

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-

gann die sensorielle Kultur ihre neue Herrschaft, zum dritten Male; heute ist sie in ihrem Endstadium.

Die innere Begründung des Wandels der Kulturformen liegt für S. in ihrer Inadäquatheit. Keine dieser Formen, keines der ihnen zugrundeliegenden Realitätsurteile entspricht der Wirklichkeit ganz. Jedes enthält eine gewisse Wahrheit, und deshalb kann sich für eine bestimmte Dauer eine herrschende Gesamtkultur daraus gestalten. Aber jedes ist nicht ganz der Realität konform; darum verfällt die ihm entsprechende Kulturgestalt von innen her und macht einer anderen Platz. Weil nur drei Formen möglich sind, führt der ständige Prozeß der Ablösung zu einem rhythmischen Wiederkehren derselben Grundgestalten. Manchmal trägt S. das als empirische, aus der Geschichte abgeleitete Theorie vor; manchmal verbindet es sich mit einer metaphysischen These über die Unausschöpfbarkeit der Realität, die in sich *coincidentia oppositorum* ist: jeder Versuch menschlicher Darstellung der metalogischen Wirklichkeit enthält notwendig den Widerspruch, der dialektisch zu neuen Gestalten weiterreibt.

Die gegenwärtige Krise, so folgert S., ist nicht der Untergang der euro-amerikanischen Kultur überhaupt, sondern die Auflösung der sensoriiellen modernen Kultur. An ihre Stelle beginnt eine neue Kulturphase zu treten, die wieder jenseitige Realität und überzeitliche Werte anerkennt. Diese Deutung begründet S. durch eine großangelegte Analyse der zeitgenössischen Kultur. Sie wird in allen ihren Bereichen begriffen als Endphase einer Entwicklung, die von einer wesentlich empiristischen und materialistischen Geisteshaltung getragen war und auf transzendente Bindung verzichtete. Innere Widersprüchlichkeit zwischen Verherrlichung und Entwürdigung des Menschen, stilloser Synkretismus, Größenwahn des Quantitativen und Nachlassen der schöpferischen Kräfte erkennt S. als sichtbare Zeichen des Niedergangs. In dieser auf viele Einzeldaten aufgebauten Kritik einer materialistischen Welt und im Hinweis auf die notwendige Rückkehr zu echten Werten und zu wahrhaft menschlichen Gemeinschaftsformen liegt die wesentliche Bedeutung des Buches.

Was in dieser Hinsicht Wertvolles gesagt wird, ist eingebettet in die gesamte soziologisch-kulturphilosophische Theorie S.s. Ihr gegenüber bleiben allerdings eine Reihe von Fragen zu stellen.

Eine mehr vorläufige bezieht sich auf die soziologische Methode. In diesem nicht streng fachwissenschaftlichen Buche teilt S. nur auszugsweise Ergebnisse ausgedehnter Untersuchungen mit, die hauptsächlich in den vier Bänden seiner *Social and Cultural Dynamics* (1937-41) veröffentlicht sind. Ihre Eigenart besteht in der Anwendung quantitativer Erhebungen auf geistesgeschichtliche Phänomene. S. will damit den empirischen Beweis seiner Kulturphasentheorie erbringen. Vor allem sucht er den prozentualen Anteil geistiger Strömungen am Gesamtleben einer Epoche zu bestimmen. Solche Zahlen sind bedenklich, besonders wenn sie, wie hier, als feste, gegebene Größen auftreten. Sie haben ja nur einen bestimmten Sinn, wenn der Weg genau beachtet wird, auf dem sie gewonnen sind. Daß der Skeptizismus im 18. Jahrhundert 13,8 % ausmacht, ist keine verständliche Aussage. Es hat erst einen eindeutigen Sinn, wenn man sagt, daß bei der Erfassung sämtlicher erreichbarer philosophischer Schriftsteller dieser Zeit, der Wertung der einzelnen mit einem Faktor von 1-12 nach ihrer auf Grund klar definierter Gesichtspunkte festgestellten Bedeutung, der Einteilung aller in sechs Kategorien sich für die Gruppe Skeptizismus diese Prozentzahl ergibt. S. glaubt offensichtlich, mit dieser Statistik zu einer deutlicheren Erkenntnis geistesgeschichtlicher Verhältnisse zu kommen, die man bisher nur mit unbestimmteren Ausdrücken eines Vorwiegens, Zurücktretens, Einflußgewinnens u. a. zu erfassen mußte. Die Methode kann ihren Wert darin haben, daß ein breiteres Material für die Unterbauung allgemeiner Urteile herangezogen wird. Ob ihre Zahlen zu genaueren Einsichten führen als die bisher angewandte qualitative Wertung, bleibt sehr fraglich; eher ist zu befürchten, daß sie den Schein einer exakten Erkenntnis erregen, die der Natur der Sache nach nicht vorliegen kann. Ihr relativer Wert hängt dazu von den angewandten Kategorien ab. Die von

S. benutzten Begriffe sind (vielleicht notgedrungen) so allgemein, daß ihre unterschiedslose Anwendung auf weit auseinanderliegende Zeiten nur zu ganz unbestimmten Ergebnissen zu führen vermag.

