**Zeitschrift:** Divus Thomas
**Band:** 14 (1936)

**Artikel:** Der Skrupulant als philosophisches Problem
**Autor:** Thiel, Matthias
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-762251

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 19.08.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# Der Skrupulant als philosophisches Problem.

Von P. Matthias THIEL O. S. B., Rom (S. Anselmo).

---

Nicht wenige empfinden es als einen gewissen Mangel der scholastischen Psychologie, daß in ihr fast durchweg nur vom Allgemeinmenschlichen die Rede sei, und so wenig Rücksicht genommen werde auf die mannigfachen Verschiedenheiten im Seelenleben der einzelnen. Möge einer vielleicht auch imstande sein, den Weg von den gewöhnlichen Erfahrungstatsachen des Lebens zu den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten und Prinzipien mitzumachen, so fehlt es ihm doch vielfach an der Fähigkeit, nun diese allgemeinen Erkenntnisse für das Leben praktisch auszuwerten. Und man muß auch zugestehen, daß dieser Rückweg wirklich seine eigenen Schwierigkeiten und Gefahren hat. Denn die Tatsachen, die von jenen allgemeinen Gesetzmäßigkeiten und Prinzipien aus philosophisch erklärt sein wollen, sind nicht allein überaus zahlreich, sondern nicht selten scheinen sie auf den ersten Blick die Allgemeingültigkeit dieser Prinzipien und Gesetze sogar wieder zweifelhaft zu machen.

Das gilt besonders dann, wenn nicht allein Verschiedenheiten, sondern, wie bei den Skrupulanten, selbst offensichtliche Unregelmäßigkeiten zu Tage treten. Daher hat sich Gallus *Jud* in seiner Studie « Zur Psychologie der Skrupulanten »[1] kein leicht zu erreichendes Ziel gesetzt, indem er vom thomistisch-scholastischen Standpunkte aus (IV) in das so wenig einheitliche Seelenleben der Skrupulanten einzudringen sucht. Wir verdanken dieser Arbeit manche neue Erkenntnis. Sie gab uns auch die Anregung zu den folgenden Hinweisen, die weniger eine Kritik der wertvollen Untersuchungen Juds sein sollen, als vielmehr eine kleine Ergänzung liefern und, wo es uns notwendig schien, zu der einen und anderen Verbesserung den Anstoß

[1] Freiburg i. d. Schweiz (Universitätsbuchhandlung) 1935. VI-227 SS.

geben möchten. Deshalb schließen wir uns in der Anordnung der Gedanken nach Möglichkeit der seinigen an.

Jud teilt seine Untersuchung in zwei Teile. Im ersten stellt er mit fachmännischer Sachkenntnis die Symptome zusammen, die im Seelenleben der Skrupulanten beobachtet werden können. Er unterscheidet hier zwischen dreierlei Störungen : Die erste Art findet sich im Bereich des Erkennens, die zweite in der Affektivität und die dritte im Willensleben. Besonders das erste Kapitel über die Störungen im Erkenntnisleben scheint mir einen beachtenswerten Beitrag zum Verständnis der Skrupulanten zu liefern. Seite 9 bemerkt Jud, daß man Empfindung und Wahrnehmung nicht als selbständige Vorgänge getrennt einander gegenüberstellen dürfe. Das ist etwas zuviel gesagt. Ein Kind kann doch nicht gleich mit einer Wahrnehmung beginnen. Aber richtig ist nicht nur, daß es keine Wahrnehmung ohne vorausgehende oder begleitende Empfindung gibt, sondern auch, daß nach den ersten Empfindungen, mit denen das Erkenntnisleben eines Menschen überhaupt anfängt, kaum noch eine reine Empfindung vorkommt. Und wenn eine solche wirklich vorkommt, dann ist sie so schwach, daß sie für das weitere Leben der Seele keine merkliche Bedeutung hat. Ganz treffend macht Jud dann weiter auf die große Unvollkommenheit unserer Wahrnehmungen aufmerksam, die darin liegt, daß das in der Wahrnehmung auf Grund früherer Erfahrungen zu dem gegenwärtig wirklich Empfundenen Hinzugefügte niemals dieselbe Klarheit und Vollständigkeit hat wie der unmittelbare Gegenstand der Empfindung. Im Vergleich zu dem wirklich Empfundenen sind unsere sinnlichen Vorstellungen und Gedächtnisbilder nur mehr Ruinen, in denen an allen Ecken und Enden kleine oder größere Stücke abgebröckelt sind. Und da unsere Empfindungen schon nach wenigen Sekunden anfangen, in diesen Zustand des Zerfalles überzugehen (12), da zudem bei dieser Verwandlung leicht allerlei Umbildungen unterlaufen, ist unser ganzes sinnliches Erkennen, soweit es über die unmittelbare Empfindung hinausreicht, mit einer unvermeidlichen Mangelhaftigkeit behaftet, die schon den gesunden Menschen gegenüber seiner Phantasie und seinem Gedächtnis vorsichtig macht. Dem Skrupulanten aber wird sie förmlich zur Qual ; denn aus ihr entsteht dessen « typische Störung im Bereich der Wahrnehmung » : der sogenannte « Kontrollzwang » (7). « Unsere Patienten geben sich in ihren Kontrollschwierigkeiten mit den schwächeren Gebilden von Erinnerungsspuren nicht gerne zufrieden. Das damit verbundene, etwas matte Gefühl

des Irgendwie-erlebt-Habens genügt ihnen nicht » (13). Dadurch geraten sie gegenüber ihrer ganzen Vergangenheit in eine gewisse Unsicherheit ; denn es geht ihnen auf diese Weise jedes Kriterium für das verloren, was sie wirklich getan oder nicht getan haben. Diese Unsicherheit kann einen solchen Grad erreichen, daß der Skrupulant nicht einmal zur Ruhe kommt, nachdem er schon soundso oft nachgesehen hat. Denn sooft er das auch tut, die Erinnerung an das Empfundene wird niemals ganz lückenlos werden können. Nach Jud haben die Skrupulanten im kriteriologischen Sinne weder eine wirkliche Meinung, noch einen echten Zweifel, sondern einen « Meinungszweifel ». Sie haben keine wirkliche Meinung, weil sie es nicht wagen, sich mit einer bloßen Wahrscheinlichkeit zufriedenzugeben ; und sie haben keinen echten Zweifel, weil sie sich nicht bloß, wie der Zweifler, einer Zustimmung *enthalten*, sondern darüber hinaus Angst haben, es könnte das Gegenteil von dem, was sie wahrhaben möchten, wahr sein. Und zwar haben sie diese Angst *wesensmäßig* aus offensichtlich unzureichenden Gründen, z. B. nur weil es nicht « metaphysisch » sicher ist, ja geradezu ohne überhaupt einen Grund angeben zu können. Während es sodann für den Zweifler kein umgrenztes Gebiet gibt, man kann in der Metaphysik ebensogut zweifeln wie in der Ethik, reichen die Skrupel nur soweit, als eine Frage für das persönliche Leben des Skrupulanten irgendwelche Wichtigkeit zu haben scheint. Bei der Lösung anderer Fragen ist der Skrupulant von seinen Skrupeln kaum behindert, und deshalb kann er hier trotz seiner Skrupel ganz Hervorragendes leisten. Wie wenig überhaupt der spekulative Verstand von den Skrupeln in seiner Betätigung gehemmt wird, zeigt am besten die Dialektik, mit der die Skrupulanten zuweilen gerade im Zustand größter Verwirrung ihre Schwierigkeiten zu rechtfertigen suchen (30).

