Sein einschlußweise enthaltenen Beziehung zum Urgrund nicht verschließt, sondern sie anerkennt und bejaht. Die meisten Menschen lieben es, in dem Kellergeschoß ihres Wesens zu leben. Ihr Leben ist ganz beherrscht vom „Sinnlich-Seelischen“. Wenn die Verzauberung durch den Sinnesbetrug aufhört, wenn ihr Dasein zu wanken beginnt, wird die im Grunde bereits latente Verzweiflung manifest. In ihrer Geistlosigkeit vermögen solche Menschen nicht sich geistig durchsichtig auf Gott rückzubeziehen, vielmehr meinen sie, dunkel in etwas abstrakt Universellem (Staat, Nation u. dgl.) zu gründen. Statt sich durch eine Enttäuschung am Sinnlichen zu sich selbst führen zu lassen, um sich geistig zum Urgrund hin zu übersteigen, geraten im Sinnlichen lebende Menschen bei Enttäuschungen in den Zustand der Verzweiflung und sind über ihr Geschick verbittert. Das Leiden an der Verzweiflung kann so groß und elementar werden, daß der Mensch lieber versucht, sein Selbst zu annihilieren, als in dem Zustand des Zerrissenseins weiter leben zu wollen.

Als Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Ewigem und Zeitlichem, hat der Mensch seine Aufgabe darin, ein menschlich vollwertiges Selbst zu werden, was sich nur durch das Verhältnis zu Gott verwirklichen läßt.

Auch Goethe wußte im Grunde, daß der Mensch in seinem Wesen auf das Ewige, das Absolute, das Unendliche hin veranlagt ist. In seinen Reflexionen über „Werther“, die im dreizehnten Buch von „Dichtung und Wahrheit“ stehen, macht er die Bemerkung, es könne eigentlich nur eine einzige wahre „erste Liebe“ geben, jede Wiederholung

widerstrebt ihrem Wesen; denn sie meint etwas Absolutes und Unendliches.

Wenn ein im Unmittelbaren lebender Mensch an einer Liebe oder etwas anderem „verzweifelt“, so eben nur deshalb, weil er in einer falschen Idolbildung das Absolute draußen im Irdischen gesucht hatte. Er mußte davon enttäuscht und auf sich selbst zurückgeworfen werden, um das eigentlich Ewige in sich selbst zu entdecken. Irrigerweise hatte der Mensch draußen gesucht, was er nur in sich selbst zurückkehrend und über sich hinaussteigend finden kann.

Eine Steigerung der Verzweiflung und eine neue Form davon ist die innere Verschlossenheit, die wiederum überboten wird von dem Trotz, unbedingt in jeder Hinsicht das Selbst von sich aus haben zu wollen, die Gesetztheit des eigenen Selbst nicht wahr haben zu wollen, um früher als alle anderen Menschen nicht in dem bereits gesetzten Anfang, sondern „im Anfang“ schlechthin einsetzen zu wollen. Indes vermag der Trotz eines unbedingten Selbstbesitzes das eigene Selbst nur in abstrakter Möglichkeit von dem konkret gesetzten Selbst zu trennen, um ihm eine ebenso abstrakte Unendlichkeit verleihen zu wollen. „Und gerade dies will das Selbst verzweifelt sein, das Selbst von jedem Verhältnis zu der Macht losreißend, die es gesetzt hat, oder von der Vorstellung losreißend, daß es eine solche Macht gibt. Mit Hilfe dieser unendlichen Form will das Selbst verzweifelt über sich selbst verfügen oder sich selbst schaffen, sein Selbst zu diesem Selbst machen, das er sein will, bestimmen, was er in seinem konkreten Selbst mit haben will und was nicht“ (100). Will der Mensch in diesem Trotz absolut sein eigener Herr sein, so ist doch die unausbleibliche Folge, daß die Leugnung des ihm zur Verwaltung übertragenen Lebens ihm das Land nimmt, über das er herrschen könnte. Dieser absolute Herrscher wird ein König ohne Land, der eigentlich über nichts regiert und seine Erhabenheit nur in Luftschlössern genießen kann. Da er jeden Augenblick revoltiert, der Aufruhr permanent ist, verliert er den konkreten Boden unter den Füßen.

