

Dem kritischen Vergleich zwischen protestantischer und katholischer Lehre von Staat und Autorität schickt H. eine gute Darlegung der katholischen, im wesentlichen einheitlichen Auffassung voraus, wobei besonders scharf das Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum und die Bedeutung des richtig verstandenen Gemeinwohls herausgestellt wird. Im kritischen Vergleich geht es hauptsächlich um zwei Punkte: die Geschichtlichkeit des Staates und den Machtcharakter seiner Autorität. Der Protestantismus wahrt in der Ablehnung eines selbständigen Naturrechts sehr stark die Geschichtlichkeit des Staates, verzichtet aber (als Voraussetzung) philosophisch auf eigentliche Wesenserkenntnis der Dinge und verbleibt theologisch in einer Aushöhlung der Geschöpfe infolge seines voluntaristischen Gottesbegriffes. Der Katholizismus gerät infolge seiner starken Betonung echter Wesenserkenntnis in die Gefahr, die Geschichtlichkeit zu vernachlässigen, was sich insbesondere als politische Passivität auswirkt; H. zeigt dies beispielhaft an der Lehre vom Widerstandsrecht, wofür er sich zumal auf die (allerdings situationsbedingten) Äußerungen Leos XIII. beruft; er selbst versucht mit Recht darzutun, wie vom richtig verstandenen Gemeinwohl her ein echtes situationsgerechtes politisches Handeln (nicht nur Anerkennung der neuen Autorität nach erfolgtem Umsturz: zwecks Verhütung der Anarchie!) ermöglicht ist; er hätte inzwischen nicht nur auf den Artikel von M. Pribilla (Grenzen der Staatsgewalt: St.Z. März 1948, 410—427), sondern auch auf die Ausführungen O. v. Nell-Breunings im zweiten Heft der Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik (Zur christlichen Staatslehre, Freiburg [1948]: die Artikel „Widerstandsrecht“ und besonders „Revolution“) aufmerksam machen können, wo seine Überlegungen eingehend dargelegt sind. Die Ansätze zur Erfassung der Geschichtlichkeit von der Naturrechtslehre als solcher her sind ja wohl recht gering. — Den *Machtcharakter* der Autorität sieht H. in der protestantischen Sozialethik überstark betont; der Protestantismus gerät so in eine bemerkenswerte Nähe der modernen Staatslehre; doch glaubt H. nicht, daß eine Abhängigkeit der modernen Staatstheorie etwa Machiavellis oder Hegels vom protestantischen theologischen Staatsdenken anzunehmen sei. Vom Katholizismus meint H., daß er darauf bedacht sein muß, den Staat mit seiner eigenartigen Macht vom Wesen der Gesellschaft schlechthin zu unterscheiden, wenn er nicht zu politischer Passivität verurteilen will; meint aber auch, diese Unterscheidung sei grundsätzlich genügend gewahrt; sei doch gerade durch diese eigenartige Macht (deren Zwangscharakter der Sündenordnung angehört) das Gemeinwohl als das eigentliche Prinzip des Staates gesichert. Allerdings bleibt trotz seines Machtcharakters der Staat naturgemäß an Gottes Gesetz in Natur und Offenbarung gebunden; darin liegt aber nicht eine Auflösung der Natur durch die Gnade, sondern die eigentliche Bewahrung der Natur.

J. Fuchs S. J.

Zucker, K. *Vom Wandel des Erlebens. Eine Seelengeschichte des Abendlandes*. Bd. I: *Vorchristliche Welt*. gr. 8° (648 S.) Heidelberg 1950, Kerle. DM 19.—

Daß die jeweilige Welt eines Menschen oder einer Gemeinschaft nicht nur von der bestehenden Wirklichkeit, sondern auch von der Einstellung, Haltung und Aufnahmefähigkeit des Subjekts abhängt, ist eine Erkenntnis, die sich immer stärker durchsetzt und die von der Lebensphilosophie und dem Existenzialismus eindringlich, aber zu einseitig betont worden ist. Z. hat sich zur Aufgabe gesetzt, die Seelenhaltungen zu untersuchen, die dem geschichtlich bekannten Wandel des Weltbildes bis zur heutigen Zeit entsprechen. Seine Arbeit ist ein bedeutender Beitrag zur Religions- und Kulturphilosophie und -psychologie.