Das weist uns schon die Richtung, in der wir eine Lösung unseres Problems suchen müssen. Da zwischem dem spekulativen und dem praktischen Verstand kein sachlicher Unterschied besteht, können die Hemmungen der Skrupulanten nicht in der Substanz ihres Intellektes — Substanz in einem weiteren Sinne genommen — liegen, sondern müssen sie entweder im Willen oder in einem sinnlichen Seelenvermögen ihre Wurzel haben. Denn praktisch wird unser Verstand erst durch eine Beziehung zum Willen. Wieweit und in welcher Richtung aber der Wille den Verstand tatsächlich praktisch macht, hängt zu einem nicht geringen Teil von dem sinnlichen Strebevermögen eines Menschen ab. Jud unterscheidet zwischen Trieb und Wille. « Der

Trieb ist eine zur Sicherheit des Einzelwesens und der Arterhaltung biologisch und physiologisch fundierte Strebung. Ihr Ursprung liegt im Körperlichen, in außerbewußten Vorgängen » (59). « Selbstverständlich wirken Trieb und Wille nicht unabhängig voneinander. Denn allen Trieben wie auch allen Willensvorgängen liegt die gleiche Energiequelle zugrunde » (60). Bei der näheren Bestimmung dieses Verhältnisses zwischen Trieb und Wille, wie auch später bei der Frage nach dem Entstehen der Skrupulosität, hat Jud bewußt (vgl. S. 154) der mechanischen Erklärung Freuds einige Zugeständnisse gemacht, für die er aber bei dessen Anhängern kaum viel Dank und bei den Scholastikern noch weniger Anerkennung finden wird. Man kann überhaupt bezweifeln, ob zwischen Menschen mit verschiedener Lebensauffassung irgendeine Weggemeinschaft möglich ist. Dieselben können wohl von den gleichen Tatsachen ausgehen, aber in der philosophischen Deutung dieser Tatsachen werden sich ihre Wege notwendig schon gleich vom ersten Schritt an trennen. Als typisches Beispiel dafür können die so verschiedenen Erklärungsversuche des Waschzwanges gewisser Neurotiker in der Psychoanalyse und der Individualpsychologie dienen. Nach der ersten stammt der Waschzwang aus sexuellen Verfehlungen und Verdrängungen der Jugendzeit, nach der anderen offenbart sich in ihm der Wille zur Macht und Geltung, die hier darin gesucht werden soll, daß der Neurotiker als der reinlichste von allen angesehen werde. Mechanische und teleologische, idealistische und realistische Weltanschauung sind Ganzheiten, in denen jeder Satz durch seine Umgebung einen so besonderen Sinn erhält, daß er ohne diesen Zusammenhang nur noch stofflich derselbe bleibt. « Denken Sie sich », schreibt Schopenhauer in seiner « Einleitung in die Philosophie » [1], « ein erkennendes Wesen, das nie einen menschlichen Leib gesehen hätte, und dem nun die Glieder eines solchen Leibes einzeln und nacheinander vorgelegt werden ; könnte ein solches wohl eine richtige Vorstellung erhalten vom ganzen menschlichen Leibe, ja nur von irgend einem einzigen Gliede desselben ? Wie sollte es die Bedeutung und den Zweck der Hand verstehn, ohne sie am Arm, oder des Armes, ohne ihn an der Schulter gesehn zu haben ? usw. Grade so nun ist es mit der Philosophie. — Sie ist eine Erkenntnis vom eigentlichen Wesen dieser Welt, in der wir sind und die in uns ist ; eine Erkenntnis davon im Ganzen und Allgemeinen, deren Licht, wenn

[1] Reclam 9.

sie gefaßt ist, nachher auch alles Einzelne, das Jedem im Leben vorkommen mag, beleuchtet und ihm dessen innere Bedeutung aufschließt. Diese Erkenntnis läßt sich daher nicht zerstückeln und teilweise geben und empfangen ». Für Jud hat die kurze Wegstrecke, die er glaubte mit Freud gemeinsam gehen zu dürfen, die Folge gehabt, daß seine Darstellung des Verhältnisses zwischen Erkennen und Streben einerseits und zwischen freiem Willen und Triebleben anderseits weniger klar ist als die übrigen Teile seines Buches. Die Bilder von den « Schaltstellen », der « Energiequelle », dem « Energiestrom » und der « Kraftrichtung » verdunkeln die Natur der geistigen Willenskraft eher, als daß sie dieselbe verständlich machen (60). Wir gehen deshalb im folgenden einen anderen Weg als Jud.

Um das Willensleben der Skrupulanten recht zu verstehen, erscheint uns notwendig, besonders auf zwei Dinge zu achten : nämlich auf die dem menschlichen Willen überhaupt gestellte Aufgabe und auf seine *mittelbare* Abhängigkeit vom Körper. Die Aufgabe des menschlichen Willens ist eine doppelte. Der erste Teil derselben liegt im Intellekt und der zweite im Bereich des Sinnlichen. Man sagt zwar mit Recht, der Wille *folge* dem Verstande, aber das gilt ohne Einschränkung nur für die simplex apprehensio oder einfache Wesenserfassung der Dinge und die evidenten Urteile. Bei allen übrigen Akten setzt auch der Verstand schon einen Willensakt voraus. Also vor allem bei jedem Glaubensakt, sodann bei jedem Befehl und überhaupt bei jeder Anordnung, betreffe sie das eigene Innenleben oder ein äußeres Geschehen, endlich bei jeder Zustimmung zu einer Wahrheit, an der sich noch irgendetwas bezweifeln läßt. Bei diesem Eingreifen des Willens sind zwei Dinge von entscheidender Bedeutung : einmal, daß der Wille auch das Wahre nur sub ratione boni erfaßt, das heißt insofern es ein Gut ist. Sodann, daß für das Begehren des Willens nicht etwa bloß in Betracht kommt, ob das vom Verstand Erkannte für diesen ein Gut ist, vielmehr bringt der Wille jede Wahrheit sofort zum *ganzen* Menschen in Beziehung. Daher wird es ihm um so leichter, den Verstand zur Anerkennung einer Wahrheit zu bewegen, je angenehmer diese Wahrheit der ganzen Natur eines Menschen ist. Aristoteles definiert das Angenehme als das, was der Natur entspricht.[1] Je nachdem also die Natur eines Menschen besonders veranlagt ist,

[1] Rhet. I c. 11, Did. I 335, 6 : Ἀνάγκη οὖν ἡδὺ εἶναι τό τε εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἰέναι ὡς ἐπὶ τὸ πολύ.