Die Kultursysteme S.s unterliegen einem ähnlichen Bedenken. Er stellt die Auffassung von der Wirklichkeit in die Mitte und sieht die einzelnen Kulturerscheinungen wenigstens vorherrschend von ihr bestimmt. Sicher ist das Urteil über die Natur der Realität überhaupt von entscheidendem Einfluß. Aber ist der Satz, daß die Realität jenseits der sinnlichen Erscheinungswelt ist, ausreichend determiniert, um eine eigene „ideationelle“ Kulturform daraus abzuleiten? Zu ihr sollen so verschiedene Größen wie die brahmanische, buddhistische, taoistische Kultur, die griechische vom 8.-6. Jahrhundert und die christliche des frühen Mittelalters gehören. Dazu kommt, daß der Begriff Realität bei S. einen Doppelsinn enthält. Er meint einmal das, was real ist im Gegensatz zu bloßer Erscheinung, und dann wieder soll er „letzte“ Realität, entscheidende Wirklichkeit bedeuten. Im zweiten Sinne ist eine christliche ideationelle Kultur denkbar; im ersten kann es keine ideationelle Kultur christlichen Gepräges geben (ebensowenig wäre die ältere griechische Kultur ideationell). Die beiden Bedeutungen von Realität werden von S. nie getrennt; das macht das Einteilungsprinzip fraglich.

Der Rhythmus der Kulturphasen soll daraus entstehen, daß jedes System nur eine Teilwahrheit enthält und deshalb nach einer Zeit der Mächtigkeit, in der sich sein Wahrheitsmoment auswirkt, wegen mangelnder Angleichung an die Gesamtwirklichkeit einem der beiden anderen Platz macht, die ein anderes Wahrheitsmoment zur Geltung bringen. Dieser Gedanke, an sich wertvoll in einer Deutung des Kulturwandels, läßt sich im Schema S.s kaum durchführen. Es ist nicht einzusehen, wie er von der idealistischen Kultur gelten soll, die doch die Synthese der beiden einseitigen Realitätsurteile darstellt und auf der prinzipiell wahren Erkenntnis göttlicher und geschaffener Realität aufbaut. Nach den Voraussetzungen müßte diese Kultur als grundsätzlich der Wirklichkeit richtig angepaßt unbedingt beständig sein, während S. historisch feststellt, daß die Zeiten idealistischer Kultur die kürzesten sind. Ebensowenig ist aus der Theorie zu begreifen, warum die bessere Anpassung an die Wirklichkeit zur Auflösung einer ideationellen Kultur und damit zur Preisgabe ihres Wahrheitsmomentes führt, während sie doch nur eine Ergänzung durch Anerkennung auch der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit verlangte. Nur angedeutet sei, daß es für jeden, der an den Offenbarungscharakter des Christentums glaubt, von vornherein etwas tief Fragwürdiges hat, wenn der Übergang von der spätantiken zu einer christlichen Kultur aus immanenten Kulturge-setzlichkeiten verständlich gemacht werden soll.

Schließlich geht durch das ganze Gedankengebäude von S. ein Widerspruch. Auf der einen Seite ist seine Analyse der gegenwärtigen Kultur von eindeutigen Werturteilen getragen. Er verwirft die „sensorielle“ Geisteshaltung; ein „krankhafter Keim“ liegt von Anbeginn in ihrer Natur (133). Der Weg, der zur Überwindung dieser Kulturkrise führt, ist die Rückkehr zu den echten ideationellen Werten. Diese hielten zu Beginn des modernen Zeitalters noch eine Weile die Auswirkungen der Giftstoffe einer sensorialen Kultur zurück, bis sie von utilitaristischen und hedonistischen Prinzipien überwuchert wurden. Sie müssen wieder anerkannt werden, wenn aus Prüfung und Läuterung eine echtere, menschlichere Kulturwelt aufgebaut werden soll. Daneben steht die Theorie S.s als wertfreie Soziologie. Seine Kulturtheorie will reine Tatsachenerklärung sein. Und soweit sich auf dieser Ebene eine Wertung findet, ist sie wesentlich anders als die eben gekennzeichnete. Die drei Kulturformen erscheinen hier als ganz gleichberechtigte Gebilde. Auch unser sensorielles Kultursystem ist während seines Wachsens und Reifens eine integrierte Einheit gewesen, als die sensorialen Werte noch stark und lebenskräftig waren (211); es hat die ruhmvollste Seite im Geschichtsbuche der Menschheit geschrieben. Nur weil die sensorielle Kultur erschöpft ist, muß sie abtreten. „Und während die sensorielle Kultur ausruht, werden ideationelle oder idealistische Phasen die große schöpferische Aufgabe des Menschengeschlechtes fortsetzen. Wenn dann diese eines Tages er-