Ein erster Teil befaßt sich mit den psychologischen Grundlagen und Voraussetzungen seines Unternehmens. Er unterscheidet eine primäre und eine sekundäre Funktion im menschlichen Seelenleben. Jene formt die Bilder und Vorstellungen, das Inhaltliche des Ablaufes, und holt es aus der Latenz jeweils hervor. Diese nimmt die Ziele vorweg, übersieht und steuert den Ablauf und die Arten der Verknüpfung; sie ist des eigenen Tuns bewußt,

und zwar um so heller, je größer der Abstand zwischen den beiden Funktionen ist. Wo keine Vorwegnahme und Steuerung gewirkt wird, werden die Vorgänge als außenweltlich verstanden, auch wenn sie, wie noch beim heutigen Menschen im Traume, seelischen Ursprungs sind. Tatsächlich ist diese sekundäre Funktion nichts anderes als der personhafte Geist des Menschen.

Beim Primitiven nun ist der Abstand der beiden Funktionen noch sehr gering. Die inneren, geistigen Vorgänge werden infolge einer starken Affektivität leibhaft und stark erfahren, und zwar als Wirkungen von Mächten, die dem Menschen jenseitig sind. Das Denken geht hier nicht kausallogisch, sondern gestalthaft-ganzheitlich voran, ohne die einzelnen Elemente ausdrücklich voneinander abzuheben. Aus all dem folgt, daß der Primitive sich in einer von uns nicht mehr nachzuvollziehenden Weise in äußeren Gegebenheiten erlebt. Auch die Dinge werden so erfahren, wie sie seinem Bedeutungsgefühl entsprechen. Seine Beeindruckung wird nicht subjektiv erlebt, sondern gehört zum Charakter der Außendinge. Deswegen ändert sich für ihn mit einer Änderung der Haltung bereits auch die Wirklichkeit. Eine Stellungnahme zu isolierten Tatsachen ist für ihn noch nicht möglich. Daraus erklärt sich die primitive Magie, die nicht Zauber im eigentlichen Sinn ist, sondern sich einspielende und darum seelisch bereitmachende Vorwegnahme eines Geschehnisses, das ihn darum nicht mehr unvorbereitet trifft. (Vgl. dazu Gehlen; Über die Verstehbarkeit der Magie, in: Merkur 4 [1950] 409—420.) Allerdings ist sich der Primitive dieser Bedeutung nicht zweckhaft bewußt. Wohl aber liegt auch im primitiven Denken das spätere rationale Denken noch von andern Elementen ungeschieden miteingeschlossen.

Der Affekt wird also als objektive Macht erlebt, und zwar je nach der Entwicklung des Ich auf verschiedene Weise. Zuerst diffus als sakrale Qualität über die ganze Welt ausgegossen, verdichtet er sich zu noch wenig scharf umschriebenen Gestalten wie Geister und Ahnen. Geister haben noch keine persönliche Geschichte; sie gehen über ihr jeweiliges Wirken nicht hinaus; sie wirken nicht, sondern sind das gegenständiglich verstandene Wirken. Ebenso wird das Tier infolge gewisser Eigenschaften seines Benehmens als reine und dichte Verkörperung menschlicher Eigenschaften erfahren, was den Totemismus und den Tierkult verständlich macht. Im Kult wird die Ergriffenheit aufgefangen, geformt und faßbar gemacht. Der Kult ist darum überall wesentlich zweckfrei gestaltend. Er ist früher als die Mythologie, die aus ihm entsteht.

