

Übersicht der gegenwärtigen Zeitdeutungen

Von ALOIS DEMPFF



I.

Die neue Weltalterlehre

Weil es viele und vielerlei Geschichtsphilosophien und Geschichtstheorien und Kultursoziologien gibt, glaubt heute jedermann zu wissen, was Zeitdeutung sei. Aber die Lage ist gerade deswegen verworren, weil so viele Konkurrenten das richtige Geschichtsverständnis und damit das Recht zur Zukunftsgestaltung zu haben glauben. So müssen diese Disziplinen grundsätzlich geklärt werden und das kann nur mit Bezug auf die Kulturlage und die Rechtslage geschehen.

Seit hundert Jahren gibt es eine konservative Soziologie, die Comtes, eine sozialistische von Marx und eine liberale von Spencer. Ihre politische Wirkung war nur möglich, weil der Konstitutionalismus durch den Parlamentarismus verwässert wurde, durch die ausschließliche Berücksichtigung der wechselnden Majoritäten ohne eine strenge Legitimation und Legitimität. Man glaubte, mit der bloßen Rationalisierung des Gesellschaftslebens, der nur verstandesmäßigen Organisation auskommen und verzichten zu können auf Religion und Metaphysik. All dies zusammen waren nur naive Fortschrittsideologien.

Natürlich lief die Warnung vor ihren Folgen durch tiefere Denker immer nebenher, aber erschüttert wurde der Fortschrittsglaube erst durch die Niederlage Deutschlands im ersten Weltkrieg. Heute nach der zweiten Niederlage durchschauen wir deutlich die damaligen irrationalistischen Antworten auf die erste Katastrophe. Die pessimistische Kultursoziologie Spenglers verglich weit über die politische Lage hinaus den naturalistisch verstandenen Kulturprozeß der Hochkulturen nach seinem fatalen Ablauf. Mythologie, Metaphysik und Positivismus sollten ebenso aufeinander folgen wie das alte, mittlere und neue Reich in allen Hochkulturen. Auch bei uns sollte der Cäsarismus den Parlamentarismus in den „Jahren der Entscheidung“ ablösen.

Der individualistische Pessimismus deutete die Gottesfurcht Kierkegaards um in die Weltangst der Sinnlosigkeit des Daseins und sah nur einen Ausweg in der heroischen Existenz, der ästhetisch der Mythologie verhaftet blieb.

Endlich verzichtete auch die Theologie des Gerichts auf die Ratio in ihrer Abrechnung mit dem Fortschrittsglauben und der profanen Religionswissenschaft. Das Christentum wurde wieder als göttliches Gesetz oder wenigstens als unbedingt verpflichtendes Wort des Gottmenschen anerkannt.

Gegen diese drei Zeitdeutungen von damals erhob sich die wissenschaft-

liche Geschichtsphilosophie durch die strenge Forderung der Sozialethik. Schon Ernst Tröltzsch hatte die Absolutheit der Christentums auf die Verkündigung der kategorischen Gesinnungsethik begründet und damit den Verlust des Glaubens an den Gottmenschen ersetzen wollen. Ihm war es um die bleibende Wirksamkeit der antiken natürlichen Ethik und des natürlichen Rechts innerhalb der Christenheit zu tun und um die verschiedenen gesellschaftlichen Gestaltungen des christlichen Glaubens und der geschichtsmächtigen christlichen Ethik. So wurde Religionssoziologie der rechtsschöpferischen Eliten die höchste Wissenschaft als geistige Antwort auf die Krisenlage.

Nur von hier aus wird die eminente Stellung Max Webers verständlich. Es ist kein Paradox, daß dem Nationalökonom, der freilich ein begnadeter Historiker und genialer Synthetiker war, die bedeutsamsten philosophischen Einsichten des frühen 20. Jahrhunderts zu danken sind. Nur ihm konnte die Verallgemeinerung der gesellschaftlichen Abhängigkeit der schöpferischen Eliten in allen Zeiten und Kulturen gelingen, die historische Wissenssoziologie. Das war die grundsätzliche Überwindung des historischen Materialismus. Gleichzeitig hat Max Scheler die phänomenologische Philosophie seit Husserl zu einer inhaltlichen Ethik der Rangordnung der sittlichen Werte und zu einer entsprechenden Typologie der Wissensformen fortgebildet. Die Eigenständigkeit der geistigen Gebilde war wieder gewonnen mit der Eigengesetzlichkeit der gesellschaftlichen Bereiche des Heilswissens, Bildungswissens, Herrschaftswissens und Leistungswissens. Man konnte nun auch die Gesellschaftsbewegung der Wissenschaft selbst verständlich machen. Die geistigen Entscheidungen, die in der Wissenschaft fallen, gewinnen damit wieder eine unmittelbare Geschichtsmächtigkeit und die großen Denker beziehen wieder eine autoritative Stellung in der gesamten Geschichte.

Das Entscheidende der Leistung Max Webers war nicht so sehr die eminente Sicherheit des typologischen Verständnisses der geistigen Gestalten und Eliten, sondern der Blick auf die Mächte des Unbedingten in der Geschichte, des Heilsinteresses und der kategorischen sittlichen Werte in jeder Situation. So erklärt sich die doppelte Stellung der Religionssoziologie in unserer eigenen Lage als höchste Wissenschaft. Typologisch werden zunächst die Phänomene des Prophetentums, des Messianismus und der Heilandsreligion verständlich, Einsichten von größter Tragweite, die weit über den Kreis dieser Geschichtsethiker hinaus wirksam geworden sind. Dann aber fand Weber den Weg zur rechtsphilosophisch positiven Entscheidung in der Geschichte, den Weg zur Bestimmung des zeitlichen Gesetzes. Er entdeckte die charismatische Legitimation neben der traditionellen Legitimität und der rationalen Legalität. Dies sind die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft. Johannes Winkelmann hat den so betitelten Aufsatz Webers in den Preußischen Jahrbüchern Band 187, 1 bis 12, in seiner ausgezeichneten Studie über „Legitimität und Legalität in Max Weber's Herrschaftssoziologie“ wieder abgedruckt, wo der Satz zu lesen ist: „Der Typus der charismatischen Herrschaft ist zuerst von Rudolf Sohm in seinem Kirchenrecht für die altchristliche Ge-

meinde noch ohne die Erkenntnis, daß es sich um einen Typus handle, glänzend entwickelt. Der Ausdruck ist seitdem mehrfach ohne Erkenntnis der Tragweite gebraucht worden.“ Rudolf Sohm hatte ja für das von ihm altkatholisch genannte sakramentale Kirchenrecht der Zeit vor Gratian die inspirierte unbedingte heilsgeschichtliche Entscheidung in der Zeit unter dem Beistand des Heiligen Geistes zur letzten Grundlage der Kirchenordnung gemacht. Damit war das Verständnis der positiven Theologie neben der rationalen, aber auch schon der politischen und der mythologischen Theologie wieder eröffnet.

Max Weber war persönlich ein liberaler Denker und mit Ernst Tröltzsch ein echter Kantianer der praktischen Vernunft, der unbedingten ethischen Gewissenheit und des Christentums der Bergpredigt. So fanden beide tragischerweise — die Tragik Tröltzschs hat Gertrud von le Fort in ihrer symbolischen Dichtung „Der Kranz der Engel“ geschildert — nicht die Kraft, dem heraufkommenden Irrationalismus und Totalstaat mehr als die hohe Sendung der deutschen Geisteswissenschaft entgegenzustellen, nämlich die ungebrochene Macht und das göttliche Gesetz des Christentums.

Aber Weber hat von seiner Religionssoziologie aus die neue Weltalterlehre begründet, das Nacheinander von Vorgeschichte, Hochkultur, Geisteskultur und Zivilisation, in der nur die weltgeschichtliche Stellung des Christentums als des vierten Weltalters fehlt. Noch Spengler hat die Zivilisation als die Spätphase aller Hochkulturen verstanden, als typologische Erscheinung. Weber hat durch seine These von der Heterogonie des Kapitalismus aus dem Calvinismus die exakte Bestimmung der Einzigartigkeit der abendländischen Zivilisation gefunden. Die Rationalisierung des Verwaltungsrechts schon im Absolutismus und die der Verfassung im Konstitutionalismus und danach auch der Wirtschaft im Industriesystem war für ihn entscheidend getragen von der Rationalisierung der persönlichen Lebensgestaltung aus calvinischem Glauben und Ethos. Die Entdeckung der entsprechenden Naturwissenschaft war für ihn noch kein fundamentales Problem und auch Scheler suchte sie noch naiv aus wirtschaftlichen Interessen zu erklären. Aber sie steht im innigsten Zusammenhang mit der gesamten Kulturlage der beginnenden Neuzeit und ist schließlich die vorherrschende Geistigkeit der gesamten Zivilisation geworden.

Die Bedeutung dieser Bestimmung der Zivilisation kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Sie durchbricht die fatalistische Zyklentheorie der vergleichenden Kulturwissenschaft und den naiven Soziologismus aller Entwicklungslehren. Die Macht der Geistesbewegungen und Glaubensbewegungen über den Wirtschaftsinteressen ist in der umfassenden Einheit der Weltalter, ihres zeitlichen Gesetzes gesichtet. Geschichtsphilosophie als Geistesbewegung überhöht die Gesellschaftsbewegungen und die bloße Staats- und Machtgeschichte.

Der Aufbau der neuen Weltalterlehre ist nach Webers Ansatz von hinten her erfolgt. Erst fünfundzwanzig Jahre später hat Karl Jaspers mit seinem Buch: „Ursprung und Ziel der Geschichte“ den nächsten Schritt getan,

das Weltalter der Vorherrschaft der praktischen und theoretischen Vernunft bestimmt. Die Tatsache des fast gleichzeitigen Beginns der Philosophie in Indien, Griechenland und China hat vielleicht zuerst der Dichter August Strindberg gewürdigt und auch einem so nüchternen Historiker wie Eduard Meyer, der sonst nach der Zyklentheorie dachte wie Lamprecht und Breysig, hat sie zu denken gegeben. Es ist ein Paradox, daß auch hier der Philosoph zuletzt kam. Dann aber geschah es gleich allzu gründlich: Der Anfang der Philosophie oder vielmehr der drei Philosophien mitsamt der Ethik des jüdischen Prophetentums wurde zur Achsenzeit der Weltgeschichte erklärt. Als Mittelpunkt der Weltgeschichte gilt aber für die gesamte westliche Geschichtsphilosophie die Verkündigung des Christentums. Die Verschiebung der wahren Achse verrät nur allzu deutlich die kantianische Ethik Jaspers' und der gesamten Heidelberger Schule der Kultursoziologie, in die er sich mit diesem Werk einreicht. Der Primat der praktischen Vernunft verlangt eine ethische Auffassung des Christentums. Jaspers hat sie direkt in seiner großen Logik und Ethik: „Wahrheit“ ausgesprochen, sofern er die Idee des Gottmenschen als absurd erklärte, aber gerade darum nicht als Glaubenssache wie Kierkegaard. So wird die Philosophie selbst zu einer Glaubenssache, wie Jaspers' weiteres Werk: „Der philosophische Glaube“ bezeugt.

Das ist sie aber gerade nicht, denn wenn auch bei Kant die Brechung der theoretischen Vernunft und ihre Ersetzung durch die praktischen Postulate des Richtergotts, der Unsterblichkeit und Freiheit, darum erfolgt, um das Glaubensverdienst nicht zu schmälern, so handelt es sich auch bei Kant nur um eine charakteriologische Bedingtheit.

Jaspers ist kein Historiker, so ist denn auch in seinem geschichtsethischen Werk, das den Anfang der Philosophie zur Achsenzeit der Weltgeschichte statt zum dritten Weltalter erhöht, nicht die Abfolge der Weltalter nach der mythologischen, historischen und reinen Vernunft bewiesen, sondern nur die Aufklärungsethik des kategorischen Imperativs der bloßen Zivilisation der Scientisten vorangestellt. Es geht Jaspers gar nicht um die Vergangenheit, sondern um die Zukunft, die nur durch den kategorischen Imperativ der Wahrhaftigkeit, Echtheit und Gerechtigkeit gerettet und gestaltet werden kann.

Wie sehr die neue Weltalterlehre der Heidelberger Schule wesentlich Ethik ist, das zeigt das dritte große Werk dieser Richtung, Alexander Rüstows: „Ortsbestimmung der Gegenwart“. Es ist wieder ein Nationalökonom und Historiker von Rang, dem damit ein großer Wurf gelungen ist, die Bewertung des zweiten Weltalters der Herrenhochkultur unter dem ethischen Gesichtspunkt der Freiheit. Hier ist das höchst aktuelle Interesse der Gegenwartskritik maßgeblich, dem der dritte Band des Werkes gewidmet sein wird. Das Phänomen der Herrschaft zu untersuchen ist schon seit hundert Jahren Thema der Soziologie, aber durch unsere bösen Erfahrungen ist es besonders dringend geworden.