Ist die Verzweiflung eine „Krankheit im Geiste“, so versteht es Kierkegaard, eben die Eigenart dieser geistigen Krankheit von einer Vital-Krankheit abzuheben. Weil sie eine Krankheit im Geiste ist, gelten für sie nicht einfach — wie es Goethe wollte — die Kategorien der Vital-Krankheit, sondern neue, dem Geiste entsprechende Kategorien. Die Verzweiflung ist nicht etwas, was in der Menschennatur als solcher liegt, nichts, was ihm widerfährt, oder „etwas, woran er litte wie an einer Krankheit, die den Menschen befällt“ (34). Sie ist auch kein Natur-Prozeß, der nach naturhaften Kategorien abliefe. Eben weil Verzweiflung eine Krankheit des Geistes ist, kommt sie vom geistig verantwortlichen Selbst her. „Darin liegt die Verantwortung, unter der alle Verzweiflung steht und jeden Augenblick steht, den sie dauert, wieviel und wie sinnreich auch, sich selbst und andere täuschend, der Verzweifelte redet von seiner Verzweiflung wie von einem Unglück, durch eine Verwechslung wie in jenem erwähnten Anfall von Schwindel, mit welchem die Verzweiflung, wenn auch qualitativ verschieden, vieles gemeinsam hat, weil er unter der Bestimmung Seele das ist, was die Verzweiflung unter der Bestimmung Geist ist, und in Analogien zur Verzweiflung schwanger geht“ (35).

Nachdem einmal der Christ sich von Gott her angesprochen weiß, er sich sein Gründen in Gott nicht mehr verschleiern kann, besteht notwendig zwischen dem natürlichen vorchristlichen Menschen oder dem Heiden und dem Christen ein wesentlicher Unterschied. Der Christ soll „vor Gott“ sein und seine Lebens-Aufgabe erfüllen, was eine unendliche Ehrung von seiten Gottes bedeutet, der ihn zur Lebensgemeinschaft mit sich eingeladen hat. Sagt der Mensch dazu sein Ja, wird er sich als Geist durchsichtig und bezieht er sich im Glauben zurück auf seinen Urgrund, so überwindet er durch den beseligenden Glauben jeden Rest noch latenter Verzweiflung. Trennt er sich von neuem von Gott, so kann er niemals in die naive Unmittelbarkeit des Heiden zurückfallen.

Der Heide, der sich nicht vor Gott persönlich als Geist weiß, lebt in einer latenten Verzweiflung. Er mag dunkel tastend seinen Grund in etwas abstrakt Universellem suchen, meinen, sein Urgrund liege im Staat, der Polis, der Nation oder einer allgemeinen Menschheit. In der Dunkelheit über sein Selbst nimmt er die Gaben seiner Natur als Kräfte zum Wirken, ohne sich im tieferen Sinn darüber klar zu werden, woher er sie hat und wozu sie sind. Sein Selbst bleibt ihm ein unerklärtes Faktum, das er nicht vom Grunde her versteht. Mag er auch noch so intensiv ästhetisch sein Leben genießen, in seinem Grunde wühlt Verzweiflung, was jederzeit an Enttäuschungen manifest werden kann. „Eine jede solche Existenz ist doch Verzweiflung“ (72).

Eben daher, daß sich der Heide nicht vor Gott als Geist bewußt ist, kommt es, daß er „so merkwürdig leichtsinnig über den Selbstmord urteilte, ja, ihn anpries, während es doch für den Geist die schwerste Sünde ist, so aus dem Dasein auszubrechen, der Aufruhr gegen Gott. Dem Heiden fehlte die geistige Bestimmung des Selbst, darum urteilte er so über den Selbstmord; und das tat der gleiche Heide, der so sittlich streng über Diebstahl, Unzucht und dergleichen urteilte. Ihm fehlte der Gesichtspunkt für Selbstmord, ihm fehlte das Gottesverhältnis und das Selbst; rein heidnisch gedacht, ist Selbstmord das Indifferente, das jeder halten kann wie ihm beliebt, weil es niemanden etwas angeht. Sollte vom Standpunkt des Heidentums aus vor Selbstmord gewarnt werden, müßte es auf dem langen Umweg geschehen durch den Aufweis, daß man sein Pflichtverhältnis zu anderen Menschen breche. Die Pointe im Selbstmord, daß er gerade ein Verbrechen gegen Gott ist, entgeht dem Heiden völlig. Darum kann man nicht sagen, daß der Selbstmord selber Verzweiflung war, was ein gedankenloses Hysteron-Proteron wäre; man muß sagen, daß der Heide so über Selbstmord urteilte, wie er tat, das war Verzweiflung“ (72).