hat er auch seine besonderen Schwierigkeiten, gewisse Wahrheiten anzuerkennen. Was der eine mit Freuden bejaht, ist einem anderen vielleicht in der Seele so zuwider, daß er am liebsten nichts davon wissen möchte. Gleichwohl müssen auch solche unangenehme Wahrheiten von uns anerkannt werden. Denn, wie der hl. Thomas gleich im ersten Kapitel seiner philosophischen Summe bemerkt [1], ist die Wahrheit das Endziel des ganzen Universums. Von dieser allgemeinen Hinordnung auf die Wahrheit ist der Mensch so wenig ausgenommen, daß sie ihm vielmehr noch die besondere Pflicht auferlegt, selbstwollend an ihrer Verwirklichung mitzuarbeiten. Daher hat auch sein freier Wille, obwohl dessen eigentümlicher Gegenstand das Gute ist, doch keine andere Aufgabe, als die, sich und alle übrigen Seelenkräfte, soweit dieselben seiner Herrschaft unterstellt sind, restlos auf die Wahrheit als Endziel hinzuordnen. Nicht jeder von uns muß jede Wahrheit erkennen, aber jeder von uns muß zum mindesten selbst ganz wahr werden ; und dazu ist unbedingt notwendig, daß er eine große Anzahl von Wahrheiten auch erkennt. Welche Wahrheiten aber dem einzelnen zu seinem persönlichen Wahrwerden unentbehrlich sind, hängt nicht von seinen individuellen Neigungen ab, im Gegenteil, das sind vielfach gerade solche Wahrheiten, gegen die er eine natürliche Abneigung verspürt. Jud spricht Seite 62 von einem « instinktiven Wollen », « bei dem unter den Motiven die Gefühlswerte dominieren, die Energiequelle durch die Temperamentseinflüsse verstärkt ist und intellektuelle Motive vorzugsweise unanschaulich gegeben sind ». [2] Wie er selbst erklärend beifügt, sind unter diesen nicht anschaulich gegebenen intellektuellen Motiven solche nicht klar erkannte Beweggründe gemeint, die man in der Sprache Pascals als raisons du cœur bezeichnet. In Wirklichkeit handelt es sich hier nicht um eigentliche Beweggründe, sondern um bestimmte Veranlagungen und Neigungen, durch die dem Menschen schon von Natur aus die Zustimmung zu der einen Wahrheit leichter gemacht ist als zu einer anderen. Auch der hl. Thomas kennt ein instinktives Wollen, aber er versteht darunter nur jenes Wollen, das einem Befehl des Verstandes

[1] « Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus ... Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi ».

[2] Zitat aus *A. Boestroem*, Störungen des Wollens.

vorangeht.[1] Statt raisons du cœur würde er gewiß den Ausdruck « quaedam connaturalitas » gebrauchen.[2] Denn es gibt auch angeborene Neigungen zu gewissen Wahrheiten.[3] Im sittlichen Leben unterscheidet man zwischen Naturell und Tugend.[4] Wer sich ganz von seinem Naturell leiten läßt, wird es niemals zu einer wahren Tugend bringen. Ebensowenig darf der Mensch im Bereich der Wahrheitserkenntnis uneingeschränkt seinen Neigungen nachgeben. Für die praktische wie für die spekulative Ordnung leuchten dem Menschen allgemein gültige Prinzipien, nach denen er mit Hilfe seines freien Willens sein Leben gestalten muß.[5] Und nur in dem Umfang, in dem der einzelne diese Prinzipien auf sein persönliches Leben anwendet, erhebt er sich über seine subjektiven Neigungen, wird er auch sich selbst gegenüber objektiv und vollends wahr. Wie das näherhin zu geschehen hat, können wir hier nicht weiter ausführen. Wir müßten sonst die ganze Logik und Ethik entwickeln. Es ist auch nicht erforderlich. Dafür ist zur Lösung unseres Problems um so notwendiger, zu berücksichtigen, daß der Wille zur Erfüllung seiner nicht leichten Aufgabe einer Kraft bedarf, und daß das Ausmaß dieser Kraft wenigstens mittelbar vom Körper abhängt. Denn ist sie auch, wie der Wille selbst, in sich rein geistiger Natur, so hat sie doch mit dem Willen und durch ihn einen Geist zum Subjekt, der zugleich die substantiale Form eines Körpers ist. Jud gebraucht wiederholt das

[1] S. Th. I-II q. 17 a. 5 ad 3 : « Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae aut superioris causae ».

[2] S. Th. II-II q. 45 a. 2 : « Rectitudo autem judicii potest contingere dupliciter : uno modo secundum perfectum usum rationis ; alio modo propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus jam est judicandum ; sicut de his quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte judicat ille qui didicit scientiam moralem ; sed per quandam connaturalitatem ad ipsam recte judicat de eis ille qui habet habitum castitatis ».

[3] In 1 Phys. lect. 10 schreibt der Aquinate : « Sicut res cognitione carentes moventur ad suos fines absque ratione, ita interdum intellectus hominis quadam naturali inclinatione tendit in veritatem, licet rationem non percipiat ». An dieser Stelle ist eine allen Menschen gemeinsame Neigung gemeint ; wir führen die Stelle nichtsdestoweniger an, weil sie zeigt, daß auch in der Philosophie des doctor communis nicht jede Priorität des Emotionalen gegenüber dem Rationalen ausgeschlossen ist. Vgl. S. Th. q. 1 a. 6 ad 3 ; und *Yves Simon*, Critique de la connaissance morale, in : Questions disputées sous la direction de Charles Journet et Jacques Maritain. Paris 1934, 39 ff.

[4] Vgl. *K. Schmid*, Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften. Engelberg 1925, 243 ff.

[5] De veritate, q. 3 a. 3 ad 3 in oppos. : « Est commune practicae et speculativae scientiae quod sit per principia et causas ».

scholastische Prinzip « Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur ». Dieses Prinzip gilt schon gleich für die Einerschaffung der Seele in den von den Eltern zubereiteten Stoff. Die Folge dieser mittelbaren Abhängigkeit des Willens vom Körper ist, daß auch das Ausmaß der ihm zur Verfügung stehenden geistigen Kraft nicht bei allen Menschen das gleiche ist, sondern denselben Gesetzen der Vereinzelung unterliegt wie die ganze Seele.

Hinsichtlich der Skrupulanten drängt sich einem hier sofort die Frage auf, ob deren Schwierigkeiten vielleicht auf ein angeborenes Mißverhältnis zwischen Verstandesschärfe und Willenskraft zurückzuführen sei. Denn, wie schon bemerkt, wird ja der Verstand erst durch den Willen praktisch, folglich auch erst durch seine Beziehung zum Willen skrupulös. Allein der Wille ist nicht weniger als der Verstand eine Eigentümlichkeit der menschlichen Seele als Geistseele, und hat deswegen gleich dem Verstande in dem metaphysischen Wesen dieser Geistseele seine Wurzel. « Das metaphysische Wesen ist die Wurzel aller metaphysischen und physischen Eigentümlichkeiten, die dem Dinge zukommen », sagt Gredt mit Recht in seinem Buche « Die aristotelisch-thomistische Philosophie ». [1] Gibt man das zu, und bedenkt man ferner, daß Verstand und Wille nicht bloß nebeneinander in der Seele wurzeln, sondern daß der Wille dem Verstande *formal*ursächlich folgt, dann muß es einem unmöglich erscheinen, daß Verstand und Wille eine solche Disharmonie aufweisen, wie sie in einem Menschen mit einem überragenden Verstand und einem minderwertigen Willen offenbar vorläge. Zwischen den sinnlichen Seelenvermögen, die wesentlich an körperliche Organe gebunden sind, können derlei Ungleichheiten aus ihrer Abhängigkeit vom Körper leicht verstanden werden, aber bei den anorganischen Vermögen fehlt jeder Erklärungsgrund. Dazu kommt, daß, wie Jud Seite 167 bemerkt, die wenigsten Patienten « Universalskrupulanten » sind. Ein Geist, der nicht zugleich die substantiale Form eines Körpers ist, schließt eine solche Unausgeglichenheit der Willensvollkommenheit in den verschiedenen Lebensbezirken gänzlich aus.