Es läßt sich nur durch eine historische Soziologie der Frühgeschichte, des ersten Weltalters bewältigen, die seit fünfzig Jahren vor allem durch das

Verdienst Pater Wilhelm Schmidts in den Grundzügen gesichtet ist. Ihre Darstellung durch Rüstow als Exposition des Herrschafts- und Freiheitsdramas ist glänzend und zielt sofort auf das Überlagerungsproblem der Pflanze und Rinderhirten ab, durch die das Bauerntum entsteht. Dessen Überschichtung wieder zuerst durch Rinderhirten und dann durch Pferdehirten als Streitwagenleute und Reiter führt in den großen Völkerwanderungen von 3000, 2000 und 1200 zur Herrenhochkultur.

Sicher ist damit der Hauptfaktor der Entstehung des Staates und der geschriebenen Geschichte getroffen. So ist das Verhältnis von Unterdrückern und Unterdrückten nach den verschiedensten Gesichtspunkten zu untersuchen. Es geschieht in 21 Kapiteln, im Hauptteil des 1. Buches. Aber es scheint uns doch, daß darüber die enorme Leistung der frühen Staaten in der Staats- und Wirtschaftsorganisation zu kurz gekommen ist. Vor allem aber die Rechtsschöpfung der früheren Reiche! Der Begriff des göttlichen Gesetzes ist die entscheidende Leistung der beginnenden historischen Vernunft und damit die Schöpfung der gesellschafts- und zeitbedingten Gottesbilder, Menschenbilder und Weltbilder nach den wechselnden Gemeinschaftsbildern. Es ist fast so, als ob das ganze Phänomen der Herrenhochkultur, um den entscheidenden Weberschen Terminus zu gebrauchen, von der Unterdrückten-Ideologie aus untersucht würde. Man muß aber auch die Unterdrücker-Ideologien sehen, die sich ja von dem unmittelbar politischen Zweck lösten und geistig verselbständigten. Die politische Theologie ruft ja jetzt schon die natürliche Theologie hervor oder wenigstens die poetische Theologie der Priesterschaften.

Wie dringend die Anmeldung dieses Bedenkens ist, zeigt sofort der zweite Band Rüstows. Es mindert nicht die doppelte Bedeutung seines Werkes, den Übergang vom ersten zum zweiten Weltalter genau bestimmt und dies der ethischen Kritik unterworfen zu haben. Es sind ja auch die Tendenzen zur Gemeinschaft, zum Rechtsstaat und zur Rationalisierung erfaßt, alle Lebensbewegungen der Hochkultur und ihrer Widersprüche, die auf den Weg zur Freiheit führten. Auch bei Rüstow ist wie bei Jaspers das dritte Weltalter der Polis-Freiheit als Durchbruch der Geistesfreiheit verstanden. Die Entstehung der Philosophie wird aus der Niederlage der jonischen Griechen in Kleinasien in der Katastrophe von 546 gedeutet. Die politische Niederlage der geistig Überlegenen wird kompensiert durch den Gedanken des gesellschaftlichen Kreislaufes, der fundiert wird durch den Naturkreislauf. Die Idee des ewigen Gesellschaftsgesetzes der Wiederkehr des Gleichen führt zur Entdeckung des entsprechenden Naturgesetzes. Rüstow wird damit recht behalten, aber man muß auch die Verselbständigung der Geistesbewegung über den politischen Ansatzpunkt hinaus sehen, den Widerstreit der vier möglichen Kosmologien und den Übergang zur sophistischen Anthropologie eines Naturrechts der Unterdrücker und der Unterdrückten, des Kritias und Protagoras. Rüstow selbst hat das Herodot-Zitat: „weder herrschen noch beherrscht werden will ich“ seinem Buch vorangestellt, aber dann doch Sokrates und Plato der Reaktion zugezählt, statt die endgültige metaphysische Fundierung des überparteilichen Naturrechts durch sie anzuerkennen und

damit auch die Begründung der natürlichen Theologie und Ethik. Die Metaphysik ist nicht nur Unterdrücktenideologie, nicht nur ein irrationalistisches Abweichen von dem rein rationalen Freiheitsethos. Eben darum verkennt Rüstow auch die unermessliche Bedeutung des Christentums für die Weltgeschichte der Freiheit. Dem Christentum, der Kirche und dem Mittelalter ist nur ein Kapitel unter vierundzwanzig gewidmet, genau so wie Jaspers das christliche vierte Weltalter zwischen Achsenzeit und Zivilisation nicht mitzählen will. Aber Rüstow kommt insofern über Jaspers hinaus, als er neben der Ethik der Bergpredigt, dem familialen Gottesbild Christi und der Freiheitskraft der Unsterblichkeitslehre gerade die Erlösung und Auferstehungsverkündigung als Mittelpunkt des Christentums erkennt. Hier wirkt also wieder Webers Lehre von der Unterdrücktenideologie. Aber es ist ein Unterschied zwischen der Bereitschaft der Unterdrückten zum Glauben und dem gewaltigen Reichtum der Weltreligion selbst. Aus ihr ist, wie selbst Hegel sah, eine viel tiefere innere Freiheit erwachsen als die geistige Freiheit des Hellenismus. Die Rezeption des antiken Naturrechts ist solange nur ein Einschlag in der ursprünglichen christlichen Philosophie, bis im Mittelalter eine ewige Rangordnung der Freiheitsrechte aufgestellt wird, das ewige und göttliche Gesetz, das natürliche, staatliche und bürgerliche Gesetz. Es ist sehr wichtig im Kampf um die Freiheit gegen den Totalstaat, den ganzen Reichtum dieser christlichen Geistesbewegung auszubreiten und nachzudenken; dann würde Rüstow auch nicht so streng die Reformatoren beurteilen, die den Obrigkeitsstaat förderten. Aber man muß erst den dritten Band seiner universalgeschichtlichen Kulturethik abwarten, um eine endgültige Würdigung geben zu können.

Was ist nun der heutige Stand unseres Wissens vom ersten Weltalter, der Vorgeschichte? Seit einem halben Jahrhundert ist der Altmeister der Ethnologie, Pater Wilhelm Schmidt, der unvergleichliche Synthetiker dieser Forschung, der hier zuerst die historische Kultursoziologie mit gewaltiger Energie durchgeführt hat. 1949 sind die mächtigen Bände VIII und IX des „Ursprungs der Gottesidee“ erschienen, die von den afrikanischen und asiatischen Hirtenvölkern handeln. Damit hat dies Standwerk der Erschließung der Mythologie eine neue Höhe erstiegen. Schon 1935 hat Schmidt im VI. Band die Endsynthese der Religion der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens und Afrikas mit jener immensen Erweiterung unseres geschichtlichen Horizonts um viele Jahrtausende vollzogen, die durch eine geniale Methode an die Uroffenbarung heranführt.

Die grundlegende Bedeutung der historischen Kultursoziologie in der Vorgeschichte beruht zunächst in der außergewöhnlichen Kraft der Vereinigung von Ethnologie, Sprachwissenschaft und Vorgeschichte in einer Person, durch die die Konvergenz dieser Wissenschaften weit allen anderen Geisteswissenschaften voraus vorangetrieben wurde, dann aber in der klaren Einsicht in die Zusammenhänge der Religions- und Wirtschaftssoziologie nach der Stufenfolge der Urkultur und der primären Kulturen mit ihrer ersten Überschichtung in den sekundären Kulturen. Die strenge Typologie und die ein-

fachen Verhältnisse erleichtern das Unternehmen. Entscheidend ist die Entdeckung der historischen Abhängigkeiten auch in diesem Bereich und damit ist auch die Entstehung der Hochkulturen aufgeklärt.

Die Verbindung von Typologie und Geschichte erhebt diese umfassende Synthese zur echten Geschichtsphilosophie, aber der unermüdliche Altmeister hat in seiner nüchternen Leidenschaft für Wahrheit und Gerechtigkeit den Kampf und die Abrechnung mit dem Nazismus neben seiner riesigen Forschungsarbeit auch unmittelbar in einem eigenen Werk von drei Bänden und 1200 Seiten aufgenommen: „Rasse und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes“, Luzern 1946—49. Auch dies ist ein Standardwerk der Geschichtsethik geworden, das mit Rüstows Werk zu vergleichen ist, aber nicht dessen Ethizismus teilt. Souverän ist die geisteswissenschaftliche Scheidung zwischen der irrationalistischen Rassenbewegung und der rationalen Rassenlehre durchgeführt, die dringend nötig ist für die Abrechnung mit einem Irrtum von so schauerlichen Folgen. Nur aus der synthetischen Schau der ganzen Verhältnisse, insbesondere der Rassenbildung gleichzeitig mit der Sprachen- und Religions-Differenzierung in den abgeschlossenen Siedlungsräumen der Primärkulturen läßt sich Klarheit gewinnen über die Bedeutung der körperlichen und seelischen Rassenunterschiede für die Kulturen.

Man wird auf dieser Ebene der strengen Forschung kaum etwas Erregenderes lesen können als die Erörterung des Germanen-, Indogermanen- und Vorindogermanen-Problems, das so nahen Bezug zur verflochtenen Totalstaatsideologie hat, aber weit darüber hinaus uns in höchster Spannung teilnehmen läßt an der Klärung von Forschungsergebnissen eben jener weltgeschichtlichen Ereignisse, die zur Bildung der Hochkultur geführt haben. Nur ein Synthetiker seines Ranges kann die wenigen Indizien, totes Material der Ausgrabungen, die Geschichte der Pferdezüchtung, des Wagens und Streitwagens so geschickt komponieren, daß die raumzeitlichen Daten in universalgeschichtlichen Zusammenhang treten. Der viel weitherzigere Realismus des alten Ordensmannes Schmidt gegenüber dem Nationalökonom Rüstow zeigt sich besonders in der nüchternen Bewertung der Überschichtung nach ihrer politischen und ethischen Seite.

Ebenso ist die Zukunftsprognose des katholischen Ethikers weiter und reicher als die Rüstows. Auch er sieht im Irrationalismus die große Gefahr und Schuld, aber hier wird die Schuld der Besiegten und der Sieger gerecht abgewogen. Schmidt hat in einer erstaunlichen Kenntnis aller Widerstandsbewegungen in Deutschland und Österreich unter dem Nazismus dem Heroismus der Unterdrückten so umfassend Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß wir keine ebenso vollständige Zusammenstellung dieser wesentlichen Voraussetzung des Wiederaufbaues zu nennen wüßten. Vielleicht aber ist das großartigste Zeugnis der erstaunlichen Frische des Altmeisters, daß der einstige österreichische Monarchist für Europas Vereinigte Staaten eintritt. Wie einst Leibniz zeigt er die Waagschale der Konjunkturen ihrer politischen, reli-

giösen und ständischen Gruppierungen mit vorsichtiger Anbahnung der Vereinigung der abendländischen Christen.

Ein besonders wichtiger Beitrag zur Methode dieser neuen Weltalterlehre sind die beiden Bücher Alfred Webers: „Kulturgeschichte als Kultursoziologie“, das 1935 natürlich fast unbeachtet blieb und jetzt in zweiter Auflage erschienen ist und „Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie“, 1951. Es kommt wesentlich auf die Unterscheidung des Gesellschaftsprozesses, des Zivilisationsprozesses und der Kulturbewegung an. Zum Gesellschaftsprozess sind auch die wirtschaftlichen und staatlichen Faktoren gerechnet. Der Zivilisationsprozess unterscheidet sich von der Kulturbewegung durch die in alle anderen Kulturen übertragbaren Elemente der Sachleistungen. Alle Geistesbewegungen aber sind vom bestimmten Stil der Kulturen geprägt. Durch die Kombination dieser drei Bewegungsformen ergibt sich ein Geschichtsaufbau der Vorgeschichte, der primären Hochkulturen, der Sekundärkulturen erster Stufe, das ist des Judentums, Griechentums, Römertums und der alten Christenheit und derer zweiter Stufe: Byzanz, Islam, Rußland und Abendland bis 1500. Daran schließt sich dann das europäische Abendland seit seiner Expansion und die Neuzeit samt der Frage nach ihrer möglichen Überwindung. Das Schema gibt kein Bild von der erstaunlichen Präzision der Methode, um genau den Geist der Kulturen bestimmen zu können. Auch hier machen Ethik und Wissenschaft weltgeschichtlich Epoche und dann das Vorwiegen der Zivilisation, aber nicht die christliche Weltreligion. Wir haben schon den Grund dieser Lücke aufgeführt, aber hier erst läßt sich der tiefere Zusammenhang erörtern: Der kühne Titel „Prinzipien der Kultur- und Geschichtssoziologie“ verrät den Fehler. Es gibt keine Geschichtssoziologie, wenn man Geschichte nicht fatalistisch als Entwicklungsprozeß nach der Kombination der Faktoren verstehen will und nicht viel mehr mit Heinrich Rickert und Johannes Thyssen nach der Einmaligkeit der Entscheidungen.