Mit fortschreitender Vergrößerung des Abstandes der beiden Funktionen kommt es zu einer größeren Bewußtheit des Ich. Es bleibt aber immer noch bei dem verobjektivierenden Erleben; darum nennt Z. dieses Ich Vor-ich. Der Mensch erfährt sich selbst noch in dem, was er für andere ist. Was er an sich ist, löst sich nur langsam als eine Art zweiter Seele davon los. Daß viele Primitive sich mehrere „Seelen“ zuschreiben, ist ja bekannt. Dem Vor-ich entsprechen die Vor-Götter. Diese sind an Gegebenheiten und Mächte von wenig Individualität gebunden (Erde, Wasser, Feuer usw.), wie sie von Peterich, Theologie der Hellenen, als vorgriechische Stufe nachgewiesen wurden. Eine weitere Stufe der Ichentwicklung stellt das sakrale Königtum dar. Der König ist das erste volle Ich, nicht nur seiner selbst, sondern auch seines Volkes, und darum auch mit seinem Leben für dessen Gedeihen verantwortlich (ritueller Königsmord). In den Kasten und der ständischen Hierarchie spiegelt sich die verschiedene Entwicklung des Ich wieder, und sie haben daraus ihre Verpflichtungen und Rechte wie auch ihren Sinn, und werden, solange diese Verschiedenheit andauert, auch nicht von den sozial tiefer Stehenden als Unrecht empfunden.

Nun erst erscheinen eigentliche Götter; Menschenwelt und göttliche Welt treten auseinander. Götter sind nicht wie die Dämonen bloß Wirken oder Wissen, sondern sie wirken und wissen. Sie haben eine persönliche Geschichte; sie gehen über die jeweilige Erscheinung hinaus. Die Formung der Götter wird ermöglicht durch die Begegnung der südlich-mystischen Seelenhaltung mit der magisch-nördlichen in den Hochkulturen. Diese unterscheiden sich durch das Vorwiegen der einen oder andern Haltung. Die mystische geht auf

kosmische Verbundenheit, die magische auf das Durchsetzen der eigenen Ziele. Die Unterscheidung hat Z. von Frobenius übernommen. So ist die iranische Kultur mehr magisch, die indische mehr mystisch. In dieser hat das Ich nie ein volles Gewicht erhalten; entsprechend geht dem Inder auch der Sinn für fest umrissene Tatsachen ab. Die Individualität ist für ihn immer etwas Vorletztes, das in einem pantheistischen All aufzugehen bestimmt ist. Ein mehr oder weniger pantheistischer Henotheismus scheint in der Linie der bis jetzt aufgezeigten Entwicklung zu liegen.

Von diesem ist aber der echte Monotheismus streng zu scheiden, wie auch der eine Gott rein phänomenologisch etwas von den Göttern wesentlich verschiedenes ist. Liegt der Henotheismus am Ende einer Entwicklungslinie, so steht der Monotheismus vor und über ihr und läßt sich nicht aus ihr ableiten. Mit ihm ist der Mensch erst Mensch geworden. Er ist das allerälteste Gut menschlichen Erlebens. Durch ihn tritt die Welt als gemeinte, aber nicht von ihm gemeinte, dem Menschen entgegen. Darum wird in dieser ersten Ergriffenheit Gott als Schöpfer von allem erfahren; der allumfassende sichtbare Himmel ist für ihn das häufigste Bild; sonst aber bleibt seine Gestalt unbestimmt, da jede Gestalt ihn zu einem einzelnen Objekt innerhalb der Welt machen würde. Dies bestätigt auch die Ethnologie. In dieser Erkenntnis leuchtet m. a. W. die menschliche Geistigkeit auf. Dieser Gott kann auch wesentlich nur einer sein und steht darum nicht auf der gleichen Stufe wie die späteren Götter. Mit dieser Erkenntnis Gottes erwacht auch der Gedanke an die Möglichkeit des Nichtseins der Welt und findet in den auf der ganzen Welt verbreiteten Erzählungen vom Weltuntergang und vom Entstehen des Todes seine Gestaltung. In all dem handelt es sich nicht um Abstraktionen, sondern um Ergriffenheit und konkrete Gestalten. Darum liegt hier nichts, was dem Primitiven nicht möglich wäre.