Zwischen Heidentum im strengeren Sinne und dem Neuheidentum im Christentum besteht ein qualitativer Unter-

schied, denn fehlte zwar dem alten Heidentum das volle Wissen von seinem geistigen Selbst, so war es doch auf dem Wege zum Geist, das neue Heidentum aber ist Abfall und darum Sünde.

Wird die Verzweiflung „Krankheit zum Tode“ genannt, so gilt es noch, die Bestimmung „zum Tode“ näher ins Auge zu fassen. Spricht man von einer gewöhnlichen Krankheit, sie sei eine Krankheit zum Tode, so meint man eben damit, daß die Krankheit ihren natürlichen Ausgang im Tode hat. In diesem Sinne jedoch ist Verzweiflung keine Krankheit zum Tode, daß sie einem natürlichen Ende zuführt. Im Gegenteil, „Tod“ ist hier wieder in einem neuen, geistigen Sinne gemeint. Der leibliche Tod ist ja für den Christen nicht das Letzte, sondern Übergang zum wahren Leben. Er ist nur ein schwaches Analogon zu dem zweiten Tode nach dem Tode. Denn dieser Tod ist kein Aufhören, sondern eine Verewigung der Qual. „Sollte ein Mensch aus Verzweiflung sterben, wie man an einer Krankheit stirbt, so müßte das Ewige in ihm, das Selbst, im gleichen Sinne sterben können, wie der Leib an der Krankheit stirbt. Das aber ist eine Unmöglichkeit; das Sterben der Verzweiflung setzt sich beständig in ein Leben um. Der Verzweifelte kann nicht sterben; ,sowenig wie der Dolch Gedanken töten kann‘, so wenig kann die Verzweiflung das Ewige, das Selbst, verzehren, das der Verzweiflung zugrunde liegt, deren Wurm nicht stirbt und deren Feuer nicht verlöscht. Dennoch ist die Verzweiflung geradezu eine Selbstauszehrung, aber eine ohnmächtige Selbstauszehrung, die nicht vermag, was sie selber will, sich selbst verzehren, sie ist eine Potenzierung oder das Gesetz für die Potenzierung. Dies ist das Aufreizende oder es ist der kalte Brand der Verzweiflung, das Nagende, dessen Bewegung beständig nach innen geht, tiefer und tiefer in die ohnmächtige Selbstauszehrung. Es ist so gar kein Trost für den Verzweifelten, daß die Verzweiflung ihn nicht verzehrt; es ist gerade das Gegenteil, dieser Trost ist gerade Qual, ist gerade, was das Nagen am Leben erhält und Leben im Nagen; denn eben darüber — nicht ver-

zweifelt — verzweifelt er aber: daß er sich nicht selbst verzehren kann, nicht von sich selber loskommen kann, nicht zu Nichts werden kann“ (38).

Das Wort „Selbst-Mord“ enthält also einen furchtbaren Wahn, eine Täuschung, die dem Verzweifelten nach seiner Verzweiflungstat in ihrer ganzen Furchtbarkeit aufgehen muß. Kein Mensch kann sich „selbst“ morden, auch wenn er seinen Leib tötet. Über sein eigentliches „Selbst“ aber besitzt er keine Verfügungsmacht.

NAMENREGISTER

- | | |
|------------------------|--|
| Adler 134 | Diogenes 15 |
| Alexander 22, 29 | Dobbelsstein 118 |
| Antiphon 28 | Dostojewskij 121, 156 |
| Aristoteles 13 ff., 28 | Dubitscher 39, 113 ff. |
| Arria 41 | |
| Attalus 19 | Eckermann 74 |
| Augustinus 26. 34 | Epikur 16 |
| | Euxistheus 12 |
| Baldus 101 f. | Ewald 200 |
| Barth 41 | |
| Bayreuther 102 f. | Feudell 121 |
| Benedetti 119 | Feuerbach 55, 152 |
| Bleuler 119 | Frankl 77 |
| Borch 120 | Freud 55, 76, 134, 152,
164 |
| Bouquet 163 | Fuchs 82, 108 |
| Brenner 165 | |
| Browe 156 | Gabriel 108 f. |
| Bruno Giordano 54 | Galen 21 |
| Brutus 35, 41 | Geiger 18 ff., 23 |
| Büchner 17 | George 160 |
| Burdhardt 25—28 | Goethe v. 39, 47—74, 75,
123, 191, 194, 199—202 |
| Camus 165—179, 189 | Gregor d. Gr. 30 |
| Cäsar 10 | Gruhle 87, 99, 107, 119 |
| Cato 10, 41 | |
| Chiron 23 | Hadrian 24 |
| Cicero 12 | Hartmann E. v. 45 |
| Coillie van 184 | Hebbel 48 |
| | Hegesias 15 f. |
| Demokrit 26 | Heidegger 168 |
| Dennemark 101 | Heindl 182 f. |
| Diem 201 | Heine 110 |
| Diodor 22 | |