In den Zusammenhang dieser Geschichtsethik müssen auch zwei englische Werke von Dawson und Toynbee gestellt werden, vor allem wegen ihrer religionssoziologischen Methode. Christopher Dawson's „Gericht über die Völker“ verwendet sie zur Kritik der totalstaatlichen Tendenzen unserer Zeit. Die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Entstehung des Bolschewismus und Nazismus sind demnach im Cäsaropapismus der russischen Orthodoxie und im Obrigkeitsstaat des Luthertums gegeben. Für die zweite Vermutung gibt es sogar einen experimentellen Beweis, den Götz Briefs geführt hat, daß nämlich die katholischen Gebiete Deutschlands bei den Naziwahlen widerstandsfähiger waren als die protestantischen. In beiden Fällen handelt es sich um eine Vernachlässigung des Naturrechts und der natürlichen Theologie und so um eine mangelnde geistige Widerstandskraft gegen den Absolutismus. Bei uns ist mit der rapiden Industrialisierung zunächst eine radikale Bibelkritik aufgetreten, dann aber mit der Machtgeschichtsschreibung der akute Irrationalismus der Nachkriegszeit vorbereitet worden. Rußland ist von ungebrochenem Absolutismus zur unfehlbaren Parteiführung übergegangen.

Der Calvinismus hat in der angelsächsischen Welt oppositionell das Naturrecht besonders betont, dann aber ist mit dem Konstitutionalismus und der Toleranz die Aufklärungstheologie Staatsgrundlage geworden mit starker, bleibender Wirksamkeit des praktischen Christentums. Daraus ergibt sich schon soziologisch die Notwendigkeit der katholischen Verbindung von göttlichem Gesetz und natürlichem Recht in ihrer Überlegenheit über das Staatsrecht und Wirtschaftsrecht für ein gesundes Völkerleben.

Das mächtige Lebenswerk Arnold Toynbees: „Eine Studie zur Geschichte“ gehört auch zu dieser Geschichtsethik. Begonnen ist es als vergleichende Kulturgeschichte in der Freude, daß an dem größeren Gegenstand Kultur viel mehr typische Erscheinungen der Geschichte sichtbar werden als an dem bescheidenen Gegenstand Nationalstaat, es schließt aber mit der noch größeren Freude, daß durch die Weltreligionen der einmalige geschichtliche Zusammenhang wieder sichtbar wird. Der Ertrag des Werkes ist zunächst eine erhebliche Erweiterung der Spenglerischen Kulturvergleichung von acht auf zweiundzwanzig Zivilisationen, dann aber gegenüber Spenglers Mythologie eine pragmatische und ethische Geschichtsauffassung schon im Ansatz und Verlauf der Hochkulturen. Auch hier ist wie bei Rüstow die Überschichtung fundamental, weil sie herrschende Minderheiten und beherrschte Mehrheiten scheidet. Dann kommt die rationale Organisationsleistung in der Antwort auf die Herausforderung der Landschaft und der Zeitlage zur Geltung, die freiwillige Nachahmung der Minderheit durch die Mehrheit, bis die Spaltung der Gesellschaft durch die Erstarrung und Ungerechtigkeit der führenden Minderheiten das Ende der Kulturen trotz des Universalstaates herbeiführt.

Und nun erst kommt Webers Lehre von der Unterdrücktenideologie zum Zug. Die Kulturen sind nicht völlig isoliert. Das interne und externe Proletariat der Spätphasen bleibt empfänglich für die Religion der Unterdrückten. Das interne Proletariat spaltet sich in Gewalttheoretiker und Gläubige der Gewaltlosigkeit und diese übermitteln dem externen Proletariat der nachfolgenden Kultur den Glauben der Vorhergehenden. Es ist erstaunlich, wie viel Belege Toynbee dafür zu finden vermag und wie weit damit schon die Isolierung der Kulturen im Sinne einer dialektischen Abfolge durchbrochen ist.

Es müßte aber auch die Herrschaftsideologie schon am Anfang der Hochkulturen berücksichtigt werden, die Selbstlegitimation der Minderheiten durch den Glauben an das göttliche Gesetz. Anders läßt sich die historische Vernunft der Gestaltung der Gottesbilder, Menschen- und Weltbilder nach dem jeweiligen Gemeinschaftsbild nicht verstehen. Da ist die politische Theologie zugleich poetische. Die Rechtssoziologie darf hier nicht vernachlässigt werden. Wir können vorläufig nur andeuten: So wie die abendländischen Völker und Herrscherhäuser die traditionelle Legitimität der trojanischen Abstammung von Vergil übernommen haben, haben auch die Achäer und Dorer die Legitimität ihrer Dynastien durch Abstammung von Zeus nach dem Vorbild der 18. ägyptischen Dynastie begründet. Dieser Ursprung des grie-

chischen Mythos aus der politischen Theologie des „Neuen Reiches“ gibt dem ganzen Abendland eine Einheit aus historischer Vernunft.

II.

Geschichtstheologie

Mit dieser neuen Weltalterlehre wird die Frage nach der Mitte der Weltgeschichte neuerdings besonders dringlich. Geschichtsethik allein genügt nicht, schon die Religionssoziologie fordert als höchste Geschichtsmacht den positiven Glauben. So ist Geschichtstheologie die Entscheidungsfrage der gegenwärtigen Zeitdeutungen. Die philosophische Grundlegung hierfür hat schon vor hundert Jahren Schelling mit seiner positiven Philosophie vollzogen und wir werden zu seiner Jahrhundertfeier 1954 die Tragik seines Spätwerks durchschauen müssen, wenn anders die provinzielle Rezeption des vereinigten Hegelianismus und Marxismus, die sich zur Kultur-Bedrohung ausgewachsen hat, geistig überwunden sein soll.

Schelling hat gegen die notwendige Entwicklung Hegels und seine Allgemeinheitsphilosophie, die negative, die positive Einmaligkeit des Herrn und Schöpfers gestellt, damit aber auch die Existenz neben die Essenz, die Zeitlichkeit der Welt und der Person gegen den ewigen Prozeß. Das Riesenwerk der „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“, 2000 von den 8000 Seiten des Gesamtwerkes kam zu spät, weil sich der Hegelianismus schon in einer philosophisch ohnmächtigen, aber politisch allmächtigen Rolle in den Liberalismus und Sozialismus gespalten hatte und unversöhnliche Weltanschauungen zu parlamentarischen Parteien wurden. Wohl hat Kierkegaard 1842 Schellings Berliner Vorlesung gehört und sein „Herz hüpfte“, als er nach den Hegelschen Allgemeinheiten von der Wirklichkeit und Existenz hörte; aber auch dieser geniale Publizist einer ausschließlichen Existenzphilosophie und Theologie ohne Essenz war nicht zeitgemäß und seine Stunde kam erst, als nach der deutschen Niederlage der Irrationalismus zu grassieren begann. Nach der zweiten Niederlage ist es Zeit, rational die Entscheidungsfrage zwischen bloßer Geschichtsethik und positiver Theologie und Philosophie zu stellen.

Man muß drei Dinge unterscheiden und zugleich verbinden, die rechtsphilosophische Problematik, die metaphysische und die theologische. Die Unterscheidungen sind parallel, die Verbindung ist dialektisch. Wir stießen schon auf die charismatische Legitimation, die traditionelle Legitimität und die rationale Legalität, die drei reinen Formen der rechtlichen Herrschaft, und müssen sie aus unseren tragischen Erfahrungen ergänzen durch die illegale Partikularität, die Ideologie des Einparteienstaates. Ihre Analogie zur positiven Theologie im doppelten Sinn der charismatischen Entscheidung und biblischen Autorität, zur rationalen und zur politisch-mythologischen ist deutlich und besagt, daß Kulturphilosophie die anderen Disziplinen, die Rechtsphilosophie, die Metaphysik und die Theologie, synthetisch sehen muß.

Geistphilosophie, die in sich selber die Schranken der spezialisierenden Forschungszeit niedergelegt hat, kann nicht weiter ihren Gegenstand, die Kultur und ihre Geschichte, den verschiedenen Aspekten der Rechtsphilosophie, Ethik, Soziologie und Ästhetik, überlassen. So weit ist das synthetische Denken und vor allem die Konvergenz der Wissenschaften und Methoden doch schon wieder vorangekommen, daß wir es als komisch empfinden, aus der Ästhetik wie Heidegger, der Ethik wie Jaspers, der Ökonomie wie Marx, der Politik wie Hegel und der Soziologie wie Dilthey eine ausschließliche Weltanschauung zu machen. Für den Gläubigen sind sie letztlich Häresien, aber er darf nicht mit einem Theologismus kurialistischer, biblizistischer, fideistischer oder spiritualistischer Art antworten! Man kann umgekehrt auf dem analogen Miteinander der Entscheidungsaufgabe, der Normsetzung, der Bewahrungs- und Fortschrittsaufgabe in allen Lebensmächten, Kirche und Geistesleben, Staat und Wirtschaft, ein System der Geschichtsordnung aufbauen. Wir haben einen freilich noch unzulänglichen Versuch hierzu in unserer Neuauflage der „Christlichen Philosophie“ niedergelegt. Es ist Schelers Wissenssoziologie zu danken, die diesen Lebensmächten ihre ursprüngliche Wissensform zugeordnet hat und damit den Unterschied auf den Rang von bloßen Methoden herabgesetzt hat. Wie sehr die Geschichtstheologie heute in einer Krisis ist, werden sogleich ihre Richtungsunterschiede in concreto beweisen.

Wir stellen ein philosophisches Werk voran, das den Einfluß der positiven Religion in der Weltgeschichte als selbstverständlich voraussetzt: Erich Vögelin, „The New Science of Politics“. Das Buch sind die systematischen, geschichtsphilosophischen Prolegomena zu einer seit zwanzig Jahren erarbeiteten Geschichte der politischen Ideen, die heuer zu erscheinen beginnt. Vögelin faßt Weber als Übergangserscheinung von der naiven über die historische zur normativen Soziologie auf. Mit der Forderung der Wertfreiheit als Forscher, aber nicht persönlich, ist er noch im Positivismus stehen geblieben, vor allem deswegen, weil er die metaphysische normative Staats- und Rechtstheorie Platons und Aristoteles', Augustins und Thomas' vernachlässigt hat. Vögelin ersetzt den Begriff der charismatischen Legitimation durch den der existenziellen Repräsentation. Sie ist viel mehr als die rationale Legalität wechselnder Mehrheiten, die allein im parlamentarischen Rechtspositivismus noch gilt, ja das Verständnis für alle anderen Formen der Legitimation und Legitimität verdrängt hat. Geschichtsmächtige Repräsentation des Volkes ist Stellvertretung einer absoluten Ordnung und persönliche Aktionsfähigkeit in einer gegliederten Gesellschaft, die damit Reich oder Staat wird.

So spielt die dynastische Legitimation in der Bildung der abendländischen Völker und noch in der der neuzeitlichen Nationalstaaten eine entscheidende Rolle. Sie ist der Konstitutionsvorgang selbst. Mit dem Stellvertretungsgedanken ist notwendig die Wahrheit in ihren symbolischen Gestaltungen verbunden und die unbedingte Achtung des Gesetzes. Die sozialen Symbolbildungen der historischen Vernunft sind von der theoretischen Wahrheit zu unterscheiden, der der reinen theoretischen und praktischen Vernunft. Es kann die Weltordnung oder die Ordnung der Seele wie bei Platon die absolute

Legitimation abgeben, weil sie notwendig auf Gott als das Maß der kosmologischen und anthropologischen Ordnung zurückführt und damit auf die Sanktion des zeitlichen Gesetzes. Anlässlich des Kampfes um die Repräsentation im Römischen Reich, zuerst zwischen dem princeps civis und dem princeps philosophiae und dann zwischen dem Gottkaiser und dem christlichen Kaiser entwickelt Vögelin die antike Unterscheidung von *theologia naturalis, civilis und poetica*, die alle drei überhöht werden durch die *theologia positiva* von der Trinität. Der Sieg des Christentums brachte die Entgöttlichung des politischen Bereichs, die Neuzeit aber versuchte ihre Wiedervergöttlichung. Die neue politische Theologie mußte durch ihren Symbolismus wieder zur poetischen Theologie werden. Statt dessen übernahm ein neuer Gnostizismus schon seit Joachim von Floris die Verabsolutierung der politischen Ordnung. Die Symbole des gnostischen Propheten, des Führers, des Dritten Reiches und der Bürgerschaft der selbstherrlichen Personen, werden die Grundbegriffe für diese Selbstlegitimation des italienischen, russischen und deutschen Nationalstaates, die als drittes Rom Nachfolger des ersten und zweiten sein sollen. Diese entscheidungsmächtige Repräsentation wird aber dann völlig säkularisiert zu innerweltlichen Eschatologien, dem Progressismus, Utopismus, Aktivismus, die sich mit Klassenaspirationen zur Klassenideologie verbinden und damit wieder in den totalen Staat münden.

Durch diese grundsätzlichen Überlegungen gelingt erst eine Periodisierung der Neuzeit, die selber ein gnostisches Symbol ist, als Zeitalter der gnostischen Revolution. Es braucht ja nur eine oppositionelle „Sache“ zu einer Bewegung gemacht zu werden, zu einem aktivistischen Politikum. Dann schließt die verabsolutierte Parteisache jede theoretische Kritik aus und alles Argumentieren. Das ist der Sturz der politischen Wissenschaft und ausschließlicher Rechtspositivismus der eigenen Sache. In der absolutistischen Reaktion gegen die puritanische Revolution hat Hobbes wieder auf die politische Theologie zurückgegriffen mit der Vereinigung der geistlichen und weltlichen Gewalt in einer Hand und damit den Staatspositivismus der Rechten inaugurirt.