Eine besondere Rolle in der weiteren Entwicklung spielen die Juden und die Griechen. Bei jenen ist der Glaube an den einen Gott lebendig geblieben. Aus diesem lebendigen Monotheismus sind alle übrigen religiösen Phänomene der israelitischen Religion abzuleiten. Gott ist der rein Transzendente und Unvergleichliche, Gestaltlose, der das Sakrale ganz auf sich vereinigt, so daß es sich nicht in innerweltliche Teilgestalten aufsplittern kann. Weder naturhafte Mystik noch Magie können ihm gegenüber zu einem kräftigen Leben kommen. Alle seelischen Regungen werden nicht als innerweltliche Mächte, sondern als Wirkungen Jahves erlebt; sie können daher nicht zu einer selbständigen Geisterwelt von einiger Bedeutung ausgebildet werden. Daß der Israelit sich für oder gegen Jahve entscheiden mußte, begünstigte die Ichbildung. Der Tod hatte hier keine symbolisch-mystische Beziehung zu einem sterbenden und auferstehenden Gott, sondern wurde als Unterbrechung der Lebensbeziehungen zu Gott schmerzlich empfunden. Erst der Glaube an eine nicht naturhafte, sondern persönliche Unsterblichkeit brachte hier eine Lösung.

Die Griechen erfuhren das Denken als das Göttliche. Bei den Vorsokratikern ist das Denken nicht ein Tun des jeweiligen Menschen, sondern echt primitiv etwas Objektives, an dem der Mensch teilnimmt. Kommt doch der Noûs noch nach Aristoteles von außen in den Menschen hinein. Alles Denken ist sakral und darum richtig und gut; nur das Handeln kann von ihm abfallen und schlecht sein (Sokrates). Denken ist göttliches Tun im Menschen. Da es in Begriffen geschieht, Begriffe aber durch eine Feststellung des Bewegten zustande kommen, so ist für die Griechen nur das Unveränderliche wahres Sein, während umgekehrt die Inder nur die Bewegtheit als wirklich ansehen. In diesem Denken sahen aber die Griechen mehr den Sinn als die sinnvoll ordnende Macht. So mußten die Götter langsam in den Menschen hineingenommen und aufgelöst werden, je mehr das Denken als menschliches Tun erfahren und als dem Irrtum unterworfen erkannt wurde. Diese Hineinnahme war aber nicht fähig, ein neues religiöses Brauchtum für das Volk zu schaffen; sie konnte religiös nur zerstörend wirken. Dem Judentum konnte derartiges nicht widerfahren. Denn der eine Gott, und nur er, läßt sich nie in das Ich hineinnehmen und als Verobjektivierung von Subjekthaftem erklären.

Das Werk ist gut geeignet, in die religiöse Entwicklung der Menschheit, die sonst so unbegreiflich erscheint, etwas Licht zu bringen. Die aufgezeigten Linien dürften im ganzen der Kritik wohl standhalten. Nur die Kultlosigkeit des Höchsten Wesens war nach den neuesten Forschungen nicht so allgemein, wie sie Z., hierin sich zu sehr auf Söderblom stützend, annimmt. Daß die Majakultur bereits 11 000 Jahre v. Chr. mit astronomischen Beobachtungen begonnen habe, ist schwerlich richtig. Nach den amerikanischen Forschungen (vgl. W. F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum*, München 1949, 15) gehören ihre ältesten datierbaren Inschriften in den Beginn der christlichen Ära.

