

europäischen Neandertaler der letzten Eiszeit. Wohl mit Recht warnt er vor einer „frühzeitigen Zusammenfassung“ und der Aufstellung einer weitverbreiteten Neandertalstufe und wünscht, in Zukunft die bisher gemachten Funde räumlich und insbesondere auch zeitlich schärfer zu trennen (965). Deshalb werden zweckmäßig nur die Funde aus der letzten Eiszeit Europas als Neandertaler bezeichnet, diejenigen aus dem letzten Interglazial aber als Präneandertaler. Interessant ist die Feststellung, daß die Mehrzahl der glazialen Neandertaler den männlichen Europäer durchschnittlich an Größe des Gehirns übertreffen. Über den entscheidenden Feinbau des Gehirns und die innere Struktur ist damit natürlich nichts ausgesagt. Der letzteiszeitliche Neandertaler ist als Endzweig einer Sonderentwicklung aufzufassen und damit kommt eine direkte Abstammung des *Homo sapiens* von diesem Neandertaler kaum in Frage. „Er ist nicht der Vater des *Homo sapiens*, sondern sein verstorbener Vetter“ (979). Sollte diese Ansicht stimmen, so müssen in der letzten Warmzeit nebeneinander zwei Menschengruppen gelebt haben, von denen die eine zum letzteiszeitlichen Neandertaler, die andere zum *Homo sapiens* führte. Derartige Präneandertaler und Präsapienten-Formen kennen wir heute mit genügender Sicherheit, und G. gibt einen guten Überblick über diese Formen. Nach Besprechung der europäischen Frühfunde aus dem Mittel- und Altpleistozän (Steinheim, Swanscombe, Heidelberg), ferner des *Pithecanthropus erectus* und *Sinanthropus*, der Knochenreste aus dem Mittelpleistozän Nordafrikas (Ternifine und Casablanca), der Gehirnschädel von Nangdong (Java) und der Rhodesier werden die ältesten fossilen Menschenreste aus Java und ferner das „Riesenproblem“ eingehend erörtert.

Besonderes Interesse beanspruchen heute die Australopithecinen, die scheinbar „nach dem Gehirn noch Pongiden, nach dem aufrechten Gang schon Menschen sind. Die gesamte Morphologie der Australopithecinen beweist aber, daß eine derartige Aufteilung eine Unmöglichkeit ist; der Vorgang der Menschwerdung ist stark auseinandergezogen und erfolgte nicht in einer begrenzten Zeit, sondern in einem größeren Abschnitt nacheinander und in morphologisch kleinen Schritten. Dabei ist es dann ein schwieriges Unterfangen, eine klare Grenze in den rein körperlichen Zuständen zwischen Tier und Mensch ziehen zu wollen. Anders ist das auf psychischem Gebiet“ (1092). G. rechnet die Australopithecinen zur Familie der Hominiden; sie sind aber in ihrer Entwicklung in eine Sackgasse geraten und kommen als Vorfahrenformen des eigentlichen Menschen nicht mehr in Frage.

Zum Problem des Tertiärmenschen glaubt der Verf. abschließend sagen zu können: Die menschliche Linie reicht ins Tertiär, der *Homo sapiens* ist aber aus dieser frühen Zeit nicht nachgewiesen, er ist auch nicht anzunehmen. Für das Pliozän und vielleicht auch für das Ende des Miozäns sind Formen vorauszusetzen — aber noch nicht nachgewiesen —, die morphologisch unterhalb der Australopithecinen und der ältesten *Pithecanthropus*-Formen stehen (1096).

Mit einer kurzen Zusammenfassung schließt der sehr umfangreiche, mit einem außerordentlich kritischen Blick geschriebene Beitrag von G. Mit der folgenden 6. Lieferung findet das auf 2 Bände angewachsene Werk seinen Abschluß.