Gerade damit ist aber auch schon das Ende der Neuzeit vorbereitet. Der Rückzug auf die ausschließliche Wahrheit der innerweltlichen Ordnung macht die Aufstiegs- und Abstiegszyklen der Klassen und Kulturen zum absoluten Symbol. Mit Verachtung für die geistig-seelische Wahrheit, Metaphysik, positive und natürliche Theologie fällt der Begriff der existenziellen Repräsentation. Es gibt nur mehr Mythologien, also nur eine utopische Traumwelt der Massenpsychologie ohne geistige und sittliche Tugenden, nur den latenten Kriegszustand ohne die Möglichkeit eines echten Friedens.

Auch das Menschenbild der Neuzeit hat schon Hobbes geprägt. Die ausschließliche Diesseitigkeit des Menschen macht auch das geistige Leben zur bloßen *libido dominandi* ohne ein *summum bonum*, so daß Leidenschaft und Todesfurcht zu den einzigen Motiven der politischen Existenz werden. Es soll keine wahre und wesentliche Menschennatur mehr geben. Auch die Intellektuellen verfallen dem Fatalismus und das ist die eigentliche Gefahr des west-

lichen Szientismus gegenüber der paradoxen Repräsentation der Rechten durch die äußerste Linke im Bolschewismus. Die Waage des Schicksals steht!

Das ist nun das erste Beispiel eines Traktats der positiven Philosophie seit Schelling. Da Vögelin den ganzen Ernst der Lage in concreto greifbar macht, gibt es keinen eindringlicheren indirekten Beweis für die Unabdingbarkeit einer positiven und rationalen Metaphysik, Ethik und Theologie für die neue politische Wissenschaft. Sie muß normativ in doppeltem Sinne sein, maßgebliche geistige Entscheidung in der Zeit und nach der Wahrheit der Seele, nach den rationalen Normen einer philosophischen Menschenlehre. Durch die Erneuerung Kierkegaards in der ersten Nachkriegszeit ist die positive Philosophie und Theologie gegenüber der normativen wieder höchst aktuell geworden, aber es ist bezeichnend für die daran sich anschließende Theologie des Gerichts, daß niemand außer Erik Peterson, der auch dementsprechend die persönlichen Konsequenzen gezogen hat und jetzt eben erst wieder seine gesammelten „Theologischen Traktate“ vorlegt, die heilsgeschichtliche Entscheidung durch Christus und seine Nachfolger aus der Kierkegaardschen Forderung der persönlichen Entscheidung gezogen hat. Er allein hat das Problem der apostolischen Autorität aus der heutigen existenziellen Entscheidung und Repräsentation gewonnen. Für eine wirklich konkrete historische Soziologie ist es ja nicht verwunderlich, daß neben dem herrschenden Rechtspositivismus des parlamentarischen Parteienetriebes und dem wissenschaftlichen Positivismus der spezialisierenden Forschung auch die existenzielle Theologie zunächst als theologischer Positivismus auftritt, das heißt mit Ausschließung der kritischen rationalen Theologie und der kritischen Metaphysik und Ethik.

Nur von hier aus kann also das Problem der Geschichtstheologie wissenschafts-soziologisch aufgerollt werden. Es mußte die bloße Antithese, das Korrektiv der rationalistischen Religionswissenschaft zuerst betont werden. Die Philosophie- und Wissenschafts-Feindschaft der Geschichtstheologie wäre solange im Recht, als ihr nicht als Partner eine klar bewußte positive Philosophie gegenübersteht. Nur die positive Philosophie kennt die Schöpfungsidee und den monarchischen Theismus sowie das positive Gottesgesetz und die einmalige Offenbarung der Heilsgeschichte. Im Gegensatz zur antiken Philosophie, die nur die ewige Weltordnung, die ewige Seele und die ewige Gemeinschaftsordnung kannte, hat die christliche Philosophie diesen normativen Ideen mit dem viel gescholtenen „Gott der Philosophen“ von Anfang an die radikale Geschichtlichkeit der Welt und des Menschen, aller Dinge außer Gott gegenübergestellt, weil die heilsgeschichtliche Einmaligkeit der Erscheinung des ewigen Sohnes in der Zeit die äußerste Spannung zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit klar macht. Nur wenn man sieht, daß für die christliche Philosophie von Anfang an der ewige Sohn der Logos selber ist und der menschgewordene Gott, versteht man die wahre Dialektik der christlichen Philosophie und Theologie, und wie sie immer gezwungen ist, bloße Zeitphilosophie und überzeitliche klar zu unterscheiden.

So muß man auch von Anfang an eindeutig feststellen, daß der aus vielen Gründen bedeutendste Ansatz der evangelischen Geschichtstheologie, der

Karl Barths, positivistisch ist, antithetische Zeitphilosophie der ersten Nachkriegszeit und ausschließlich positive, also positivistische Theologie. Der Ansatz war ein christlicher Sozialismus. Das war neu gegenüber dem damaligen religiösen Sozialismus, der schon durch seine Selbstbezeichnung nicht korrekt genug war, und neben der viel älteren und in ihrer geschichtlichen Wirksamkeit immer weit unterschätzten christlich-sozialen Reformarbeit. Es versteht sich von selbst, daß ein christlicher Sozialismus kein Aktionsprogramm aufstellen kann, aber dafür sich hervorragend im Kampf gegen den totalen Staat und gegen die erstaunliche Kompromißbildung „Deutsches Christentum“ behaupten konnte. Statt des Aktionsprogramms mußte er sich zur theoretischen Position weiterentwickeln, zu einer Dogmatik, die nur das Wort und die auctoritas biblica gelten lassen kann. Aus dieser Partikularität und Konfessionalität versteht sich die unbedingte Verwerfung des liberalen Individualismus in jeder Form, besonders des Fortschrittsglaubens als Selbsterlösungsglaubens, aber auch des Naturrechts und jeder selbständigen normativen Ethik, der normativen Metaphysik der analogia entis, ja jeder Essenzphilosophie gegenüber dem einzig gültigen religiösen Existenzial.

Diese Theologie des Gottesgerichts, die erst durch die Systematik auch zu einer Theologie der Barmherzigkeit und Gnade wurde, war der zeitgeschichtlich notwendige Gegenschlag gegen die liberale Theologie der Auflösung des positiven Christentums und der Leugnung der Gottheit Christi. Sie war innerhalb der liberalen ethischen Theologie und Religionswissenschaft schon vorbereitet durch den Eschatologismus, der aber etwa bei Albert Schweitzer und Ernst Tröltzsch die Gottheit Christi gerade wegen der nicht erfüllten Prophezeiung des Weltendes geleugnet hatte und die neutestamentliche Endzeitlehre in den jüdischen Prophetismus und Messianismus eingeordnet hatte, also letztlich bloß als Mythos auffaßte. Dank Kierkegaard ist die Theologie des Gerichts dialektisch geworden, aber wie dieser bloß antithetisch der Hegelschen Philosophie des Allgemeinen entgegentritt und nicht synthetisch eine neue Bindung der Gegensätze versuchte, so hat jetzt auch Barth nur die existenzialistische Antithese vertreten.

Es ist das eminente Verdienst Barths, daß er gegen jede allgemeine Religionswissenschaft und Geschichtsethik den absoluten Rechtsanspruch des Offenbarungswortes und dann der Offenbarungstat geltend gemacht hat. Glücklicherweise hat er die in der ausschließlichen Betonung des einmaligen heilsgeschichtlichen Ereignisses der Erlösung und der ausschließlichen Gerichtsbarkeit Christi liegende Verlängerung seiner Sünden- und Gnadentheorie nicht zum Monophysitismus übersteigert, also die alleinige Betonung der Gottheit Christi vermieden.

Es bleibt beim Supranaturalismus in der anthropologischen, aber nicht in der christologischen Ebene. Die ausgezeichnete und ausführliche Darstellung der Dogmatik Barths durch Urs von Balthasar, „Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie“, 1951, macht dies fast wider Willen klar, weil Balthasar sich leider die ganze zeitphilosophische und wissenssoziologische Problematik geschenkt hat und damit die konkreten Zu-

sammenhänge der Polemik Barths gegen die Metaphysik und Geschichtsethik. Balthasar irrt sich in seinem Versuch, der Denkform Barths die katholische gegenüberzustellen. Er bleibt damit auf der geisteswissenschaftlichen Ebene, wovor Peterson so emphatisch gewarnt hat.

Gleichwohl ist die präzise Klärung der gemäßigten supranaturalistischen Denkform durch Balthasar und noch mehr ihre Mäßigung durch Barth selbst ein wesentliches Verdienst. Daß die Offenbarungs- und Heilsordnung die Schöpfungsordnung begründen soll, also der monarchische Theismus den Schöpfungstheismus, die gnadenhaft erhöhte Menschennatur erst die gefallene, das ist eine sehr aufschlußreiche Erweiterung der Lehre vom Heilswissen über dem Bildungswissen, wie sie Scheler typologisch durchgeführt hat. Aber bleibt es so nicht doch bei einer theologischen Anthropologie? Das wäre sofort klar, wenn die katholische Denkform demgegenüber auf die reine Ordnung der positiven und natürlichen Theologie, der Übernatur und Natur, der Gnade und Freiheit reduziert würde. Das kennzeichnet tatsächlich das hierarchistische mittelalterliche Denken mit der Überordnung des Gottesgesetzes über das natürliche, das staatliche und bürgerliche; aber gerade dort ist entscheidend, daß die gesamte zeitliche Rechtsordnung überhöht wird durch die Lehre von der *lex aeterna*, von dem ewigen Gesetz des Christus Logos, der einzig existenziell die ewige Wahrheit ist. Aber das altchristliche Denken hat viel stärker die charismatische Legitimation, die apostolische Autorität und das zeitliche Gesetz der positiven Entscheidung betont und doch auch zwischen Nestorianismus und Monophysitismus die strenge Gottmensenlehre begründen können. Es wird noch systematisch über die katholische „Denkform“ zu reden sein. Jetzt sei nur darauf hingewiesen, daß die konkrete Basis für Balthasars Kritik die alten und neuen heilsgeschichtlichen Entscheidungen des katholischen Lehramts sind, die Unfehlbarkeitserklärung des Vatikanums zugleich mit der Erklärung der Möglichkeit und Pflicht der natürlichen Gotteserkenntnis.

Wie eine Geschichtstheologie des nicht gemäßigten Supranaturalismus heute aussieht, erkennt man wohl am besten an Ethelbert Stauffers: „Die Theologie des Neuen Testaments“. Man kann sich den Gegensatz zu dem um vierzig Jahre älteren „Wesen des Christentums“ von Adolf Harnack nicht kraß genug vorstellen, das das Christentum auf die drei Hauptlehren des neuen Testaments reduziert hatte, den Glauben an den Vatergott, an den unendlichen Wert des Menschen und die unbedingte Gottes- und Nächstenliebe. Jetzt liegt ein reiner theologischer Positivismus insofern vor, als zugleich wissenschaftlich-positivistisch buchstäblich jeder Satz dieser Theologie nur mit der *autoritas biblica* des Alten und Neuen Testaments und der Apokryphen belegt ist. Das bleibt auch der unvergängliche wissenschaftliche Wert dieses bedeutenden Buches, und diesen Standpunkt betont Stauffer selbst, sofern er ein Arbeitsbuch bieten will. Es ist aber erstaunlich, bis zu welchem Grade trotzdem der radikale geschichtstheologische Standpunkt die Systeme

matik dieser historischen Theologie bestimmt. Sie ist so sehr Christologie, daß im Aufbau als solchem die Lehre vom Vatergott, vom ewigen Sohn und vom Heiligen Geist, also die ganze Trinitätslehre, fehlt und somit der Eindruck entsteht, als wäre eine Theologie des Judenchristentums nachgeholt worden. Auch Spengler hätte historisch die Theologie seiner arabischen Kultur nicht viel anders darstellen können, wenn er sich die Mühe dazu gemacht hätte, und schon Kittels Wörterbuch des Neuen Testaments hätte benutzen können!

Damit tritt der Begriff der Geschichtstheologie, der ebensowenig glücklich ist wie der der Geschichtsphilosophie, der bekanntlich erst von Voltaire stammt, in die offene Krisis. Es kann mit ihr die Gottesnaturgeschichte gemeint sein, die ja heute ein großes Thema der Mythologie des werdenden Gottes ist, oder die Heilsgeschichte als *oconomia* Gottes, oder die Weltgerichtsgeschichte, oder nur Glaubensgeschichte, die ja gerade vermieden werden soll durch die Methode der exakten biblischen Dokumentation. Die zu enge Verflechtung des neutestamentlichen Glaubensgutes mit der ganzen Zeitgeschichte läßt auch die christliche Verkündigung als jüdischen Prophetismus der Heil- oder Unheilsdrohung entsprechend der Beachtung des Bundes mit Gott erscheinen. So wäre das Christentum doch nur ein ethischer und monarchischer Theismus! Man kann aber Geschichtstheologie nicht ohne das Zeugnis des Glaubensbekenntnisses auch schon der Urkirche geben, wenn der Begriff heilsgeschichtlich gestattet ist. Da der ewige Sohn der Logos ist, muß auch die Lehre der Bergpredigt als absolute Wahrheit mit in die Heilsgeschichte eingerechnet werden.

