

schnitten, dann verschwindet auch das Ausgegangene« (126). Mehr im einzelnen zeigt G. die Zusammenhänge mit dem Christlichen z. B. am Gottesbild (Gott verschwindet als benennbare Gegenständlichkeit und bleibt nur als ein letztes »Wie« des Endlichen selbst), am Offenen (darin lebt das Umgriffensein der Kreatur vom Walte-Raum Gottes), an der Erlösung der Dinge durch die Innigkeit (hier schwingt das Harren der Schöpfung aus dem Römerbrief nach) oder auch am Engel.

Fügen wir noch einige Hinweise mehr anthropologischer Art hinzu. Tatsächlich steht der Mensch zwischen Engel und Tier. Von dem Engel als dem vollendet in sich Kreisenden hebt er sich dadurch ab, daß er dem Werden und folglich der Vergängnis, letztlich dem Tod unterworfen ist. Damit ist er nicht einfachhin im »Offenen« zu Hause wie der Engel, sondern als sichtbares Wesen in die Welt der sichtbaren Dinge hineingestellt. Hier auf Erden lebt neben dem Menschen das Tier; bloß Welle im Strömen des Lebens kann es weder sich selbst noch die Dinge in ihrer Einzelheit verdichten und festhalten, weshalb ihm auch nicht der Weg durch einzelnes verstellt wird und sein Blick durch alles hindurch ins »Offene« geht. In dieser unmittelbaren, unreflektierten Weise erschließt sich dem Menschen das »Offene« nicht; kraft seines geistigen Seins ist er eine Person, die sich in ihrem Eigenbestand besitzt und darum allem anderen gegenübersteht oder auch sich alles andere in seiner Einzelheit gegenüberstellt. Infolgedessen ist ihm zunächst der Zugang zum »Offenen« durch das einzelne versperrt, aber auch nur zunächst. Denn echte Begegnung mit den Dingen wird zu einer durch sie vermittelten und so reflektierten Erschließung des »Offenen« in der Innigkeit des Herzens, wodurch der Mensch und die Dinge in die schöpferische Tiefe mitgenommen (das Tier konnte die Dinge nicht mitnehmen) und in ihr verwandelt werden. Hierin liegt der eigene unvertretbare Auftrag des Menschen im Universum, den weder der Engel noch das Tier erfüllen können; durch ihn und durch ihn allein ist der Mensch in seiner Eigenart gerechtfertigt; in ihm zeigt sich die Größe, aber auch die Ungeborgenheit des Menschen, dem ebenso die den Stürmen überlegene Geborgenheit des Engels wie die den Stürmen unterlegene Geborgenheit des Tieres versagt bleibt. Bis zu dieser Stelle kann die christliche Anthropologie im wesentlichen den Spuren Rilkes folgen. Die Wege scheiden sich bei der Auslegung des »Offenen«, wodurch allerdings auch alles Vorausliegende seine letzte Prägung erhält. Tatsächlich tritt das Offene zunächst als bloße Richtung und irgendwie auch als eine Qualität des Endlichen selbst auf. Ähnlich wie Jaspers in seinem »Umgreifenden« und seiner »Transzendenz« nimmt Rilke diese Durchgangsphase als das Ganze und Letzte; so kommt er zum Mysterium seiner neuen Religion, zur zärtlich inbrünstigen Hingabe an die Erde: »Erde, du liebe, ich will«. Schließlich aber wird das unerfüllte »Offene« in sich zusammensinken, wenn es nicht von dem offen gehalten wird, der einzig den reinen Raum eröffnet, von Gott. Trotz seiner immer leidenschaftlicheren Frömmigkeit der Erde wird Rilkes Sendung am Ende doch darin liegen, den Zugang zu Gott wieder in neuer Echtheit zu bahnen.

J. B. Lotz S. J.

Jung, C. G., *Psychologie und Religion*. 8° (180 S.) Zürich-Leipzig 1940, Rascher. M 4.50.