A. Haas S. J.

Zacharias, G. P., *Psyche und Mysterium. Die Bedeutung der Psychologie C. G. Jungs für die christliche Theologie und Liturgie* (Studien aus dem C.-G.-Jung-Institut Zürich, 5) gr. 8^o (171 S.) Zürich 1954, Rascher. 15.30 DM.

Der Verf. stellt sich das Ziel, „als Theologe und Liturgen die Jungsche Psychologie in den Raum der christlichen Theologie und Liturgie zu rezipieren“. Zugleich hebt er hervor, daß „vor allem die den zweiten Teil dieses Buches tragenden Grundgedanken nicht der Psychologie C. G. Jungs als solcher entstammen, sondern vielmehr das Anliegen des Verfassers zum Ausdruck bringen“. Der Unterschied von Jungs Arbeiten ist aber noch erheblich wesentlicher: Jung seinerseits betonte immer wieder, sein Anliegen sei es, in der Seele als „anima naturaliter religiosa“ sich findende religiöse Anlagen, Entsprechungen, Bedürfnisse aufzuzeigen, die objektiven Glaubensfragen hingegen (wenigstens grundsätzlich) als Fragen anderen Zuständigkeitsbereiches der Glaubenswissenschaft zu überlassen. Hingegen schreibt

der Verf. des vorliegenden Buches ausdrücklich „als Theologe“ und er sucht in der Gestaltung der Glaubenslehre nach Bedingungen, unter denen „die Epiphanie Christi sich heute erneuern kann“. Er will dabei „keinen der traditionellen theologischen Standpunkte vertreten“, vielmehr wird den Lesern (den wenigen dazu Fähigen) das „Transzendieren der dogmatischen Hypostasierungen ans Herz gelegt“.

Der 1. Teil des Buches beginnt mit der Auslegung von Kol 1, 15 f. und Gen 1, 26 f. (Christus, Urbild und Ziel der Schöpfung, Erschaffung des Menschen nach dem Urbild des Sohnes Gottes). Anschließend stellt sich die Frage nach einem in die Seele hineingeschaffenen Bereitschaftssystem, das gleichsam wie ein „Vorläufer Christi“ in der Seele der aufzunehmenden Christusgestalt als Aufnahmeboden entspreche. Es wird in der Sonderart des zu Ganzwerdung drängenden Selbst-Archetyps gesehen. Stufen der „Rezeption Christi“ (mit „akklamativer Projektion“) werden ausführlich besprochen. Nun war aber die bisherige Rezeption Christi, wie weiter ausgeführt wird, einseitig, dem Drängen nach Integration von Licht und Schatten nicht gemäß. Es wurde einseitig nur der „lichte Christus“, Abbild des nur lichten Vaters, des „Summum bonum“ rezipiert. Die Auffassung von Gott als Summum bonum ist jedoch nicht haltbar und die mit ihr zusammenhängende philosophische Lehre vom Malum als Privatio boni bedeutet eine Petitio principii. „Die christliche Theologie hat durch die Deklaration Gottes zum Summum bonum einen Gegensatz in Gott dem Vater verneint. Darum vermag sie auch nur den hellen und guten Sohn als Sohn Gottes anzuerkennen. Der Teufel wird vom göttlichen Leben schlechthin ausgeschlossen, obwohl er im Hiob-Buch einer der benē-hā-'elohim ist.“ Mit der Lehre vom Summum Bonum müssen weitere Glaubenslehren geändert werden. Für eine lebendigere Trinitätslehre hätte der Osten mehr Elastizität. Im Dogma von der Immaculata Conceptio Mariae „wird Maria durch die Anwendung besonderer Schutzmaßnahmen sozusagen zum Status einer Göttin erhoben und büßt damit ihre volle Menschlichkeit ein. Sie wird ihr Kind nicht wie alle anderen Mütter in der Sünde empfangen und daher wird es auch nie ein Mensch, sondern Gott sein.“ Heute aber, „da der ‚dunkle‘ Gott an das Tor pocht und damit erst den eigentlichen Aeon des hl. Geistes einleitet, muß sich das Abendland entschließen, auch die andere Seite Mariens anzuerkennen“.