A. Brunner S. J.

Sorokin, P. A., *Die Krise unserer Zeit*. gr. 8° (287 S.) Frankfurt 1950, Henrich. DM 12.—

Die Übersetzung des Sorokinschen Buches *The Crisis of Our Age* macht den deutschen Lesern eine vielbeachtete Deutung der gegenwärtigen Zeit zugänglich. S., russischer Emigrant von 1922, ist Soziologe an der Harvard-Universität. Soziologie ist für ihn ein sehr umfassender Begriff. Der Inhalt dieses Buches gehört zu großen Teilen der Kultur- und Geschichtsphilosophie an. S. legt seine These über die innere Gesetzmäßigkeit des Verlaufes der Kulturen dar und begründet daraus sein Urteil über die Kulturkrise der Gegenwart. Untergangstheorien nach der Art Spenglers verwirft er; Kulturen lassen sich nicht als Organismen denken, die unter das Gesetz biologischen Alterns und Sterbens gestellt sind. Andererseits wendet er sich gegen Deutungen, die an der Oberfläche bleiben und den inneren Grund der Krise in Vorgängen sehen wollen, die, wie der Kampf zwischen Demokratien und totalitären Systemen, nur Symptome, aber nicht Ursache der Krise sind. Nach S. stehen wir im Übergang von einer Kulturphase in eine neue; unsere Kultur ist von den letzten Grundlagen her in Umwandlung begriffen.

Eine Kultur, so erklärt S., ist nicht ein zufälliges Zusammen heterogener Erscheinungen, sondern ein von einer inneren Form einheitlich geprägtes Ganze. Dieses Wesensprinzip wird gebildet von der in einer Kulturgemeinschaft allgemein angenommenen Auffassung über die Wirklichkeit. Es gibt drei mögliche Grundurteile über die Realität überhaupt: 1. Die Realität ist jenseits der sinnlich erfahrbaren Welt, und diese Welt ist nur Erscheinung. 2. Real ist die Welt, die wir mit unseren Sinnen erreichen, und darüber hinaus gibt es nichts. Schließlich als 3., vermittelnde These: Zwar ist diese erfahrbare Welt real, aber die Realität ist mit ihr nicht begrenzt, es gibt Wirklichkeit jenseits des sinnlich Erfahrbaren. Jeweils aus dem herrschenden Realitätsurteil erhalten alle Bereiche des kulturellen und sozialen Lebens ihre besondere Art. So entstehen drei Fundamentalförmungen der Kultur. S. nennt sie, in gleicher Reihenfolge, ideational, sensate, idealistic (die deutsche Übersetzung braucht dafür ideationell, sensoriiell und idealistisch). Den inneren Zusammenhang zwischen Realitätsurteil und besonderer Kulturform sucht S. a priori aus dem Einheitsstreben des menschlichen Geistes, aus seiner Tendenz nach „logischer Integration“ zu verstehen und a posteriori aus den geschichtlichen Gegebenheiten nachzuweisen.

Die drei Kulturformen läßt S. aufeinander folgen. Man wird an das Dreistadiengesetz Comtes erinnert, dessen Zeitalter mit den Kulturformen S.s eine gewisse Verwandtschaft haben. Aber S.s Gedanke trennt sich scharf von Comte. Für Comte ist die Entwicklung vom Theologischen über das Metaphysische zum Positiven der eine große Menschheitsweg als eindeutig fortschrittliche Entwicklung. S. sieht im Wandel der Kulturformen einen sich immer neu wiederholenden Prozeß. In unserer Geschichte hat sich dieses Nacheinander schon zweimal vollzogen. Auf die sensorielle kretisch-mykenische Kultur folgten die ideationelle Griechenlands (8.-6. Jahrh.), die idealistische des 5. vorchristlichen Jahrhunderts und die sensorielle bis zum 4. Jahrh. nach Chr. Im 6.-12. Jahrh. herrschte in der christlich gewordenen Welt erneut eine ideationelle Kultur, die (wieder nur für kurze Zeit) von der idealistischen des 13. Jahrhunderts abgelöst wurde. Vom Ausgange des Mittelalters an be-