Der allgemein gehaltene Titel »Psychologie und Religion« läßt manchen Leser in dem Buch eine Behandlung der wichtigsten religiösen Fragen unter psychologischen Gesichtspunkten vermuten. In

Wirklichkeit aber will der Verf. nur zeigen, was »jener spezielle Teil der medizinischen Psychologie«, den er vertritt, nämlich die Psychotherapie und allenfalls noch die Psychiatrie »mit Religion zu tun hat oder über Religion sagen kann« (9). Er versucht in den hier veröffentlichten drei Vorlesungen (1. Die Autonomie des Unbewußten; 2. Dogma und natürliche Symbole; 3. Geschichte und Psychologie eines natürlichen Symbols) seine Anschauungen über die zwischen Psychologie und Religion bestehenden Beziehungen darzulegen anhand eines einzigen pathologischen Falles, und zwar durch Analyse des Traumlebens eines Menschen, der das seelische Gleichgewicht durch Störung seines religiösen Lebens verloren hat.

Einem Forscher von der Unvoreingenommenheit und praktischen Erfahrung J.s mußte auffallen, daß der gebildete, überrationalisierte Mensch der letzten Jahrhunderte infolge einseitiger Überschätzung quantitativ messbarer, technisierter Diesseitswerte vielfach seine qualitativen, schwerer faßbaren religiösen Regungen unterbewertet und nicht selten den gesamten überkommenen Glaubensinhalt als seiner Intelligenz unwürdige Naivität aus seinem Bewußtsein ins »Unbewußte« verdrängt, ohne sich klar zu sein, daß er diesen verdrängten Lebensanteil gerade dadurch zur Revolte zwingt in den uns als Neurosen bekannten Erscheinungsformen. Die Entdeckung Freuds, »daß die Verdrängung den Hauptmechanismus beim Zustandekommen einer Neurose bildet« (136), findet ihre Bestätigung in J.s Analysen der Träume von Neurotikern.

Genauer zu prüfen wären die philosophischen Begriffe, metaphysischen Grundauffassungen und Schlußfolgerungen des Buches. J. will seinem religionspsychologischen Forschungsgegenstand gegenüber reiner Empiriker bleiben, der sich jeder metaphysischen Beurteilung zu enthalten habe (10); er muß aber gestehen, »daß Erfahrung ohne reflektierende Überlegung gar nicht möglich ist« (10). Er fällt denn auch mancherlei Werturteile — schon in seinen Definitionen. Bereits sein Hauptbegriff »Religion« zeigt dies. Religion meint bei ihm »nicht ein Glaubensbekenntnis, sondern »die bewußte Einstellung eines Bewußtseins, welches durch die (unmittelbare) Erfahrung des Numinosen verändert worden ist« (15). Das Religiöse verlegt er in den irrationalen Bereich des Unbewußten. Gleichwohl dürfe es nicht vernachlässigt oder gar bewußt verdrängt werden, sonst sei ein zwangsläufig erfolgender Aufruhr des Unbewußten, mit anderen Worten ein Ausbruch von Neurosen, zu befürchten. Die katholische Sakramentenpraxis vermeide diese Gefahr sehr glücklich, indem ihre Riten einen Schutzwall bilden vor dem Einbruch und Ausbruch des Unbewußten. J. meint es nicht als Vorwurf, wenn er folgerichtig dem Katholiken jede unmittelbare religiöse Erfahrung abspricht. Er schreibt: »Konfessionen sind kodifizierte und dogmatisierte Formen ursprünglicher religiöser Erfahrungen« (16), d. h. unbewußter Erlebnisse. Gewiß darf der Psychologe, »wenn er eine wissenschaftliche Haltung einnimmt, den Anspruch eines jeden Bekenntnisses, die einzige und ewige Wahrheit zu sein, nicht berücksichtigen«, muß vielmehr »sein Augenmerk auf die menschliche Seite des religiösen Problems richten« (17). Die Frage ist nur, ob das psychologische Phänomen der sog. »ursprünglichen religiösen Erfahrung«, m. a. W. der subjektive Erlebnisakt, der nach J. allen religiösen Haltungen gemeinsam ist, nicht doch nur von seinem Inhalt her zu fassen ist und ob da nicht von vornherein ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen menschlichen Phantasie-Religionen (Mythen u. dergl.) und göttlicher Offenbarungs-Religion. Trotz mancher lichtvoller Charakterisierungen von Störungen, die sich infolge religionsfeindlicher Haltungen im normalen Seelenleben