Daß die Schwierigkeiten des Willens bei der Erfüllung seiner großen Aufgabe ihre letzte Wurzel wirklich nicht in einer gewissen Minderwertigkeit dieses Strebevermögens gegenüber dem Verstande haben, beweist am offensichtlichsten die Angst, in der bei den Skrupu-

[1] Freiburg i. Br. 1935, I 79.

lanten der *nächste* Grund aller inneren Hemmungen gelegen ist. Diese Angst ist nur möglich in einem aus Körper und Geist gebildeten Wesen. Denn sie ist beim Menschen weder etwas rein Geistiges noch etwas rein Sinnliches, sondern ein Vorgang im *sinnlichen* Begehrungsvermögen, sofern dieses auch von einem durch den Verstand wahrgenommenen Übel bewegt werden kann. Jedes sinnliche Streben setzt ebensosehr ein sinnliches Erkennen voraus, wie jedes geistige Begehren ein geistiges Erkennen. Daß aber trotzdem unser sinnliches Strebevermögen auch auf ein geistiges Gut gerichtet sein und ein geistiges Übel fliehen kann, findet seine Erklärung darin, daß wir Menschen uns alles, was der Verstand erkennt, zugleich sinnlich konkret vorstellen müssen, und wäre es auch nur das Wortbild davon. Von den mannigfachen Inhalten unseres Denkens berücksichtigen wir hier einzig die geistigen Güter und Übel. Beide werden entweder von der Phantasie oder dem sinnlichen Gedächtnis oder vom sinnlichen Schätzungsvermögen vorgestellt und dadurch aus einem Gegenstand des Willens auch zum Gegenstand des sinnlichen Begehrungsvermögens gemacht. Jedoch muß man hier zwei Weisen sinnlicher Vorstellung geistiger Güter und Übel wohl auseinanderhalten. Bei der einen ist für die Unterscheidung zwischen gut und schlecht lediglich der Umstand ausschlaggebend, daß das Vorgestellte den Sinnen angenehm oder unangenehm erscheint. Auf diese Weise stellt die Phantasie z. B. den Himmel oder die Hölle vor, und erneuert das sinnliche Gedächtnis den Genuß einer schönen Aussicht. Phantasie und sinnliches Gedächtnis können ausschließlich auf diese Weise vorstellen, weil sie nur das wiedergeben, was von den äußeren Sinnen zum mindesten inhaltlich einmal empfunden worden ist. Sie unterscheiden sich bloß dadurch, daß die Phantasie früher Empfundenes nicht wie das sinnliche Gedächtnis *als früher Empfundenes* vorstellt, sondern so, daß es die Gegenstände der äußeren Sinne oft auf die sonderbarste Weise in Teile zerlegt und ebenso sonderbar wieder zusammensetzt. Auf die zweite Weise werden die geistigen Güter und Übel vom sinnlichen Schätzungsvermögen vorgestellt. Dieses erhält zwar auch seine Erkenntnisbilder durch Vermittlung der äußeren Sinne, trotzdem hat es etwas zum Objekt, was von den äußeren Sinnen in keiner Weise empfunden wird. Denn es stellt die Dinge vor nach dem Nutzen oder Schaden, den sie dem ganzen Individuum und dessen Art bringen können. Denn das Ganze eines Organismus ist mehr als einfach die Summe seiner Organe, und deshalb ist für das Wohl und Wehe des

Ganzen nicht allein der Umstand maßgebend, daß etwas den Sinnen gefällt oder mißfällt. Aus diesem Grund muß es schon im Tier ein doppeltes Begehrungsvermögen geben. Das erste, von den Scholastikern appetitus concupiscibilis genannt, folgt der Phantasie und dem sinnlichen Gedächtnis und hat das von diesen beiden inneren Sinnen Vorgestellte nur soweit zum Gegenstand, als die äußeren Sinne dasselbe mit einer gewissen Lust oder Unlust empfinden können. Das andere, der appetitus irascibilis, folgt dem sinnlichen Schätzungsvermögen und geht auf das von diesem für das ganze Individuum oder sogar darüber hinaus für die Erhaltung der Art als gut Vorgestellte. [1] In dem ersten dieser beiden sinnlichen Begehrungsvermögen unterscheiden die Scholastiker sechs und im zweiten fünf Arten möglicher Gemütsbewegungen, von denen jede wieder auf Grund nebensächlicher Umstände weitere Unterschiede zuläßt. Wir nennen nicht einmal ihre Namen, weil sie in jedem Lehrbuch der scholastischen Philosophie leicht gefunden werden können. Die Angst, die hier einzig in Frage kommt, ist eine Gemütsbewegung des dem sinnlichen Schätzungsvermögen folgenden appetitus irascibilis. Denn Angst kann einer nur soweit haben, als ihm die *Sicherheit* fehlt, ob etwas zur Erlangung eines Gutes oder zur Abwehr eines Übels nützlich ist. Sobald nämlich einer eines Gutes sicher ist oder ein Übel unabwendbar kommen sieht, erfüllt ihn im ersten Falle Zuversicht und Hoffnung, und erfaßt ihn im anderen Falle notwendig Verzweiflung. Bezüglich der Güte dessen, was von den äußeren Sinnen schon einmal mit Lust oder Unlust empfunden worden ist, gibt es aber kaum noch eine Unsicherheit. Um so unsicherer ist dafür das Zeugnis des sinnlichen Schätzungsvermögens. Ist doch von allen Sinnen keiner in seiner Beurteilung der Dinge so individuell wie dieses. « Wie rätselhaft », schreibt Mausbach in seinem Buche « Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin » [2] über das Erkennen des sinnlichen Schätzungsvermögens, « ist oft die plötzliche Entstehung eines Urteils über Personen, die wir zum ersten Male sehen und nach den Zügen, dem Blick usw. für vertrauenswürdig oder unheimlich erklären; wie rein individuell, logisch grundlos ist die Wertschätzung des Liebenden, — ich meine nicht nur die ‚Blindheit', die auf die Liebe *folgt*, sondern auch der entscheidende Blick, der sie entzündet! » Nach Mausbach reicht der

[1] Vgl. De veritate, q. 25 a. 2.
[2] Freiburg i. Br. 1920 [3], 36.

Einfluß des sinnlichen Schätzungsvermögens bis hinauf in unsere geistigsten Tätigkeiten. Und was insbesondere die Skrupulanten betrifft, so glaubt Mausbach, daß deren unkluge Beängstigungen gerade mit dem sinnlichen Schätzungsvermögen oder, wie er es nennt, der sinnlichen Urteilskraft zusammenhängen müssen.

Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß jede Angst wesentlich die Liebe zu einem Gute voraussetzt, sei es daß dieses Gut schon besessen wird oder daß es noch Gegenstand des bloßen Verlangens ist. Daher muß man bei der Angst wohl unterscheiden zwischen dem, was sie bewirkt, und dem, um dessentwillen einer sich ängstigt. Die *Wirk*ursachen der Angst brauchen unter sich nicht zusammenzuhängen. Wohl aber stehen die Güter, um die es geht, innerlich zueinander in Beziehung. Sie bilden zusammen das Sein, das der Begehrende nicht nur bewahren, sondern nach Möglichkeit noch weiter vervollkommnen möchte.