Unsere eigene zeitgeschichtliche Geistesbewegung hat denn auch bereits eine Synthese zur These der ethischen Verabsolutierung des Christentums und zur suprarationalistischen Antithese gebracht oder vielmehr in verschiedenen Ansätzen versucht. Wir stellen einen von unserer Zeitnot scheinbar sehr abliegenden Versuch, den Reinhold Niebuhrs: „Glaube und Geschichte, 1951, voran. Er ist eine Auseinandersetzung zwischen der antiken, christlichen und modernen Geschichtsanschauung, und zunächst einmal für die Geschichtsphilosophie sehr wertvoll, weil sein erster Teil selber eine hohe geschichtsphilosophische Leistung ist. Es ist kaum sonstwo eine so scharfsinnige Unterscheidung der antiken, christlichen und modernen Geschichtsauffassung getroffen. Die Antike ist charakterisiert durch die Einbeziehung des Gesellschafts- und Kulturprozesses in den Naturprozeß der ewigen Wiederkehr des Gleichen, kennt also nur eine naturalistische Geschichtsphilosophie, genauer nur eine Soziologie. Das ist zweifellos richtig für ihren Ansatz, der das Naturrecht durch das Naturgesetz begründen will, wie schon Kelsen und Rüstow gezeigt haben. So erklärt sich die antike Verewigung der Welt, der Seele und des Gemeinschaftslebens durch die historische Vernunft. Es wäre aber doch gerechterweise zu erwägen, daß die platonische und aristotelische Geschichtsphilosophie der ewigen Wiederkehr des gesamten Weltlaufs den Monotheismus, das überzeitliche Naturrecht und die normative Ethik entgegengestellt haben und, wie die jüdischen Propheten, Aufstieg und Niedergang in der Geschichte mit der Beachtung oder Nichtbeachtung der

sittlichen Freiheitsforderungen begründeten. Die moderne Geschichtsauffassung ist im Schema nur historisch; aber durch ihre Überschätzung der Freiheit gegenüber den soziologisch gleichbleibenden Faktoren wird paradoxerweise ihr Progressismus wieder naturalistisch; denn auch hier erhält der geschichtliche Fortschritt seine kosmologische Analogie in der Naturgeschichte des zufälligen und doch notwendigen Aufstiegs zu immer höheren Gestaltungen. Schließlich ist auf dem Höhepunkt des Progressismus sogar das Gottesbild davon betroffen worden, die Zeit selber zum werdenden Gott geworden, sofern nicht das Alpha, sondern das Omega die volle Gottheit ist. Der Antike ist die Natur, der Moderne die Zeit und Geschichte das Selbstverständliche, dem Christentum sind beide erlösungsbedürftig. Die biblische Religion hat zuerst den Sinn der Geschichte als Erlösung des Gottesvolks durch Gott, nicht Gottes durch den Menschen gedeutet und Gott dem Herrn die Schöpfung der zeitlichen Welt zugeschrieben.

So wäre zu fragen, inwiefern die radikale Vergeschichtlichung der Welt, des Menschen als einzelner Person und der Gemeinschaft nicht auch ein Irrtum der historischen Vernunft ist wie ihre Verewigung und der Evolutionismus. Hierauf kann eine durchgeführte Kritik der historischen Vernunft schon vor der Offenbarung eine präzise Antwort geben. Schon der vernünftige Glaube, der die Zeitbedingtheit des Denkens und Planens grundsätzlich durchbricht und die Disziplin von Glaube und Wahrheit abhängig macht, nicht umgekehrt den Bilderkreis der Weltanschauung von einer aus der Zeitnot geborenen Utopie, muß in der historischen Vernunft die echten Elemente der reinen Vernunft ausscheiden. Niebuhr lehnt auch Toynbees Geschichtsphilosophie ab, obwohl sie durch die gemäßigte Zyklentheorie als bloße Typologie die antike Geschichtsauffassung und durch die zur Zielbewegung gemäßigte Fortschrittslehre die moderne verwendet, vor allem aber durch die Berücksichtigung des sittlichen Verfalls der Kulturen und die Übermittlung der Heilsreligionen auch christlich ist. Der Fortschritt durch die Leiden der Unterdrückten ist für Niebuhr noch eine profane Geschichtsauffassung und er hat recht, insofern damit auch die Heilsgeschichte in Typologie aufgelöst wird. Also bleibe nur Geschichtstheologie erlaubt.

Allein so wie sich der erste Teil des Werkes als sehr bedeutsame philosophische Leistung erwiesen hat, tut es auch der zweite, und zwar durch dieselbe häresiologische Methode, die Richtigkeit der eigenen Position durch die Abweisung der falschen Extreme zu begründen. Innerhalb der christlichen Geschichtsauffassung treten mildere, aber nicht weniger fatale Irrtümer auf, zwischen denen der Mittelweg zu suchen ist. Wir nehmen die wichtigsten voraus, weil sie die Vermittlungsstellung Niebuhrs zwischen dem liberalen Protestantismus und der obskurantischen Orthodoxie kennzeichnen. Der eine will die Gottheit Christi durch philosophische Umdeutung auflösen, die andere sie durch Wunder unzulänglich begründen. Nun macht Niebuhr zwar sehr korrekt auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen Glauben und Wissen aufmerksam. Er macht sogar zu Unrecht der katholischen Lehre den Vorwurf, daß sie in der Deutung des Dreifaltigkeitsgeheimnisses zu weit gegang-

gen sei. Dennoch verfehlt er die christozentrische Positivität. Die häresiologische Methode, die freilich schon altchristliche Apologetik ist, so in der Mittelfindung zwischen Pelagius und Augustin, Nestorianismus und Monophysitismus, und insofern bloß Entwicklungsdialektik von der Thesis über die Antithesis zur Synthesis, verführt ihn selbst zum Monarchianismus in der Christologie.

Er charakterisiert das Alte Testament als monarchischen Theismus der unbedingten Herrschaft Gottes und das neue dank des Wunders des Glaubens an die Auferstehung als Triumph der Herrschaft Gottes. Das ist genau jene Verzeichnung der Gottheit Christi in den Verirrungen um 200, die die Trinität aus Angst vor dem Polytheismus in der Christenheit modalistisch vermeiden wollten.

Das hängt aber aufs genaueste zusammen mit der Zeitdeutung Niebuhrs. Er sucht die Mitte zwischen der rationalen amerikanischen und bolschewistischen Selbstgefälligkeit des Progressismus und der irrationalistischen Verzweiflung an der Kultur, die besonders in Deutschland nicht ohne Schuld Nietzsches zum Totalstaat geführt hat. Die Rettung liege in der rechten Mitte zwischen katholischem und calvinistischem Legalismus, die die Macht der Kirche oder die Herrschaft der Heiligen fordern, und der lutherisch-orthodoxen Neigung zum Relativismus. So kommt er zu einer ausführlichen Kritik der katholischen Naturrechtslehre, die zwar nur eine *potestas indirecta in temporibus* proklamiere, aber doch ein diktatorischer Herrschaftsanspruch sei. Ihr muß die christliche Agape als vollkommene Liebe gegenübergestellt werden. All dem geht die Grundeinstellung Niebuhrs voraus, der natürliche Theismus, der allein alle Formen des Gottkaisertums und des Absolutismus zugleich mit dem liberalen Relativismus überwinden kann in Buße und Demut, in der Einsicht in das Scheitern allen Planens und in Anerkennung des Kreuzes, in Hoffnung und Gnadenbereitschaft.

Das ist ein rationales System der Zeitdeutung, großartig und von ernster Lebenswahrheit, aber nicht positiv genug durch die unbedingte Entscheidung für das göttliche und menschliche Gesetz. Es beruht auf einer Dialektik, die sehr genau die Extreme in ihrer Allgemeinheit sieht, aber nicht in ihrer historischen Gewichtigkeit und Geschichtsmächtigkeit gerade durch die Sünde und Gottes Zulassung. Über eine Reihe anderer Realdialektiker wird später noch zu reden sein.

Sehr nahe steht Niebuhr Adolf Bultmann, wie besonders aus seinen gesammelten Aufsätzen: „Glaube und Verstehen“, 1952, hervorgeht. Auch er sucht den mittleren Weg zwischen den Extremen Eschatologismus und Humanismus. Der Einfluß des Hellenismus auf die alte christliche Welt wird schon sehr viel früher angesetzt als bei Harnack, aber auch hier kommt es darauf an, nicht eigentlich das historische Christentum und den historischen Hellenismus zu verbinden, sondern Verheißung und Erfüllung, Gnade und Freiheit, die Königsherrschaft Gottes nach dem Alten Testament mit dem bleibenden Gehalt der Glaubens- und Erlösungslehre des Neuen. Aber das Entscheidende ist selbstverständlich auch hier wie bei Stauffer seine „Theo-

logie des Neuen Testaments“. Auch sie ist eine indirekte Mitteilung des Zeitbewußtseins, und zwar schon der zweiten Nachkriegszeit. Auch Bultmann geht wie Niebuhr von dem Ausgleich zwischen dem Liberalismus und Idealismus einerseits und der Orthodoxie als naivem Realismus der Heilstatsachen aus. Das heißt rechtsphilosophisch: es wird das natürliche Recht in der Form der wissenschaftlich erreichbaren Wahrheit und des Humanismus anerkannt, aber nicht unbedingt das göttliche Recht des ewigen Gottessohnes, sondern der dritte Weg einer inneren Selbstverpflichtung durch den Glauben an den Christus als Verkünder der Gottesherrschaft. Er ist selbst das Zeichen seiner Zeit und einer jeden Zeit! Hier verbindet sich eine sehr vertiefte, nicht bloß doktrinelles Geschichtsethik mit einer existenziellen Gläubigkeit, ja es bleibt eigentlich bei einem Fideismus, ohne daß es zur echten verpflichtenden Dogmatik käme. Das Mittel hierzu ist zunächst eine Auffassung der eschatologischen und apokalyptischen Schriftberichte als Mythos, und dann soll eben dieser Mythos aus dem bleibenden Gehalt des Evangeliums wieder beseitigt werden. Es wird also zuerst die Lehre vom auferstandenen Erlöser und von einem ewigen Gottessohn zum Mythos gemacht, und dann wird entmythologisiert. Dennoch liegt ein Fortschritt über den Liberalismus und Supranaturalismus hinaus vor. Bultmann tritt faktisch in die Reihe der Religionssoziologen, die die Verkündigung der christlichen Nächstenliebe unter dem Kreuz der Zeit für die einzige Rettung halten, nicht aber die Anerkennung des Gottmenschen und des göttlichen Gesetzes.

Das bezeugt auch seine Stellung zum Kirchenbegriff, die zwischen Harnacks historischen und weltlichen Ordnungen und Rudolf Sohms charismatischem Selbstverständnis der Gemeinde ein Amtsscharisma anerkennt, das eine geistliche Ordnung schafft und durch die Wortverkündigung Tradition. Aber wenn Christus und der Heilige Geist nicht Gott mit dem Vater sind, wenn erst die Verkündigung Pauli vom auferstandenen Christus und die von der hellenistischen Gnosis beeinflusste Lehre des Johannesevangeliums vom ewigen Sohn einen bloßen Glauben an den ewigen Gottessohn geschaffen hat, dann sinkt das Amtsscharisma zum bloßen Geist der damaligen Zeit herab.

Und hier liegt eine geschichtsphilosophische Entscheidungsmöglichkeit! Wir können heute den Geist der Zeit anders verstehen als das Zusammenfließen vieler Wasser zum Geschichtsstrom nach dem alten synkretistischen Rezept. Das Apostolikum ist nicht etwa der ganze Mythos der frühen Kirche, sondern tatsächlich amtscharismatisch durch die Apostel und ihre Nachfolger bestimmt als heilsgeschichtlicher Akt, so wie später auf den Konzilien das christliche Zeitgesetz bestimmt wurde. Der Geist des Christentums ist der Geist Christi selbst, der des Stifters!

Die Grundstellung Bultmanns kann man als Rückzug von Kierkegaards existenzieller Haltung zum Paradox des Gottesmenschen auf Luthers neu verstandene Theologie des Kreuzes beschreiben. Damit kann scheinbar alles Übernatürliche aus dem Christentum eliminiert werden, das Christentum Christi selbst auf den monarchischen Theismus, die unbedingte Liebesforderung in Vereinigung mit der eschatologischen Verkündigung eingeengt wer-

den. So ist er nur Prophet und Lehrer. Erst das Christentum Pauli macht ihn zum Erlöser und das des Johannes zum ewigen Sohn, und erst das der Kirche zur zweiten Person in der Dreifaltigkeit. Aber das wäre dann nicht mehr das reine Christentum, das wir auch heute noch vergegenwärtigen könnten.