einstellen, kann J.s ausschließlich pragmatistische Bewertung des Religiösen nicht befriedigen, wenn es auch sehr verständlich ist, daß ein Psychotherapeut z. B. die katholische Beichtpraxis rein natürlich als seelisches Heilmittel zu schätzen weiß. Die zwei Drittel des Buches einnehmende schier erdrückende Fülle von Analogien, Parallelen und Symbolen aus der Profan- und Religionsgeschichte (u. a. der circulus quadratus, der Stein der Weisen, die Symbolik der Rundheit, der vier Farben, das Quaternitäts-Symbol in vielfachen Sonderarten, die Versuche, das Trinitätsdogma zu vervollständigen, neben anderen Symbolen aus der Alchemie) bedürfte unter mehrfacher Hinsicht kritischer Sichtung.

Kann man auch bei der Traumaudeutung zugeben, daß Verdrängung des Religiösen ins Unbewußte Neurosen auslöst, so scheint uns J.s Bestreben, auch die kleinsten Traumelemente rational begründen zu wollen, wenn nicht gegen seine eigene Theorie der »Autonomie des Unbewußten« zu sprechen, so doch psychologisch unwahrscheinlich.

Im ganzen wäre zu wünschen, daß ein so hervorragender Forscher wie J. das Problem »Religion und Psychologie« nicht an kranken Sonderfällen, sondern an dem gesunden Material religions- wie profangeschichtlich bedeutsamer Heroen, z. B. eines Franz von Assisi, eines Johannes vom Kreuz oder auch einer Theresia von Avila aufhellen möchte. Auch die Religionsgeschichte muß sich an der Norm des Gesunden ausrichten.

E. Wingendorf S. J.

*Bockelmann, P., Studien zum Täterstrafrecht*, 1. u. 2. Teil (Abhandl. d. Kriminalistischen Instituts a. d. Univ. Berlin 4. F. 4. Bd., 4. u. 5. H.) 8° (141 u. 163 S.) Berlin 1939 u. 1940, de Gruyter. M 7.— u. M 9.—

Die Entwicklung der Reichsstrafgesetzgebung zu der Praxis, in einigen Fällen zu den Voraussetzungen der Strafindrohung anders oder mehr zu verlangen, als das Ob und Wie einer einzelnen Handlung, und dies Weitere in der menschlichen Eigenart des Täters zu suchen, stellt die deutsche Strafrechtswissenschaft der letzten Jahre (wieder) vor die Frage nach dem Sinn einer von der Tatstrafe verschiedenen Täterstrafe. Die vorliegenden Studien versuchen, in Auslegung der zunächst einmal als sachlich gerecht vorausgesetzten Strafgesetzgebung das Problem des Wesens und der Rechtfertigung dieser Strafe in Auseinandersetzung mit den bisher darüber vorliegenden Ansichten zu klären.

Der 1. historische Teil untersucht an Hand des überkommenen Rechts von 1871 das Wesen des Tatprinzips. Daß es das überkommene Recht tatsächlich bestimmt, wird gerade an jenen Stellen sichtbar, an denen am leichtesten täterrechtlicher Einschlag — zumal beim Vergleich mit den Partikularrechten — erwartet werden könnte: bei Rückfall-, Gewohnheits- und gewerbsmäßig begangenen Delikten und Realkonkurrenz in den Strafvoraussetzungen, bei Festungshaft, Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte, Polizeiaufsicht in der Strafauflage. Die geistesgeschichtliche Begründung für den vollständigen Sieg des Tatstrafrechts ist der sittlich begründete Individualismus (als Reaktion auf die absolutistischen Strafrechte) und damit die scharfe begriffliche Trennung von Recht und Moral (Kant). Das spätere römische Strafrecht, das mittelalterliche kanonische Recht, das Allgemeine Preußische Landrecht kannte in stärkerem Maße täterstrafliche Betrachtung. — Die Kritik des Tatstrafrechts durch die moderne Schule, besonders List, vermochte seine Einseitigkeiten