Form und Grad der Angst hängen weniger von ihrem wirkursächlichen Erreger ab als vielmehr erstens von der Empfänglichkeit eines Menschen für bestimmte Eindrücke [1], zweitens von dem Gute, um dessen Besitz und Erlangung jemand sich ängstigt, und drittens vom Grad der Unsicherheit, mit der das Streben nach diesem Gut verbunden ist. Welche Bedeutung der Empfänglichkeit beim Entstehen der Angst zukommt, ist leicht zu erkennen aus der Natur der Gemütsbewegung überhaupt. Die Gemütsbewegung wird im gewöhnlichen Sprachgebrauch kaum von der Leidenschaft unterschieden. Selbst der hl. Thomas hat noch keinen eigenen Ausdruck für sie. Bei ihm finden wir Gemütsbewegung und Leidenschaft zusammengefaßt unter dem Gattungsbegriff passio animalis. [2] Daher gilt alles, was er von der Leidenschaft sagt, in gleicher Weise von der Gemütsbewegung.

[1] S. Th. I-II q. 22 a. 3 ad 2 : « Magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis : quia, quae sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam a parvis activis ».

[2] De veritate, q. 26 a. 2 : « Dupliciter ergo passio corporis attribuitur animae per accidens. Uno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma ; et haec est quaedam passio *corporalis :* sicut cum laeditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima, et sic per accidens ipsa anima patitur, quae secundum suum esse corpori unitur. Alio modo ita quod incipiat ab anima, in quantum est corporis motor, et terminetur in corpus ; et haec dicitur passio *animalis ;* sicut patet in ira et *timore*, et huiusmodi ; nam huiusmodi per apprehensionem et appetitum animae peraguntur, ad quae sequitur corporis transmutatio ».

Für unsere Frage ist davon nur wichtig, daß er ihr Wesen ähnlich wie das der Körper mit Hilfe der aristotelischen Unterscheidung zwischen Stoff und Form zu bestimmen sucht. So schreibt er beispielsweise in seiner theologischen Summe : « Bei den Leidenschaften des sinnlichen Begehrungsvermögens muß man etwas gleichsam Stoffliches, nämlich die körperliche Veränderung, und etwas gleichsam Formgebendes, nämlich etwas auf seiten des Begehrungsvermögens selbst, in Betracht ziehen. Beim Zorn z. B. ist das Stoffliche das Aufwallen des Blutes zum Herzen oder etwas derartiges ; das Formgebende ist das Streben nach Rache ». [1] Mit dieser Erklärung der Leidenschaften scheint zunächst wenig gedient zu sein. Gleichwohl könnte deren Wesen philosophisch nicht besser ausgedrückt werden. Denn zu jeder Leidenschaft gehören wirklich die zwei Stücke, daß sie erstens ein Vorgang im sinnlichen Begehrungsvermögen ist, und zweitens nicht bloß, wie die Sinneswahrnehmungen, wesentlich die Veränderung eines einzelnen Organs voraussetzt und von dieser beständig begleitet wird, sondern auch selbst wieder der Grund für eine weitere, über das Organ des Begehrungsvermögens hinausgehende, ja mehr oder weniger den gesamten Organismus aus dem Gleichgewicht bringende Störung bedeutet. Und zwar hat diese Störung immer eine bestimmte Form, bei der Freude z. B. eine andere als bei der Traurigkeit, bei der Angst nicht die gleiche wie bei der Hoffnung. Ob der hl. Thomas die körperliche Veränderung beim Zorn richtig angegeben hat oder ob sie in etwas anderem liegt, als in einem Aufwallen des Blutes zum Herzen, ändert nichts an der Tatsache, daß wir es bei den Leidenschaften wirklich mit einer Zusammensetzung aus zwei Bestandteilen zu tun haben, die dem Verhältnis zwischen Stoff und Form in den Körpern sehr ähnlich ist und deshalb durch dieses gut beleuchtet wird. So erklärt sich auch, wie dieselbe Leidenschaft sowohl eine actio als eine passio ist. Das erste ist sie auf seiten des Begehrungsvermögens, das zweite in bezug auf den Körper. Der griechische Ausdruck πάθος und das lateinische « passio » werden dieser zweiten Seite der Leidenschaft gerechter als unsere deutsche Bezeichnung « Gemütsbewegung ». Trotzdem ziehen wir beim Menschen diese dem Worte « Leidenschaft » vor :

[1] I q. 20 a. 1 ad 2. Die Übersetzung ist genommen aus der deutschen Thomas-Ausgabe, Bd. II, 184. Siehe hierzu auch *A. Otten*, Die Leidenschaften, in : Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie I (Paderborn und Münster) 1887, 213 ff.

einmal, weil man seit Kant [1] das Wort « Leidenschaft » auf solche Neigungen eingeengt hat, die sich der Vernunft nicht unterordnen lassen, was nicht zum Wesen der vom Aquinaten gemeinten seelischen Leiden gehört. Und sodann, weil Leidenschaften auch ein Tier haben kann, Gemütsbewegungen dagegen nur ein Mensch. Denn das, was wir beim Tier als Leidenschaft bezeichnen, ist beim Menschen entweder schon gleich von seinem Entstehen an auch vom Geiste her bestimmt, oder es endet zum mindesten im Geistigen, so daß es in jedem Falle mehr ist als ein rein sinnlicher Vorgang und darum auch einen besonderen Namen verdient. Wie ein Akt des sinnlichen Strebevermögens Formalgrund einer organischen Veränderung sein kann, ist nicht rätselhafter, als der umgekehrte Vorgang, daß eine physische Veränderung im Organ die Einprägung eines psychischen Erkenntnisbildes zur Folge hat. Hiernach verstehen wir, warum die Menschen auf die gleichen Eindrücke so verschieden reagieren, warum es, wie der hl. Augustinus sagt [2], im Leben weniger darauf ankommt, welcher Art die Leiden, als vielmehr welcher Art die Dulder sind. Das auf die Skrupulanten angewandt, können wir also sagen : daß diese so leicht in Angst geraten, beruht offenbar auf einer übergewöhnlichen Empfänglichkeit ihres Organismus für die der Angst spezifisch eigene körperliche Veränderung. Auch Menschen mit gesunden Nerven können Angst bekommen, weil sie manche ihrer Lebenswerte geradeso bedroht sehen wie die Skrupulanten. Aber weil ihr Organismus weniger empfänglich ist, wird ihre Angst nicht so groß wie die der Skrupulanten. Und darum ist es für sie wesentlich leichter, durch Ablenkung der Aufmerksamkeit auf andere Dinge Gemütsbewegungen wachzurufen, die stärker sind und deshalb nach dem Gesetz, daß von zwei entgegengesetzten Eigenschaften die eine in gleichem Maße abnimmt, in dem die andere zunimmt — contraria in eodem subiecto se expellunt — die Angst verdrängen. Demnach handelt es sich beim Skrupulanten gar nicht um einen Mangel an Willenskraft — Kraft wendet er zuweilen weit mehr an als manche Gesunde —, sondern um ein Fehlen der körperlichen Voraussetzungen zum Wachrufen einer seiner Angst entgegengesetzten, stärkeren Gemütsbewegung. Daraus entstehen auch die mannigfachen Störungen des Skrupulanten im Gebrauch seiner Willensfreiheit. Daher

[1] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1. St. II (Vorländer) 29. Anm. : Die Leidenschaft ist « eine Neigung ..., die die Herrschaft über sich ausschließt ».