müdet sind, wird die sensorielle Kultur, ausgeruht und frischen Geistes, den anderen die Fackel wieder aus den erschlafften Händen nehmen“ (230; vgl. 260). Da diese verschiedenen Phasen durch Anerkennung oder Ablehnung einer übersinnlichen Wirklichkeit bestimmt werden, erweist sich die Kulturphilosophie S.s als relativistisch. Eine neueste Beurteilung spricht von einem „relativisme potentiel“ bei S. (J. J. Maquet, *Sociologie de la connaissance*, Louvain 1949, 270). Mir scheint, daß dieser Relativismus an wichtigen Stellen offen zutage liegt.

Die Zeitkritik S.s verurteilt die heutige sensorielle Kultur. Weil sie materialistisch ist, — oder nur, weil sie eine niedergehende Kultur ist? S. verlangt die Rückkehr zu den „ideationellen“ Werten. Weil sie die höchsten Werte sind, deren Verkennung die humanitas in Gefahr bringt, — oder weil sie in dieser Phase notwendige Kulturerneuerungsmittel sind, die beim Neuaufstieg einer sensoriiellen Kultur wieder entbehrlich werden? Beide Deutungen lassen sich aus dem Buche begründen. Wahrscheinlich entspricht jeweils die erste S.s persönlicher Anschauung. Aber dann müßte auch seine Kulturtheorie den Relativismus der zweiten noch überwinden.

A. Hartmann S. J.

Leonardi, C., *Ampelos. Il Simbolo della Vite nell' Arte pagana e paleocristiana*. (Bibl. „Ephemerides Liturgicae“, Sectio hist. 21). gr. 8° (265 S.) Rom 1147, Edizioni Liturgiche.

Die antikeidnische und die christliche Welt hat bis tief ins Mittelalter hinein in einem Maße das symbolische Denken und Gestalten gepflegt, wie es dem heutigen Menschen längst abhanden gekommen ist. Seit Jahrzehnten sind aber Forscher an der Arbeit, den Reichtum der versunkenen christlichen Symbolschätze insbesondere zu heben, zu sichten und zu deuten. F. J. Dölger, H. Rahner, Sühling, Baus, André, L. C. Mohlberg, E. Kirschbaum sind einige der bekanntesten Namen. Meist ist der Ansatzpunkt in der heidnischen Kunst zu suchen, deren Formen von den Christen übernommen, aber mit neuem Geist und Inhalt erfüllt worden sind. Neben der Frage der Herkunft ist die der Ausdeutung meist die schwierigere. Sind die christlichen Darstellungen als Wiedergabe einer historischen Begebenheit, oder als reines Ornament zu fassen oder sehen sie schließlich von einem konkreten historischen Bezug ab, übersteigen auch die Leere reiner Ornamentik, um Symbol zu sein? Als Symbol ruft das Bild oder die Skulptur dazu auf, einen geistigen, ideellen Gehalt sich zu vergegenwärtigen. Als solches hatte es innerhalb der christlichen Religion eine ungeahnte Bedeutung gewonnen. Es ist zu einer eigenen Form der Verkündigung und zu einem tiefen Zeugnis des christlichen Glaubens geworden. Seine Erforschung wird darum zu einer „teologia monumentale“, die ergänzend zur Väterkunde hinzutritt und mit ihr methodologisch innig zusammenarbeiten muß. Denn das Symbol spricht zu uns heute nicht mehr so deutlich wie zu den Menschen von damals. Darum müssen erst aus anderen Quellen die Ideen wieder erschlossen werden, um daraus wieder die Symbole verständlicher zu machen. Über die Methode dieser Zusammenarbeit wäre wohl noch manches Wort zu sagen. U. E. hätte sich die vorliegende Arbeit in etwa zuerst damit auseinandersetzen müssen (vergl. aber S. 80). Denn es wird wohl nicht immer genügen, eine Reihe von Väterzeugnissen neben die Reihe der ikonographischen Befunde zu stellen. Die gegenseitige Zuordnung und der historische Kontakt von patristischer Idee und Kunst ist immer noch ein eigenes Problem, zumal der Verf. selbst in der vorliegenden Arbeit gelegentliches Auseinandergehen feststellen muß. Positives Zusammengehen bedarf darum auch wohl einer besonderen Erklärung.

Vorliegende Arbeit greift nun eines der schönsten und beliebtesten Symbole der christlichen Kunst auf und sucht seinen Symbolgehalt ikonographisch und patristisch zu ergründen, und dies etwa für die ersten 6 christlichen Jahrhunderte: Ampelos und alles was damit zusammenhängt, also Weinstock, Weintraube, Weinberg und Weinernte. In einem I. Teil zeigt er den Weinstock und die Weintraube als heidnische und christliche Jenseitssymbole. Die dio-