Die Denkschrift der Evangelischen Theologischen Fakultät der Universität Tübingen „Für und wider die Theologie Bultmanns“ ist selber ein wesentliches Zeichen unserer Zeit. Sie vermeidet in vornehmem Gerechtigkeitswillen eine offene Kontroverse und stellt sich damit außerhalb jener Verteidigung des göttlichen Gesetzes, wie sie der Angriff des Totalstaates von der Bekenntniskirche gefordert hatte — und wie sie weiterhin die Forderung unserer Zeit bleibt. Es ist bezeichnend, daß diese Denkschrift Philosophie, und zwar die existenzielle Philosophie, nur als Ausdruck des Zeitgeistes versteht, ja glaubt, daß das trinitarische und christologische Dogma nur mit den Mitteln des Neuplatonismus ausgebildet werden konnte. Zur ersten Meinung wird gleich etwas zu sagen sein. Die zweite aber ist dieselbe auf Bultmanns Boden stehende Verkenning der heilsgeschichtlichen Tatsache, daß Christus das ganze Christentum gestiftet hat und daß das eigene innere Geistesleben der Christenheit in der Auseinandersetzung, nicht mit der Übernahme des Judentums, Griechentums und Römertums die rechtgläubige Formung ihres Glaubenslebens gefunden hat als Verteidigung des göttlichen Gesetzes in der damaligen Zeit. Daß Bultmann und auch seine Kritiker mit ihrer Auffassung des Geschichtsstroms ohne echten Neuanfang schon wieder den Boden der Geschichtstheologie verlassen haben, zeigt besonders Wilhelm Kamlahs Buch „Christentum und Geschichtlichkeit“. Der Philosoph, der die Verleugnung der eigenen Vernünftigkeit durch manche Theologen beklagt, betont mit Recht, daß man die positivistische Illusion der rein historischen Betrachtung des echten Glaubens nicht halten könne, weil man die allgemein menschliche Notwendigkeit im Besonderen nicht übersehen darf, das, was uns heute noch angeht als Wahrheitsgehalt in der christlichen Tradition. Mit der Unterscheidung zwischen Selbständigkeit, Selbstbehauptung und Autonomie der Vernunft, und Hinnahme der vernünftigen Heteronomie gewinnt er den Begriff der Profanität der neuzeitlichen Geisteswelt. Er hat ihr ein eigenes Buch gewidmet, leider ohne dabei die fortlaufende philosophische Tradition der perennen Philosophie auch in ihrer heutigen Ausprägung genügend zu beachten. Kamlah sieht die Verpflichtung zur äußersten Wachheit unseres geschichtlichen Selbstverständnisses in seiner Universalität, weil wir bestimmt sind durch jene unerhörte allgemeine Auszeichnung des Besonderen und Einmaligen, die darin liegt, daß Gott ein besonderer Mensch geworden ist in Ort und Zeit. Das ist die wahre Achse des Weltgeschehens, die erst volle Geschichtlichkeit begründet. Das ist ausdrücklich gegen Jaspers' Achsenzeit gesagt! Die Anerkennung der Heilsgeschichte gerade durch den Philosophen gestattet ihm eine sehr genaue Abhebung der christlichen von der jüdischen Geschichtsauffassung und ihrer Selbstbehauptung gegen das Heidentum und die Ketzereien aus der eigenen Geistigkeit. Das wäre der richtige Ansatz, um religionssoziologisch die häretischen Bewegungen der altchristlichen Welt

nicht durch den Einbruch des Hellenismus zu verstehen, sondern als typisch beschränkte Christentumsauffassungen innerhalb der Kirche zu zeigen und damit einen neuen Ansatz zur Dogmengeschichte zu schaffen. Aber Kamlah beschränkt sich auf eine ausgezeichnete Untersuchung über Augustins „Bürgerschaft Gottes“, wie er mit Recht übersetzt, die nicht als Gottesstaat vermerkt ist und sich gegen die Reichstheologie des Eusebius richtet. Er betont, daß Augustin nicht oder doch nur methodisch zwischen Religion und Philosophie unterscheidet, weil die ewigen unsichtbaren Reiche der Liebe und Selbstsucht bleibende Scheidung der Geister sind. Die Indienststellung der Philosophie für das christliche Leben durch Augustin setzt allerdings ihre Scheidung in eine falsche und eine wahre voraus, die durch ihre eigene Selbstkritik erfolgen muß. Das ist genau unsere geistige Lage.

Sie wird durch nichts so drastisch bezeugt wie durch die zwei Bücher Emil Brunners: „Religionsphilosophie“ und „Gerechtigkeit“, die der ersten und zweiten Nachkriegssituation entstammen. Im ersten Buch ist die geschichtliche christliche Theologie begründet durch das Scheitern der Philosophie, die antinomisch zwischen Individualismus und Realismus, zwischen Wollensethik und Situationsethik, Gesetzesethik und Gewissensethik, zwischen subjektiver und objektiver Religionsbegründung und zwischen historischer und orthodoxer Religionsphilosophie dauernd schwanken muß.

Hiergegen wäre sofort zu sagen, daß in unserem Jahrhundert die Philosophie selber weltanschauungskritisch die Synthese zwischen den zu falschen Extremen übersteigerten Gegensätzen in kritischem Realismus gesucht und gefunden hat, in der Vereinigung der negativen und positiven Philosophie, die sehr wohl zum Schöpfungstheismus und monarchischen Theismus aufsteigen kann.

Aber viel wichtiger als dieser Einwand ist die zeitdeutende Tatsache, daß Brunner selber durch die die Christenheit bedrohenden Totalstaaten aus der immer noch nur akademisch erweiterten kantischen Dialektik zwischen praktischer und theoretischer Philosophie weitergetrieben wird zu einer konkreten Realdialektik in der Situation selbst. Wie Kant den Primat der praktischen Vernunft durch seine transzendente Dialektik des Scheiterns der theoretischen Vernunft begründet, so sucht der frühere Brunner durch das Scheitern der theoretischen, praktischen und emotionalen Vernunft den Primat der Theologie zu begründen. Jetzt sind durch die Mittelstellung der dringend geforderten Gerechtigkeit zwischen Recht und Gottesliebe religiös-sittliche Normen für die Gestaltung des christlichen Lebens in der Welt zu finden. So bekennt sich Brunner zum Naturrecht gegen die positivistische Staats- und Volkssouveränität, ja gegen den eigenen früheren Supranaturalismus. Er begründet das Naturrecht sehr bedeutsam und geschickt durch die Realdialektik der Gleichheit und Ungleichheit vor Gott zugleich. (Sie könnte sogar zu einer kritischen Metaphysik vertieft werden, sofern ja auf der philosophischen Ebene die reale Unterscheidung zwischen der allgemeingültigen Geistseele und der Einzelperson jener praktischen Gleichheit und Ungleichheit zugleich entspricht.) Die Bindung der Gegensätze von Gleichheit und Freiheit und von

Ungleichheit und Gemeinschaft, von Gemeinschaft in Freiheit und Freiheit in Gemeinschaft ist unerläßlich zur Wehr gegen die Extreme: Individualismus und Kollektivismus, Kapitalismus und Kommunismus. So taucht hier der Naturbegriff der Schöpfungsordnung wieder auf und damit der Aufbau einer Ordnung von Ehe und Familie, der sozialen Wirtschaft mit Eigentumsausgleichung, gerechtem Preis und Lohn, und vor allem einer Staatsordnung, sofern die Rechtsordnung überhaupt durch gerechtes Recht und gerechte Macht normiert werden muß. Das gilt dann auch für die Völkerordnung. So findet hier die Geschichtstheologie, ohne ihre berechnete Stellung aufzugeben, zu einer natürlichen Sozialethik zurück.

Diesem sehr bedeutenden Werk von evangelischer Seite kann eins von katholischer zur Seite gestellt werden, das leider in Deutschland viel zu wenig bekannt ist. *Austriaca non leguntur!* Johann Meßners „*Naturrecht*“ (Innsbruck und Wien 1950) kann erst im nächsten Heft dieses Jahrbuchs eingehend gewürdigt werden. Aber seiner ganzen Gewichtigkeit nach als Handbuch des Naturrechts, der Gesellschafts-, Staats- und Wirtschaftsethik muß es genau an dieser Stelle schon erwähnt werden. Meßner macht das Naturrecht zur Grundlage einer umfassenden Sozialphilosophie und Ethik. Die Natur des Menschen selber ist die gottgesetzte Grundlage der Moralphilosophie, und aus ihr ergibt sich die Natur der Gesellschaft als Grundlage der Sozialphilosophie. Nur eine perenne Sozialethik und Rechtsphilosophie ermöglicht die Kritik der Gegenwart, eine Erörterung der sozialen Frage. Soweit der grundsätzliche Teil! Der praktische stellt die natürliche Gemeinschaft der Familie, der Berufsgenossenschaft, der Nation und der Völkergemeinschaft — leider fehlen die Geisteskultur und die Kirche — mit Recht als vorstaatliche und eigengesetzliche Gemeinschaftsgebilde voraus und gewinnt damit schon die ganze Breite des Naturrechts als vorstaatliches Recht. Der Staat selber rückt damit ein in die Rangordnung der Rechte, der *lex aeterna, divina, naturalis, humana et civilis*. Nur in diesem Kulturzusammenhang kann seine Natur, seine Hoheit, nicht aber seine Souveränität, seine Funktion, seine Dynamik erörtert werden. Nur so gibt er Staatsethik. Besonders eingehend hat Meßner die Wirtschaftsethik behandelt, und hier hat er auch am meisten Selbständiges zu sagen. Aber nicht das ist das Wesentliche dieser Art von Geschichtsethik. Sie ist ein Musterbeispiel für den langsamen und sicheren Fortschritt der Forschung innerhalb der Tradition selbst, und so liegt der Wert dieses Handbuches in der enormen Fülle der verschiedenen Werke, die verarbeitet sind, besonders auch der Meßner nur in seinem Exil in Birmingham während der Nazizeit zugänglichen englischen und französischen Literatur.

Wir sind schon oben auf Balthasars Frage nach einer katholischen Denkform gestoßen. Hier können wir an einem konkreten Beispiel erläutern, wie Tradition und Fortschritt unlöslich zusammengehören. Einst hat sie Harnack als die *complexio oppositorum* bezeichnet. Aber das war noch gemeint im Sinne jener Vorstellung vom Geschichtsstrom, in dem alle möglichen Quellen zusammenfließen ohne Katarrhakte, ohne dramatische grundsätzliche Wandlungen und Neuanfänge. Offenbar war es der Sinn der vergleichenden Kultur-

philosophie mit strenger Trennung der Zyklen, diese ältere lineare Geschichtsauffassung, die nur für die Zivilisationsbewegung gilt, zu durchbrechen. Die dialektische *complexio oppositorum* geht viel tiefer und hat sofort mit der christlichen Philosophie begonnen, mit der Lehre von dem Einen Gott in drei Personen, von dem ewigen Logos und zeitlichen Erlöser, von der unsterblichen Seele und Auferstehung des Fleisches, ja auch metaphysisch von der universalen Geistseele und der je einzigartigen Person, mit der Essenz- und Existenzphilosophie zugleich.

Sie betrifft besonders auch das Verhältnis von Geschichtstheologie und Geschichtsphilosophie. Beide sind nur miteinander möglich, und mit der Unterscheidung der positiven und rationalen Methode in beiden. Das ist auch eine Unterscheidung zwischen historischer und reiner Vernunft. Wenn man Zeitphilosophie allein als Ausdruck ihrer Zeit gelten lassen will, wird man immer nur das Nebeneinander streitender Richtungen feststellen können, die mit ihrem Radikalismus und Extremismus die ganze Öffentlichkeit bestimmen wollen und wirklich eben die streitenden Gruppen bestimmen. Genau das ist Häresie! Danach wäre jeder Philosoph nur ein Häresiarch, Führer einer Hairesis, Anfang einer eigenen Diadochenreihe. Wir sehen aber heute längst die verschiedenen philosophischen Richtungen als die Einheit einer in sich geschlossenen Geistesbewegung, die allerdings mit streitenden Geschichtsphilosophien anfängt, sich aber dann durch die vier typischen Richtungen der Kosmologie zur Anthropologie und zu einer geschlossenen Geisteswelt erhebt, in der die historischen Elemente von dem bleibenden Wahrheitsgehalt zu sondern sind. Das ist eine weltanschauungskritische *complexio oppositorum*; dann gibt es auch innerhalb der Philosophieentwicklung einen Stand der Wissenschaft, der unerbittlich zwischen Rückständigkeit und Vorläufertum unterscheidet und jedem Werk das Zeitstigma der Sendung oder Abweichung innerhalb der gesamten Geistesbewegung aufprägt.

Heute könnten die tausend katholischen Philosophen der Welt eine gewaltige konservative Macht sein, wenn sie nur die Öffentlichkeit halb so laut zum Zuhören bestimmen könnten wie die immer nur einen empfindlichen Nerv treffenden Radikalen.