[2] De civitate Dei, I 8.

hätte eine genaue Kenntnis sowohl des Ursprungs als des ganzen Verlaufes der die Angst begleitenden organischen Veränderungen gewiß auch für die Erforschung des ganzen Seelenlebens der Skrupulanten einen großen Wert. Allerdings bliebe dann noch immer die Frage nach ihrer Spezialisierung zu beantworten: warum der erste z. B. « Intentionist », der zweite « Konsekrist », ein dritter « Rubrizist » werden mußte. Man kann zweifeln, ob sich dafür überhaupt eine weitere innere Begründung finden läßt, als die der thomistischen Philosophie für das Entstehen der Individuation und des Charakters, zunächst des angeborenen und sodann des erworbenen. Wie es scheint, sind dafür rein äußere Umstände entscheidend.

Zweitens, sagten wir, hängen Form und Grad der Angst ab von dem *Gute*, das jemand besonders liebt und besitzen möchte. Das ergibt sich unmittelbar daraus, daß, wie schon gezeigt wurde, jede Angst in einer Liebe begründet ist. Wer zu nichts eine Liebe hat, wird auch keine Angst verspüren. Umgekehrt, je mehr jemand ein bestimmtes Gut liebt, desto mehr ist er wenigstens solange auch der Angst ausgesetzt, als er des dauernden Besitzes dieses Gutes nicht ganz sicher ist. Und weil nicht alle Güter auf die gleiche Weise gefährdet sind, wird sich die Angst notwendig so oder anders äußern, je nachdem der Besitz des begehrten Gutes durch diese oder jene Gefahren bedroht ist.

Besonders beachtenswert ist der dritte Gradbestimmer der Angst: die Unsicherheit des Nutzens, den bestimmte Akte haben für den Besitz des geliebten Gutes. Schon in der rein spekulativen Ordnung hat der Übergang vom Allgemeinen zum Besonderen seine großen Schwierigkeiten. Seit den Tagen Platons hält man in der immerwährenden Philosophie daran fest, daß es von den konkreten körperlichen Einzeldingen keine strenge Wissenschaft gebe, weil man bei ihnen nicht mit Sicherheit sagen könne, warum sie gerade diese individuellen Eigenschaften haben und nicht entgegengesetzte. Aber in den spekulativen Wissenschaften ist diese Unsicherheit leichter erträglich, weil sie hier für den Erkennenden lediglich eine gewisse Unvollkommenheit bedeutet. Zudem sind auch die Einzeldinge, rein spekulativ betrachtet, wenigstens soweit erkennbar, daß man mit Sicherheit feststellen kann, zu welcher Art oder Gattung sie gehören. So kann mich jetzt nichts irremachen, daß der Gegenstand, mit dem ich dieses schreibe, ein Federhalter ist. In der praktischen Ordnung hat selbst die Unterordnung des einzelnen unter das Allgemeine zuweilen

sehr große Schwierigkeiten. Denken wir z. B. an die positiven Gesetze. Nach dem allgemeinen Naturgesetz muß jedem sein volles Recht zuteil werden. Aber wie schwierig ist es schon, ein positives Gesetz zu erlassen, das wenigstens der Mehrzahl derer, von denen es beobachtet werden soll, einigermaßen gerecht wird ? Und versucht man es durch Anwendung der Epikie zu ergänzen, so wird fast jeder einzelne Untergebene zu einem neuen Problem. [1] Der hl. Thomas lehrt ausdrücklich, daß die menschlichen Gesetze nicht die Unfehlbarkeit eines wissenschaftlichen Beweises haben. [2] Das gleiche gilt vom menschlichen Handeln überhaupt. [3] Und doch ist der Mensch für alles, was er tut, *verantwortlich*. Man hat schon oft bemerkt, daß Menschen mit großer Verantwortung besonders leicht Skrupulanten werden. Nach dem Gesagten dürfte der Grund dafür leicht zu erkennen sein. In der praktischen Ordnung ist mehr oder weniger jede Anwendung einer allgemeinen Erkenntnis auf einen Einzelfall ein Wagnis, und wenn jemand so veranlagt ist, daß er überall die denkbar größte Gewißheit haben möchte, dann wird er in einem verantwortungsreichen Amt niemals aus der Angst herauskommen. Ebenso verständlich ist es nun, warum die *religiösen* Skrupulanten besonders zahlreich sind. Das kommt daher, daß dem Menschen durch nichts die Verantwortlichkeit für sein ganzes Tun und Lassen so eindringlich zum Bewußtsein gebracht wird wie gerade durch die Religion. Man hat vor allem der katholischen Kirche daraus einen Vorwurf machen wollen, als ob ihre Forderungen zu streng seien. Dieser Vorwurf wäre nur dann berechtigt, wenn die Angst die einzige oder zum mindesten die wesentlichste Gemütsbewegung der christlichen Religion bildete. Die Frage nach dem Verhältnis der Furcht zur Liebe ist schon sehr alt. Wir finden sie bereits bei den Vätern. Der hl. Benedikt spricht in seiner Regel, die noch ganz im altchristlichen Geiste geschrieben ist, von einer Gottesliebe, die jede Furcht verdrängt (« quae perfecta foris mittit timorem », c. 7.) Die Furcht Gottes ist allerdings der *Anfang* der Weisheit. Deshalb wird man diese weniger angenehme Gemüts-

[1] Vgl. den aufschlußreichen Aufsatz von *M. Müller*, Der hl. Albertus Magnus und die Lehre von der Epikie, in : Divus Thomas 1934, 165-182.

[2] S. Th. I-II q. 91 a. 3 ad 3 : « Leges humanae non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativae scientiarum ». Vgl. ebd. a. 4 u. q. 96 a. 1 ad 3.

[3] Ebd. q. 105 a. 2 ad 8 : « In negotiis humanis non potest haberi demonstrativa probatio et infallibilis, sed sufficit aliqua coniecturalis probabilitas secundum quam rhetor persuadet ».

bewegung niemals ganz aus dem religiösen Leben verbannen können. Kants Lehre vom kategorischen Imperativ mit seiner Forderung, überhaupt jede Gemütsbewegung vom Streben nach sittlicher Vervollkommnung fernzuhalten, ist sicher keine annehmbare Lösung der Schwierigkeit. Sie erinnert zu sehr an den Gordischen Knoten. Aber in der Religion als solcher liegt nur für den eine Gefahr zur Skrupulosität, der Gott nicht als Ganzes nimmt. Denn wer Gott nicht bloß als strengen Richter ansieht, sondern vielmehr als seinen himmlischen Vater, den wird die Religion weniger in Furcht versetzen, als gerade in die der Angst entgegengesetzte Gemütsbewegung der *Hoffnung*.