Weitere theologisch-dogmatische Fragen tauchen im 2. Teil des Buches auf, der einer „Erneuerung des christlichen Kultmysteriums“ dienen will. Die Unterscheidung zwischen Opus operatum und Opus operantis erscheint als nur dadurch möglich geworden, daß einst lebendige Symbole längst zu toten, nur historischen Zeichen erstarrt waren. Lebendiges Symbol wäre beides: „indem es dem aktuellen Bewußtsein wie dem Unbewußten der den Kult Begehenden entstammt, ist es opus operantis; indem es gerade dadurch zum Medium der fortschreitenden Integration in das corpus Christi wird, ist es opus operatum“. Diskussionen über reale oder „nur symbolische“ eucharistische Gegenwart Christi oder über Notwendigkeit der Priesterweihe sind bei Lebendigkeit der Symbole gegenstandslos. Die Abschwörung an Satan bei der Taufe als „jener Akt, durch welchen die Spaltung der Christusgestalt in den lichten Gottessohn einerseits und den Teufel andererseits immer wieder aufs neue begründet wird“, kann „nicht mehr aufrechterhalten werden, wenn die Einseitigkeit der bisherigen Rezeption Christi überwunden werden soll“. Wird sie aufgegeben, so vermögen die Mysterien von Taufe und Firmung erst „zur Fülle ihrer Bedeutung“ zu gelangen.

Die ganze Vielfalt von Forderungen des Buches auszufalten, ist in einer Besprechung nicht möglich. Der Zielsteckung und der das ganze Buch durchwaltenden Grundhaltung entsprechend müssen wir das Augenmerk auf diese richten. Dabei drängt sich allerdings die Frage auf, zu was für einer „Christus-Epiphanie“ hier eigentlich die Brücke gebaut werden solle. Zum Christus des Neuen Testaments und zum Gott seiner Offenbarung oder zu einem nach des Menschen Bild und Gleichnis zurechtgemodelten nebelhaften Etwas? Läßt das Buch den Sinn des Erlösungswerkes, die göttliche „Paradoxie der Gnade“ und der Übererfüllung menschlicher Möglichkeiten wenigstens ahnen? Verrät sich in der so souveränen Abwertung und Ausmerzungen von Glaubenswahrheiten und von damit zusammenhängender säkularer, metaphysischer Geistesarbeit ein Verstehen der Glaubensdogmen? Die negative Antwort ist unvermeidlich. Gewiß, Gott bekundet sich dem Menschen durch

das Medium der menschlichen Seele; darum bewegt sich ja nach alter Weisheit unser begriffliches Denken über Gott im Raum der „*analogia entis*“. Das besagt aber demütiges Hinhorchen auf die objektive Offenbarung Gottes, nicht subjektives Zurechtstutzen von etwas, das als Gott oder als Christus erklärt wird. Wissenschaftliche Hypothesen mag man transzendieren, nicht die Wahrheit Gottes.

Al. Willwoll S. J.

Fechner, E., *Rechtsphilosophie. Soziologie und Metaphysik des Rechts*. gr. 8^o (XX u. 303 S.) Tübingen 1956, Mohr. 22.— DM; geb. 26.— DM.