Es ist nicht nur wegen Bultmanns Entmythologisierungsprogramm des Christentums unerlässlich, auch die heutigen mythologischen Zeitdeutungen miteinzubeziehen. Besonders ist George Santayanas „Christusidee in den Evangelien“ mit Reinhold Niebuhrs Zeitdeutung zu vergleichen. Sie ist ideologiekritisch aus demselben Gegensatz gegen den Puritanismus Amerikas erwachsen. Sein berühmter Roman „Der letzte Puritaner“ zeigte schon das Scheitern des Ethizismus als Lebensform und stellte ihm den ästhetischen und damit atheistischen Katholizismus als lebensfähig gegenüber. Santayana hat in der „Spanne meines Lebens“ selbstbiographisch den Kampf in der eigenen Brust zwischen seiner puritanischen Bildung und liberalkatholischen spanischen Herkunft geschildert — mit tragischem Ausgang. Aber sein letztes Werk ist ein großartiger Vorstoß zu einer poetischen Theologie des Christentums. Man muß gestehen, daß er sich

durch das eminente ästhetische Verständnis des Evangeliums den historischen Theologen überlegen erweist, weil er die Gottmenschenidee als Kompositionsprinzip und damit als das entscheidend Neue gegenüber dem alttestamentlichen Schöpfungstheismus und monarchischen Theismus nachzuweisen vermag. Hier ist das Selbstverständnis Christi und der Glaube der Jünger nach bloß menschlicher Inspiration als echter Mythos gefaßt, als Smbol der ewigen Sehnsucht des Menschen nach einer höheren geistigen Natur über der sinnlichen, ja diese Lehre von zwei Naturen im Menschen wird sogar als dyophysitische Anthropologie, und zwar vermeintlich des Aquinaten, dem christologischen Dyophysitismus zur Seite gestellt.

Ganz ähnlich ist auch C. G. Jung aus dem eigenen liberalen Psychologismus und Mythologismus in seiner „Antwort auf Hiob“ zu einer tiefenpsychologischen Symbolik des Christentums vorgestoßen. Es muß Jung unvergessen bleiben, daß er vor dem Ausbruch des Nazismus nach Deutschland kam, um mit seiner Autorität zu sagen, daß die Versuchung zur Vergötzung der Macht schon von Christus in der Wüste überwunden wurde. Ebenso wie Santayana sieht er im monarchischen Theismus des Judentums eine Schwäche des jüdischen Gottesbildes, des unerforschlichen Gotteszorns, die durch die Abspaltung des Satansbildes als eines zweiten Gottessohnes ausgeglichen sei. Mit der reinen Ethik des Prophetentums wurde das zwiespältige Gottesbild gewissermaßen korrigiert, endgültig beantwortet aber wurde es erst durch das Urbild des wahren Gottessohnes, der sich herablassenden Liebe. Ja, es gebe noch eine letzte Antwort, und das sei die dogmatische Verkündigung der *assumptio Mariae*, der Vorwegnahme der Auferstehung des Fleisches für den Menschen, des leidgeprüften Fleisches und damit des ganzen Menschen mit seinen beiden „Naturen“, mit *Animus* und *Anima*.

Santayana und Jung sind noch große alte Männer des neunzehnten Jahrhunderts. Für sie ist noch die menschliche Wahrheit die höchste, die erreicht werden kann. Der ganze Unterschied zu unserer eigenen Zeit wird erst sichtbar, wenn man auf einen Forscher wie Hubert Schrade trifft, der auch die poetische Theologie untersucht, aber ganz selbstverständlich das Gottesbild und den Gottesglauben als höchste Lebensmacht anerkennt. Sein außerordentliches Buch „Der verborgene Gott: Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im Alten Testament“, 1949, handelt auch wie Jung vom Gottesbild Hiobs. Aber jetzt steht es in einer langen Reihe religionssoziologisch und kultursoziologisch gewürdigter Gottesbilder, von Ägypten und Babylon angefangen bis zum Bild des Menschensohnes in der Makkabäerzeit. Das erregende Moment der so erfaßten Heilsgeschichte und Rechtsgeschichte ist die Idee des verborgenen Gottes, der in seiner unaussprechlichen Erhabenheit durch kein Bild wiedergegeben werden darf und gerade damit jede einmalige geistesgeschichtliche Bewegung in Gang bringt, die im Prophetismus zur unbedingten Vergeistigung und Versittlichung der Gottesidee führt.

Damit ist aber eine Verbindung der poetischen und politischen Theologie mit der historischen Rechtsvernunft gestiftet, die allein dem kritischen Anspruch einer positiven Philosophie genügt. Durch die Verbindung der Gottes-

bilder der Kunst mit der Rechtsidee der alten Hochkulturen und der Lehre vom verborgenen Gott mit der israelitischen Bundesidee überwindet die Kunstphilosophie und Kunstsoziologie grundsätzlich den ethischen Formalismus. Schrade stößt vor zur Überschneidung der historischen Rechtsvernunft und der Gottes-, Welt- und Menschenbilder entwerfenden poetischen Vernunft im Weltalter der Hochkulturen, die erst in der Geisteskultur des Griechentums durch die reine praktische und theoretische Vernunft überhört wird. Die Fortsetzung des Werkes im zweiten Bande, „Götter und Menschen Homers“, rückt die Religion der griechischen Königs- und Adelszeit in ein völlig neues Licht, und man muß mit Spannung den dritten Band erwarten, der zum Gottesbild der Tragiker und Philosophen führen wird.

Dieser Stand einer streng wissenschaftlichen synthetischen Geistphilosophie ist nicht nur neue Zeitdeutung im Spannungsfeld der Zeitlage, sondern selber unmittelbarer Ausdruck der frei in sich ruhenden Geisteslage im Fortschritt der Forschung. Hier offenbart sich nicht die Ideologie einer exzentrischen Position, hier ist wieder die Mitte der Humanität gefunden.

Hierher gehört auch als Zeichen der Zeit Martin Bubers „Moses“, 1948. Auch von diesem außerordentlichen Werk kann man sagen, daß es aus einer umfassenden Kulturphilosophie seine erstaunlichen Ergebnisse gewinnt. Es ist eine vortreffliche Ergänzung zu Schrades Werk, der die Entstehung des israelitischen Gottesbildes nicht untersucht hat. Wie Buber als gläubiger Jude die Religion des Stifters selber, allerdings aus der intimsten Kenntnis der ganzen jüdischen Theologie, wiederaufzubauen vermag, ist eine einzigartige Leistung für eine Zeit, die gerade erst wieder aus dem Licht der Sage in das der Geschichte gerückt wird. Durch die synthetische Verbindung der wenigen frühen Geschichtszeugnisse der ältesten Überlieferung vom Bundesschluß, vom Gottesbild des unsichtbaren und doch in jeder Entscheidung daseienden Gottes, mit dem Widerspruch, den Moses findet, klärt sich das ganze einmalige Ereignis der Stiftung. Mit derselben Kraft, mit der Santayana das Christentum Christi selber zum Mittelpunkt der Evangeliumsdeutung macht, ist auch hier die Religion des Stifters selbst der Mittelpunkt der Deutung.

Nun erst kann der Versuch gewagt werden, zur Krisis der Geschichtstheologie in unserer Geisteslage ein Wort zu sagen. Ihre unschätzbare Sendung ist die antithetische Überwindung der Säkularisierung und Profanierung der Religionsgeschichte und -wissenschaft, der Religionsphilosophie und -soziologie in einer bloß theistischen oder gar atheistischen Stellung des Forschers selbst. Nun ist der existenzielle Bezug zum lebendigen Gott als Herrn der Geschichte wiederhergestellt, die religio positiva. Leider aber hat die Geschichtstheologie in der gewaltsamen Loslösung vom Gegner, dem Fortschrittsglauben, noch nicht die ruhige Selbstsicherheit gefunden und in ihrer Übersteigerung Rückfälle in den Szientismus hervorgerufen. Sie hat vor allem auch die kritische Geschichtsethik in dieselbe Verdammung geworfen wie die Hybris der vermeintlichen Selbsterlösung.

Geschichtstheologie hat heute einen vierfachen Sinn. Es gibt Gottes-Naturgeschichte, und zwar auffällig genug als Mythos von dem Aon Zeit, als dem

Absolutum der Entwicklung. So beim frühen Bergson und beim späten Scheler, aber der frühere Scheler und der späte Bergson wußten es anders. Es ist tragisch, daß Scheler nach der Rückkehr zum frühen Schelling nicht mehr die Zeit hatte, noch mit dem späten Schelling zur positiven Philosophie der Offenbarung hinzufinden, zum Herrn der Geschichte. Gottes-Naturgeschichte ist der Mythos vom werdenden Gott, ein uralter Irrtum, den der frühe Schelling erneuerte und der dann mit Schopenhauer und Nietzsche in den Irrationalismus abgesunken ist. Es gibt heute eine Glaubensgeschichte des Weltgerichts und Glaubensgeschichte des Heils. Es gibt auch eine nüchterne positive offenbarungsgläubige Heilsgeschichte, wie sie von Justin dem Märtyrer bis Erik Peterson weltkirchliche und kritische Gewißheit ist. Für sie ist Gott lebendige Person und damit der Herr der Welt und Weltgeschichte, die nur nach seinem ewigen Willen und ewigen Gesetz und seine zeitliche Selbstoffenbarung ein zeitliches Gottesgesetz erhalten kann.

Diese verschiedenen Geschichtstheologien sind unversöhnliche feindliche Brüder, weil sie aus ihrer Zeitdeutung in der Zeitlage eine unbedingte Gewißheit des Glaubens postulieren. Sie haben zwar den entscheidenden Schritt über die bloße Diesseitigkeit der Geschichtsauffassung hinaus getan. Sie glauben an das Scheitern aller, auch der ethischen Versuche einer selbstgeschaffenen Weltordnung, das Scheitern der Selbsterlösungsversuche, die in notwendig totalitäre Ersatzreligionen münden müssen, und meinen dem allein die Drohung des göttlichen Weltgerichts gegenüberstellen zu können. Die Entscheidung zwischen dem Glauben an den ewigen Richter und sein ewiges Sittengesetz und dem zeitlichen göttlichen Gesetz Christi ist noch nicht gefallen.

Wir haben gezeigt, wie weit manche Geschichtstheologien trotz ihrer verdammenden Stellung zur Philosophie selber eine einschließen. Die Gottnaturgeschichte ist hyperrealistische Urgrundlehre der Hineinnahme des Unbewußten in die Gottesnatur. Der Gerichtsglaube ist mit Kierkegaard subjektiv-idealistisch. Es stellt sich immer deutlicher heraus, daß der Existenzialismus ein anthropologischer Versuch der Urgrunderkenntnis ist, der mit der Hereinnahme des Bewußtseins überhaupt in die Selbsterkenntnis den Verlust einer allgemeingültigen Geistseele ausgleichen muß. Die gemäßigte Heilsglaubensgeschichte ist dem transzendentalen Idealismus zuzuordnen, ist immer noch Kantianismus des Primats der praktischen Vernunft. Weil in der Zeitnot der radikalen Freiheitsbedrohung autonome Ethik allein nicht ausreicht, sind ja die Geschichtstheologien entstanden, mitsamt der prophetischen Drohung des Gerichts und Unheils, wenn nicht die Sittenordnung wieder geachtet wird. Aber genau so ist auch das kritische Naturrecht des Sokrates und Plato im Widerspruch gegen die radikalen Naturrechtslehren begründet worden, die des bloßen Rechtsgefühls und des Faustnaturrechts. So müssen sich vor allem die Geistigen zu einer wahrhaft dialektischen Philosophie erheben, die nicht Bewußtseinsphilosophie und Seinsphilosophie trennt, die also kritisch-realistisch sein muß. Die traditionelle Philosophie hat seit Maréchal diesen Schritt getan, sie muß auch noch den anderen Schritt tun, die Wissenssoziologie und die Kritik der historischen Vernunft mit der großen Tradition der strengen

Lehre von den Werten, den Normen und Gesetzen auf der ontologischen Grundlage der gottgesetzten Geistnatur zu vereinigen.

Die Gemeinschaft der Christen wird immer fester begründet durch die Wiederkehr der vorkonstantinischen Situation der Kirchenverfolgungen. Kein Wunder, daß die Versuche des Ausgleichs mit der Zeit wieder alle Irrungen der Verfolgungszeit hervortreiben, die halbschlächtigen Kompromisse der Staatsreligion und politischen Theologie, aber vor allem auch jene innerkirchlichen Richtungsunterschiede, des sünderkirchlichen Marcionismus und des Tertullianischen Rigorismus, und nicht zuletzt einer christlichen Gnosis. Aber vielleicht bringt gerade der Vorstoß der Geschichtsphilosophie zur Erkenntnis der kulturellen Zusammenhänge, besonders nach der rechtsphilosophischen Seite zum jeweiligen zeitlichen Gesetz auch für die Geschichtstheologie die Klärung. Und vielleicht kommt heute die Klärung schneller durch das heutige Gottkaisertum als einst im antiken Großreich. *Salus ex inimicis nostris!*

III.

Das Ende der Neuzeit und die Zukunft

Der Höhepunkt der innerweltlichen Idolbildung ist schon das späte neunzehnte Jahrhundert, die ihm anzulastende Gesellschaftskrisis das frühe zwanzigste Jahrhundert, die zusammen das Jahrhundert ohne Gott, der Illusionen und des Schreckens sind. Die wenigen Jahre seit dem Sturz des Nazismus und die daran anschließende Selbstbesinnung haben schon genügt, um die Erneuerung der rationalen und christlichen Geschichtsphilosophie in den führenden Köpfen zu schaffen. Die Zeit zum Gespräch zwischen den christlichen Konfessionen ist theoretisch durch den Fortgang der Wissenschaft und insbesondere durch die gewaltige Thematik der Geschichtstheologie schon gekommen, die mit den aufwachenden Gegnern aber nur zum Teil. Wir dürfen sie fast schon als unsere unfreiwilligen Bundesgenossen betrachten. So sind die Zeitdeutungen der Exnazisten und Exkommunisten, der Neoliberalen und Neosozialisten von größtem praktischen Interesse.