Den zweiten Teil seiner Untersuchungen hat Jud überschrieben : « Die Genese ». Denn in den drei ersten Kapiteln dieses Teiles behandelt er die grundlegenden Elemente, das Werden und die differenzierenden Momente des Zwanges. Ein viertes Kapitel enthält eine Synthese des Ganzen. Im ersten Kapitel ist besonders der Abschnitt über Angst und Furcht wichtig. Jud nimmt zwischen Angst und Furcht einen « Wesensunterschied » an. « Der Furcht kommt noch etwas ‚Aktivität', der Angst hingegen bloß ‚Passivität' zu. Bei letzterer fließt und drängt die seelische Energie hauptsächlich zentripetal, bei ersterer dagegen zentrifugal » (95). Die Angst dient « mehr dem *Selbst*schutz (Introversion !), während die Persönlichkeit in der Furcht *Verteidigungsstellung* (Extraversion !) einnimmt » (100). In der Beweisführung dieser Ansicht hat Jud wenig Glück. Alles, womit er seine Theorie zu stützen glaubt, spricht eher gegen ihn. Auch der hl. Thomas, den er anruft, weigert sich, das Patronat über die Lehre von einem Wesensunterschied zwischen Angst und Furcht zu übernehmen. Wir gehen hier nur auf sein Hauptargument aus dem Sprachgebrauch etwas näher ein. Sprechen wir z. B. von Todes-Furcht, so « steht uns die Gefahr des Todes ferner, während die Todes-Angst schon in den Wurzelboden des Ich gedrungen ist, sie sitzt in der Tiefe der Persönlichkeit. Durch die Angst ist man in die Enge getrieben » (95). Wir geben gerne zu, daß man im Sprachgebrauch einen gewissen Unterschied zwischen Angst und Furcht macht, aber im Sprachgebrauch machen wir viele solcher feinen Unterscheidungen, ohne daß es sich dabei auch um wesentlich verschiedene *Dinge* handeln muß. Diese rein sprachlichen Unterscheidungen können einen dreifachen Grund haben. Bei Affekten, wo sie besonders häufig vorkommen, haben sie ihren Grund meistens darin, daß derselbe Affekt unzählig viele Grade zuläßt. Nehmen wir gleich das von Jud selbst gegebene Beispiel : Todes-Furcht

und Todes-Angst haben höchstens zwei verschiedene Grade desselben Affektes zum Gegenstand. Das ergibt sich daraus, daß Angst und Furcht nicht nur durch dieselbe Ursache erzeugt werden, sondern daß bei ihnen auch dasselbe Gut, nämlich das Leben in Gefahr ist — wenigstens in diesem Falle. Die größere Nähe des Todes steigert nur den *Grad* des Affektes. Indem dieses Herannahen des Todes dem Menschen nach und nach alle Hoffnung auf Erhaltung des Lebens nimmt, vermindert es vielleicht auch seine Aktivität ; aber sobald diese ganz aufhört, hat der Mensch auch keine eigentliche Angst mehr, sondern ist er im Zustand der *Verzweiflung* angelangt. Die Verzweiflung ist ein wesentlich anderer Affekt als Angst und Furcht, weil sie einen anderen Gegenstand hat. Der Kranke verzweifelt *an der Erhaltung seines Lebens*, dagegen hat er Angst und Furcht *vor dem Tode*. Bei der Verzweiflung ist die Richtung wirklich eine andere als bei der Furcht. Wollten wir soviele wesentlich verschiedene Affekte annehmen, als wir im Sprachgebrauch Unterscheidungen anbringen, dann kämen wir an kein Ende. Denken wir nur an folgende : Verlangen und Sehnsucht, Liebe und Zuneigung, Abneigung und Haß, Hoffnung und Zuversicht ; ferner an die vielen Komparative und Superlative. Zudem führt eine solche Unterscheidung der Affekte nach ihrer sprachlichen Benennung zwangsläufig zu einem Parallelismus zwischen Denken und Sein, der nicht mehr ganz frei ist von erkenntnistheoretischem Subjektivismus. Denn mit unseren Worten wollen wir unmittelbar unsere Begriffe oder Gedanken ausdrücken, und nur mittelbar deren Gegenstände bezeichnen. Dadurch wird es unvermeidlich, daß wir, indem wir soviele Affekte annehmen als wir verschiedene Begriffe für sie haben, das Sein dieser Affekte zum mindesten in bezug auf die Einheit und Vielheit von unserem Denken abhängig machen. Denn wir können auch bei dem nämlichen Affekt von den verschiedenen Graden ziemlich klar voneinander unterscheidbare Begriffsinhalte haben. Wer könnte z. B. nicht unterscheiden zwischen bloßer Anhänglichkeit und Begeisterung ? Und doch besteht zwischen den beiden nur ein Gradunterschied.

Ein zweiter Grund für den Gebrauch verschiedener Worte für dieselbe Wesenheit liegt darin, daß die gleiche Sache von verschiedenen Seiten angeschaut werden kann. Nehmen wir zuerst ein Beispiel aus der Metaphysik. Dort wird gesagt, ens und res seien synonyme Ausdrücke, weil beide soviel bezeichnen wie « habens esse ». Aber beim Wort ens liege der Nachdruck auf dem *esse*, und beim Wort res auf

dem *habens*. Im Deutschen unterscheiden wir zwischen froh und heiter. Damit aber bezeichnen wir keineswegs zwei verschiedene Affekte, sondern bei « froh » denken wir mehr an die Wirkung des einen Affektes nach innen, bei « heiter » dagegen mehr an eine gewisse Ähnlichkeit, die dieser Affekt dem Menschen mit einem wolkenlosen Himmel gibt. Auch bei der Unterscheidung zwischen Angst und Furcht dürfte dieser Grund zur Geltung kommen. Jud sagt Seite 96, die Angst sei « introvertiert », die Furcht dagegen « extravertiert ». Statt dessen scheint uns, daß man richtiger sagt, mit dem Worte « Angst » werde *mehr* die Introversion, mit « Furcht » dagegen *mehr* die Extraversion derselben Gemütsbewegung bezeichnet. Dann versteht man auch leichter die scheinbare Intentionslosigkeit gewisser Angstzustände, bei denen der Patient selbst nicht weiß, wovor er solche Angst hat (53). Damit die Angst wirklich einen Gegenstand hat, genügt schon eine in gewissen unangenehmen Erlebnissen der Vergangenheit begründete dunkle Ahnung, daß z. B. der beginnende Tag wieder allerlei Unannehmlichkeiten bringen werde.

Wie wenig man aus dem bloßen Wortgebrauch beweisen kann, zeigt am klarsten sein dritter Entstehungsgrund, der zuweilen in nichts anderem liegt als in der bloßen Gewohnheit. Ein typisches Beispiel der Freiheit des Sprachgebrauchs nicht nur gegenüber dem Sachverhalt, sondern sogar gegenüber dem Denkinhalt ist das Wort « Bediente ». Der Bediente ist das gerade Gegenteil von dem, was sein Name besagt. Und wir denken uns auch den Bedienten nicht als bedient, sondern als dienend. Trotzdem hat die Gewohnheit dem Wort die entgegengesetzte Bedeutung gegeben. So unterscheiden wir auch rein gewohnheitsmäßig zwischen machen und tun. Z. B. sagen wir : « Er tut Buße », oder « Das tut mir gute Dienste », dagegen z. B. « Er macht bekannt », oder « Er macht einen Stuhl ». In anderen Fällen gebrauchen wir die beiden Worte ganz ohne Unterscheidung, z. B. in der Verbindung mit dem Wort « kund ». Man sagt sowohl kundmachen als kundtun. Einen Unterschied zwischen den Noemata der den beiden Zeitwörtern machen und tun zugrundeliegenden Bewußtseinsphänomenen herauszuarbeiten, dürfte selbst für einen gewiegten Phänomenologen ein Akrobatenstück sein. Auch bei solchen feinen Unterscheidungen, die wir im gewöhnlichen Verkehr mit einer staunenswerten Treffsicherheit machen, spielt die bereits mehrmals genannte sinnliche Urteilskraft eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Indem wir nach dem Gesagten glauben, Juds Ansicht von einer

Wesensverschiedenheit zwischen Angst und Furcht bestreiten zu müssen, wollen wir keineswegs behaupten, daß deshalb alles, was er weiter über die Angst der Skrupulanten schreibt, falsch oder schief sei. Im Gegenteil, nimmt man zwischen Angst und Furcht nur einen Gradunterschied oder eine verschiedene Blickrichtung an, dann versteht man das von Jud weiter Gesagte um so besser.