Heraklit 13
Herder 56, 64
Herodot 28
Hesiod 12, 27
Heyn 100 f.
Hoche 9
Homer 11, 26, 52, 64 f.
Hudtwalcker 95
Hume 40 ff., 74
Husserl 142

Janssen 38
Jaspers 131 f., 139—143,
169, 175 f.
Jerusalem 47, 49
Jung C. G. 77, 134—137

Kälin 45, 190
Kaltwasser 11
Kant 42, 170
Kestner 49
Kierkegaard 32, 163, 168,
176 ff., 199—207
Kind 119
Klages 147 f., 150 ff.
Knüppeln 72
Kracauer 158
Krose 96, 98
Kruijt 104

Lactantius 31
Laubenthal 2
Lejbowitsch 182
Leonhard 48
Leß 73

Lissauer 159
Livius 22
Loewenberg 94
Löwenfeld 126
Lucian 20, 25
Lucretius T. C. 17
Luther 38, 93

Macpherson 52 f., 64
Marcellinus 19
Martensen 201
Marx 110, 152
Masaryk 97
Mielke 119
Milton 52
Montesquieu 42, 51
Morselli 96 f.
Morus 38

Nietzsche 45, 55, 62, 147,
150, 155 f., 168

Okasaki 113
Ortega y Gasset 170
Ossian 52, 64 f.

Parmenides 169
Pascal 174
Pastor v. 37
Perdikkas 22
Pfniger 52
Philolaus 12
Pomponazzi 37
Platon 12 ff.
Plinius 20, 41

Plutarch von Chaironeia
10 f., 22
Polybius 22
Porché 126
Porcia 41
Prinzhorn 143—164
Prümm 27, 29 f.
Ptolemäus 16
Pythagoras 12

Rasch 165
Rest 201
Ringel 95, 111 f., 115 f.,
119
Roesner 107
Rost 99, 104
Rousseau 42, 65
Russell 110

Sailer 74
Sarkisyanz 36
Sartre 189
Schaefer 55 f., 64 f.
Schleiermacher 13
Schöffler 51, 53 ff., 68
Schöllgen 118
Schönborn 48
Schopenhauer 9, 40—44,
155, 161, 171
Schöpf 31
Schwarz 103 f.

Seidel 132, 143—164, 173
Seneca 19 f.
Shakespeare 38 f., 197
Siebenthal 118
Sigmund 36, 57, 192
Siemes 188 ff.
Sombart 106
Sophokles 23, 27 f.
Spranger 60
Stobaeus 13, 28
Straelen van 191—196

Tacitus 23
Tarquinius 35
Tatai 187, 191 f., 197
Thomson 52
Thulstrup 201
Tolstoi 126—133, 135,
143, 151 f., 164

Ungern-Sternberg v. 78,
84, 89—92, 104—113

Wagner 77, 96, 105
Weber 92 f., 98, 161

Zeltner 48
Zenon 18
Zilboorg 117
Zumpe 194

denen der Selbstmord als weltweites Problem letztlich entspringt. Diese Wurzeln aber weisen in den dunklen Bereich der ungelösten Sinnfrage menschlicher Existenz und in das vielleicht noch dunklere Land der menschlichen Seele in ihrer Ganzheit."

Prof. Dr. Schasching - Innsbruck

„Muß es denn sein, daß ein kranker und leidender Mensch so ohne Hilfe ist, wie es ein österreichischer Dichter war, der selbst am Leben verzweifelnd in die Welt rief:
,So hört den Schrei! Ist denn Helfen so schwer, ist Liebe denn nur ein Wort? Sind denn ... alle Herzen verdorrt?'

In diesem Sinne ist die von Prof. D. Dr. Georg Sigmund erschienene Untersuchung über das Problem der Selbstmordhandlungen ‚Sein oder Nichtsein!‘ nicht nur ein Mahnruf an die Allgemeinheit, sondern auch die Einladung der Wissenschaft und da insbesondere der Neurologen, Psychiater, Psychologen, Soziologen und Seelsorger zu forschen und zu helfen."

Dr. Hans Fuchs

Präs. des Österr. Statist. Zentralamtes

PAULINUS-VERLAG TRIER