Mit Nachdruck erklärt F. das Problem des Naturrechts als die Kernfrage aller Rechtsphilosophie (3 184 189), und die Entscheidungsfrage, ob Recht ein bloßes Machtfaktum oder eine heilige, unauflöbliche Ordnung ist, als eine „Urfrage menschlichen Seins“ (19). Seine eigene Rechtsphilosophie, die er in diesem immer neu anregenden und in großen Partien glänzend geschriebenen Buche vorlegt, geht in ihrer wesentlichen Intention darauf, dem „unverlierbaren Gedanken des Naturrechts“ (189) eine Bedeutung zu geben, die ihm ermöglicht, „an diesem Leitbegriff abendländischen Rechtsdenkens“ festzuhalten (261). Der bloße Positivismus erfährt dementsprechend eine entschiedene Kritik; sie ist um so wertvoller, als sie in eine ausführliche Analyse einseitiger Rechtsauffassungen eingebaut ist. Von dieser Analyse geht F. aus und führt den Nachweis der Unhaltbarkeit einseitiger Betrachtungen weiter zu der Untersuchung, wie die einzelnen Kräfte biologischer, ökonomischer, politischer oder auch „idealer“ Art, von denen aus man kurzschlüssig jeweils die ganze Wirklichkeit des Rechts begreifen zu können vermeinte, tatsächlich an der Gestaltung des Rechts beteiligt sind und ihm eine Objektivität verleihen, durch die es der bloßen Willkür des Menschen entzogen ist. In der Darlegung des objektiven Charakters der rechtsgestaltenden Kräfte entwickelt F. wesentliche Gedanken zur Begründung des Naturrechts; sie wird in einer Rechtsontologie weiter entfaltet, für die die rechtlichen Formen im Wesen des Sozialen notwendig enthalten sind. „Der Ordnungscharakter des Rechts wird begriffen als ein Stück vom Baugesetz des Seins“ (198); „der Mensch geht nicht daran, das Leben zu ordnen nach seinem Willen, er ist nicht das Maß dieser Ordnung, in dem Sinne einer beliebigen Setzung . . . Die Lebensverhältnisse, die Beziehungen von Mensch zu Mensch und von Mensch zur Sache tragen diese Ordnung teilweise schon in sich, bevor der Mensch darangeht, sie bloßzulegen“ (209). „Aus all dem ergibt sich, daß richtiges Recht immer Gehorsam gegenüber dem Sein, richtiges Recht immer Seinsgerechtigkeit ist“ (210).

Damit ist aber nur eine Richtung des Denkens F.s gekennzeichnet. Sie wird gekreuzt von einer anderen, die dadurch bestimmt wird, daß F. stark von existenzphilosophischen Gedanken beeindruckt ist. Ein eigener Teil des Buches behandelt „die rechtsphilosophischen Grundfragen und die Existenzphilosophie“, aufnehmend und weiter auslegend, was in einer früheren Arbeit (Naturrecht und Existenzphilosophie: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 41 [1954/55] 305—325) schon ausgeführt war. Darin ist der sehr verdienstvolle Versuch gemacht, den Ansätzen innerhalb verschiedener Weisen heutiger Existenzphilosophie nachzugehen, die in Beziehung zu rechtsphilosophischen Fragen stehen; unter den bisherigen Bemühungen dieser Art (vgl. den Bericht 224—226) kommt dieser Darstellung zweifellos besondere Wichtigkeit zu, wenn sie auch, nach Meinung des Verfassers selbst, nur eine erste Orientierung geben kann. Es handelt sich aber nicht nur um einen (auf Heidegger und Jaspers, aber auch auf Sartre gestützten) Bericht über existenzphilosophische Gedanken. F. übernimmt sie im wesentlichen in seine Philosophie, stellt die Übereinstimmung seiner an der Analyse des Rechts selber gewonnenen Einsichten mit den „Ergebnissen der Existenzphilosophie“ fest (251 253) und fügt nur „Korrekturen einer einseitig interpretierten und mißverstandenen Existenzphilosophie“ hinzu (262 f.). Im Ergebnis führt ihn das zur Konzeption eines *werdenden Naturrechts*, das er an die Stelle eines statischen setzen will. Dieses „Naturrecht mit werdendem Inhalt“ entspringt menschlicher Entscheidung, in einem Wagnis, das an keinem objektiven Richtmaß orientiert ist, weil es in solchen Entscheidungen für menschliche Einsicht keinen Maßstab, keine absolut