Gegen Freuds Sexualtheorie und Adlers Versuch, den « Willen zur Macht », zum Mittelpunkt und primus motor aller Verdrängungen zu machen, unter denen die Skrupulanten leiden, hält Jud den Selbsterhaltungstrieb für die wahre Wurzel des Zwanges der Skrupulanten (110, 121 ff.). Der Selbsterhaltungstrieb ist wirklich die tiefste Wurzel aller Strebungen. Seinen Umfang und seine Bedeutung glauben wir in unserem Aufsatz « Über Wesen, Bestimmbarkeit und Ausbildung des Charakters » genug behandelt zu haben.[1] Aber so richtig es ist, den Selbsterhaltungstrieb als die *tiefste* Wurzel der Angst und des Zwanges der Skrupulanten zu bezeichnen, so darf man doch nicht übersehen, daß sich im Menschen nicht alle Bedürfnisse *unmittelbar* auf den Selbsterhaltungstrieb zurückführen lassen. Unmittelbar wurzelt in ihm z. B. das Bedürfnis nach Achtung, weil jeder Verlust an Achtung unser Sein sofort in eine gewisse Gefahr bringt. Nehmen wir dagegen z. B. unser Bedürfnis nach Wissen, so liegt dessen ratio propria nicht direkt im Selbsterhaltungstrieb, sondern im Selbst*vervollkommnungstrieb*, durch den der Selbsterhaltungstrieb in den Lebewesen und besonders im Menschen eine wesentliche Ergänzung und weitere Bestimmung erhält. Das gleiche ist von der Angst der Skrupulanten zu sagen. Denn mag es auch eine Angst geben, die unmittelbar aus dem Selbsterhaltungstrieb hervorgeht, so ist das doch noch keine eigentliche Skrupulantenangst. Z. B. Todes-Angst kann einer haben, der nichts weniger ist als Skrupulant. Wie alle von Jud gegebenen Beispiele zeigen, hat die Angst der Skrupulanten immer eine *Handlung* zum Gegenstand, über deren richtige Setzung oder Wirklichkeit die Patienten keine volle Gewißheit erlangen können. Es ist aber schon sehr fraglich, ob in diesem Leben mit seinem nur sehr unvollkommen erreichbarem Glück überhaupt eine Handlung einzig die Erhaltung oder Verteidigung des bereits vorhandenen Seins zum Ziele haben kann. Und wenn eine solche möglich ist, so kommt sie bei den Skrupulanten am wenigsten vor. Wie Jud selbst bemerkt, ist es ja für diese typisch,

[1] Siehe Divus Thomas 1931, 35-48.

daß sie « um jeden Preis gute Menschen sein » möchten (166), und eben deshalb sich alle erdenkliche Mühe geben, das, was dem Ganzen fehlt, durch Übergenauigkeit und Exaktheit an Teilen zu kompensieren (168).

Jeder Mensch wird in eine Welt hineingeboren, die ihm nicht ganz angepaßt ist. Dadurch wird unser Streben nach Selbstvervollkommnung zu einem unaufhörlichen Lebenskampf. Der eine hat von Natur aus die notwendige Kraft, um diesen Kampf mutig und siegreich durchzukämpfen, der andere ist, wie Jud sagt, schon durch eine « zweifelsohne abnorme Konstitution » (183) veranlagt, bei irgendeinem Geschehnis, über das der erste vielleicht mit einem Lächeln hinweggeht, so zu unterliegen, daß er in seinem ganzen Seelenleben erschüttert wird. Soweit die Leiden eines Skrupulanten schon in einer körperlichen Konstitution grundgelegt sind, wird man sie nur durch eine Kräftigung des Organismus bis zu einem gewissen Grade lindern können. Für die geistige Hilfe gibt Jud im « Anhang » zu seinem Buche (189-204) einige praktische Ratschläge. Da er schon selbst bemüht war, sich kurz zu fassen, wollen wir seine Anweisungen nicht noch weiter zusammenziehen, um sie nicht etwa zu entstellen. Statt dessen seien zum Schluß aus unseren eigenen Darlegungen drei Folgerungen gezogen, die zwar, sachlich betrachtet, nichts enthalten, was nicht schon längst bekannt wäre, die aber als Ergebnisse einer rein philosophischen Betrachtungsweise wenigstens in einem anderen Lichte erscheinen, als sie gewöhnlich gesehen werden. Die erste Folgerung geht auf die allgemeine sittliche Bewertung der Skrupulanten überhaupt. Kein Mensch bringt es zu einem vollkommenen Parallelismus zwischen seinem inneren Wollen und seinem äußeren Tun. Schon in sich selbst bleibt jeder von uns weit hinter dem zurück, was er anstrebt. Eigentliches Subjekt der sittlichen Werte sind aber nur die inneren Willensakte. Nun ist, wie wir gesehen haben, nicht der Wille die Ursache dafür, daß der Skrupulant so ist, wie er nun einmal ist, sondern wird sein typisches Benehmen vom Körper her bestimmt. Dadurch entsteht in ihm zwischen der Natur, die sich nicht ändern läßt, und dem sittlichen Ideal, das er verwirklichen möchte, eine peinvolle Spannung. Physisch unterliegt der Wille, aber weil er das Gute auch im Unterliegen weiter will, ist der Skrupulant sich selbst gegenüber in einer ähnlichen Lage wie der, dem es äußere Umstände unmöglich machen, ein von ihm gewolltes gutes Werk auszuführen. Der Unterschied ist nur, daß beim Skrupulanten die äußeren Umstände schon

im eigenen Organismus liegen. Die zweite Folgerung bezieht sich nur auf den Gehorsam der Skrupulanten. Eine Seelenleitung ohne Gehorsam ist nicht denkbar. Aber wenn der Skrupulant schwer gehorcht, so ist das kein reiner Eigenwille, sondern kommt das wenigstens zum Teil daher, daß er bezüglich seines Seelenleiters genau dieselbe Unsicherheit verspürt, wie sich selbst gegenüber, daß er also auch ihm gegenüber unsicher ist, ob und wieweit er seinem Rate wirklich folgen darf. Die dritte Folgerung ist ein geeignetes Mittel, dem Skrupulanten wenigstens über manche Hemmungen hinwegzuhelfen. Da es sich bei allen bloßen Skrupeln nur um einen *Mangel* an Gewißheit handelt, kann der Skrupulant auch keine Sicherheit darüber haben, daß seine Befürchtung hinreichend begründet ist. Einer nicht begründeten Furcht nachzugeben, ist aber niemand verpflichtet. Von dieser Erkenntnis bis zur Beseitigung eines Skrupels ist freilich noch ein weiter Weg. Aber über einen Skrupel hinwegkommen, ist auch schon ein Erfolg.

---