Exnazist ist, wer sich von der politischen Ideologie des Regimes schon gelöst hat, aber noch nicht von der irrationalistischen Seinslehre. Der äußeren Wirkung nach muß man hier Martin Heidegger voranstellen, der allerdings nur ein Mitläufer des Glaubens an die Wiedergeburt der deutschen Nation wider allen Glauben gewesen ist aus seiner Geschichtsauffassung der todbringenden Gefahr des rationalistischen Technizismus. Er wird ebenso wenig wie Hitler selbst an den Rassismus geglaubt haben, an die Inkarnation des Theion im deutschen Volksgeist, nachdem der letzte der Philosophen, Nietzsche, verkündet habe, daß Gott tot sei. Er hat auch nicht die Zeit zum werdenden Gott gemacht, nur das je sich lichtende Sein. Jetzt wird die politische Theologie durch die poetische abgelöst, wie die irrationale Technik der Machtmanipulation die technische Rationalisierung des Lebens ablösen

sollte. Man könnte sich denken, daß ihm die Lektüre Rüstows den praktischen Hintergrund der vorsokratischen Seins- und Urgrundlehre aus der Katastrophe von 546 klarmachen könnte, die ewige Wiederkehr des Gleichen im sozialen und kosmischen Weltlauf. Aber dann müßte immer noch jene irrationalistische deutsche Urgrundlehre der Schopenhauer, Nietzsche, Hartmann und Spengler in Gegenstellung gegen die Optimisten des deutschen Idealismus aufgeklärt werden, die eher Unterdrückerideologie als eine solche der Unterdrückten gewesen ist, Faustrechtslehre und Wille zur Macht. Seit Kierkegaard geht es aber auch um die Angst der gelichteten Existenz vor dem Absoluten in Gottesfurcht oder in Weltangst. Die Lichtung des Seienden durch die Offenbarung des Seins selbst ist hier nicht wie bei Platon eine Sinngebung alles Seienden durch die Wahrheit und das Gute selbst, nur eine gelegentliche Selbstoffenbarung des Theion. Wenn der Urgrund nicht mehr wie bei Hegel repräsentiert ist durch den führenden Volksgeist des germanischen Reichs und durch dessen Repräsentation im großen Mann, kann er nur mehr repräsentiert werden durch den Fundamentalontologen oder durch den Dichter, der dann allerdings vom Fundamentalontologen interpretiert werden muß. Wenn die Öffentlichkeit nicht mehr durch Führung beherrscht ist, können wir gegenüber der Technik nur durch den Dichter wohnen lernen im Geviert der Welt. Dann werden wir wieder, auch als Unterdrückte, zu Führenden.

Diese Deutung einer scheinbar reinen Lehre vom Urgrund als Zeitphilosophie wird bestätigt durch eine ähnliche, sogar christlich vermeinte: Hans Blüher's: „Achse der Natur“. Auch er denkt in Aristien und hat früher auch schon Jesus von Nazareth eine Aristie unter den Göttern zgedacht. Jetzt nach dem Scheitern der nordischen Aristie entwirft er ein neues Bild der Natura naturans: sie bleibt die sächliche, nicht persönliche Schöpferin aller Lebensgestaltungen und Ordnungen des Tierreichs. Wenn die Saurier wieder aus der sichtbaren Welt verschwinden, bleibt ihre Idee in der unbewußten Mutter der Lebendigen erhalten. Nach dem Menschen kam die nur einmal auf Erden erschienene Idee des Gottmenschen. Auch sie ist heimgeholt in die schöpferische Entwicklung, aber wir können in der Kommunion mit ihr in Rapport treten, um zum höheren Leben zu gesunden. Es ist lustig zu lesen, wie der ausgezeichnete Schriftsteller Blüher den Philosophieprofessoren klar macht, daß die Erkenntnis nicht nur transzendental zur Idee aufsteigt, sondern auch in der Stromrichtung vom Objekt her eine Einwirkung erfolgt, allerdings eher durch einen tiefenpsychologischen Rapport. Einige der Professoren wie Husserl und Külpe haben diese Wende zum Objekt schon fünfzig Jahre früher vollzogen, freilich ohne den Rapport. Es ist aber ergreifend, wie hier die Weltangst vor dem sinnlosen Leben sich in die innerste Glaubenssehnsucht wandelt, ohne daß der Glaube, der einzig begnaden kann, der an den barmherzigen Vater, die Mythologie überwindet. Aber da immerhin schon die Übermensch-Hoffnung gescheitert ist, darf man hoffen.

Ernst Jünger ist der beste Seismograph unserer Zeitbewegungen und -erschütterungen. Er hat nacheinander für den ersten Weltkrieg und für die

Arbeiter- und Soldatenregierung, für die totale Mobilmachung, für den neuheidnischen Mythos, aber auch schon für die sich abzeichnende Krisis des Nazismus in den „Marmorklippen“ und für die Nachkriegssituation in „Heliopolis“ die mehr oder weniger mythologische Ideologie geprägt, zuletzt sogar etwas skurril für den Aufstieg der Geistigen. Hoffen wir, daß ihn auch hier die Witterung nicht trügt! Aber er ist und bleibt ein politischer Denker. Wenn er sich in „Heliopolis“ des Staatsromans, der Hauptform der Exkommunisten, bediente, so war er gegen seine Gewohnheit der Zeit um fünfundzwanzig Jahre vorausgeeilt und findet darum nicht den Beifall der Ästheten, seiner wahren Zeitgenossen. Aber das Buch bleibt doch beachtlich, weil es die politische Technik der Domestikation der Massen von der Eliteregierung der Soldaten unterscheidet und die Voraussetzungen der kommenden Elitebildung untersucht: die irdische und die himmlische Liebe, freilich beide mit mythologischem Einschlag, aber daneben wieder streng rational die Moraltheologie, nur nicht die rationale Ethik und das klassische Naturrecht. Es gibt eben für ihn keine Geschichtsethik, nur Eschatologismus selbst noch der äußerst rationalen Technik der Machtentscheidungen. Es siegt die Elite, nicht die Massendomestikation!

Jünger steht sehr nahe Carl Schmitt. Seine genau auf 1946/47 festzulegende Zeitphilosophie ist Rechtsphilosophie: „Der Nomos der Erde“ nebst dem kleinen persönlichen Kommentar „Ex captivitate salus“. Jüngers Zukunftsroman geht aus der Situation der Pariser Besetzungsgarnison um 1944 hervor, der geheimen Widerstandsbewegung im Heer gegen die herrschende Massenpartei. Schmitt legt den Schnitt zwischen den politischen Techniken drei bis vier Jahre später schon ganz anders: zwischen dem Seeungeheuer, dem biblisch-mythischen Leviathan, und dem Landungeheuer Behemoth. Von ihm, dem positivistischen Juristen und politischen Philosophen, werden alle scheinbar rationalen ethischen und weltanschaulichen Ideologien des Völkerrechts bis zur Kreuzzugsstimmung der Amerikaner und zur Ersatzreligion der Bolschewisten als Hegemonietarnungen angesehen.

Die Entlarvung dieser Tarnung ist die Chance Europas, weil es die Fortschrittsideologie bereits überwunden hat. Auch die Chance der Juristen! Sie sind nur scheinbar von den Technokraten überspielt, die nun ihnen zurufen: *Silete juristae in munere alieno!*, so wie die Juristen dies einst den Theologen zugerufen haben. Damit ist die neuzeitliche Epoche der estatistischen Jurisprudenz abgegrenzt, die zur Beseitigung der Religionskriege die Staatssouveränität erfunden hat. Auch die Rationalisierung der Verwaltung gesteht ihnen Schmitt zu, aber schon nicht mehr mit ganzem Herzen die der Verfassung, da er ja sehr genau zwischen Legitimität und bloß rationaler Legalität unterscheidet. Er hat einst dem Nazismus die Legitimation durch die Macht zugesprochen nach der politischen Technik. Wenn er jetzt der Jurisprudenz trotz ihrer tragischen Bedrohung eine Chance gibt, weil die beiden kämpfenden Weltmächte noch nicht zum europäischen Zeitbewußtsein gekommen sind, so ist nun doch wenigstens die geistige Existenz der Juristen anerkannt, wenn sie auch nur ein formalistisches Recht schaffen können. Ein materiales

Naturrecht müßte ja zugleich Ethik sein, Moralität über der Legalität. Es ist schade, daß Schmitt in seinem Büchlein „Ex captivitate salus“ nur die Unterdrücktenideologie durchschaut und überwunden hat, aber noch nicht bis zu dem Satz *ex culpa gratia* vorgestoßen ist.

Wie schwer es ist, den Irrationalismus zu überwinden, zeigen zwei andere Bücher dieser Gruppe: Herbert Cysarcz: „Das seiende Sein“, das noch deutlicher als Heideggers Ontologie das Wechselspiel des unbewußten und bewußten, einwohnenden und jenseitigen Seins entfaltet, aber zu keinem greifbaren Ergebnis kommt, weil immer noch der rationale Ansatz durch das Irrationale überflutet wird. Das andere Buch ist Jean Gebsters neue Lehre von fünf Weltaltern. Der biedere Schweizer wird sich wundern, hier unter die Exnazisten geraten zu sein, weil er sicher nicht die politische Form des Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts gebilligt hat. Aber er glaubt an die ästhetische Form der Weltanschauungsmacht in der vermeintlich zukunftsbestimmenden aperspektivischen Kunst, die den Rationalismus der Perspektive und damit die herrschende Denkform der Neuzeit ablösen soll. Damit reiht er sich selbst ein in jenen Mythologismus, der seit Nietzsche den Idealismus abgelöst hat und die publizistische Form des Naturalismus geworden ist.

Leider müssen nun auch zwei große alte Männer der Literatur letztlich doch noch des späten neunzehnten Jahrhunderts hier eingereiht werden, obwohl sie beide mit Entrüstung den Nazismus abgelehnt haben. Thomas Mann hat einst in seinen „Betrachtungen eines Unpolitischen“ von 1925 gegen das degenerierte Großbürgertum und die Weimarer Demokratie jenen irrationalistischen deutschen Nationalismus verkündet, der dem ästhetischen Mythologismus entspricht, in dem immer das Leben gegen den Verstand und sogar die Kunst ausgespielt wird und der das geistige Klima des heraufkommenden Nazismus ausmachte, wie Mann nun sehr genau weiß, besonders in der Schilderung des München der zwanziger Jahre. Er hat allerdings bald dem Antisemitismus Widerstand geleistet, aber leider nur auf mythologischer Basis. Seine Entmythologisierung der altisraelitischen Gestalten ist ihre Übersetzung in eine allgemein-menschliche Mythologie. Und eben das bleibt sein Standpunkt in dem stärksten Angriff gegen den Nazismus durch den Mythos des „Doktor Faustus“ als Deutung der Nietzsche-Gestalt und des deutschen Schicksals. Man muß Nietzsche trotz seiner Verachtung für das Deutschtum tatsächlich als Repräsentanten des wilhelminischen Deutschland ansehen. Aber das ist noch nicht einmal das ganze Großpreußen, geschweige das ganze Deutschland! So verfehlt die mythologische Tragödie das Gericht, das sie vollziehen soll. Es fehlt die Einsicht, daß der Tragiker selbst trotz seiner Zuschauerstellung dem Übel verhaftet bleibt, daß er anklagt. Es bleibt bei einer Zeitdeutung, die nur die Folgen des Übermenschen-Übermuts sieht, aber nicht seine Wurzel, besonders durch die Entmythologisierung des Teufels, die ihn erst zu einem unausweichlichen einwohnenden Übel macht. Es gibt kein ästhetisches Gericht, keine künstlerische Ethik ohne Gottesbild und Satansbild, ohne die Anerkennung der Schuld und Sünde.

Das gleiche gilt für Hermann Hesse. Auch er hat in seinem Zukunfts-

roman ein schweizerisches Gericht über Deutschland abgehalten, im „Glasperlenspiel“. Auch er hat seinen „Steppenwolf“ vergessen, die lockende Verführung des Naturalismus, die für ihn wie für Mann das ganze Leben lang die Tragik des Ästheteten ausgemacht hat, genau so wie sie Kierkegaard in seiner Don-Juan-Gestalt enthüllte. Aber es ist doch ein erfreuliches Zeichen unserer Zeit, daß die zynische Freude des Erfinders des naturalistischen Propagandaromans, Diderots, über die Emanzipation des Fleisches mit der Leugnung Gottes, der Seele und der Freiheit nun nach zweihundert Jahren abgelöst wird von der Einsicht in die heillose Aporie zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden. Auch auf der Stirn der Uraniden leuchtet nicht ihr versöhnter Strahl! Hesses Einsicht in die höchste politische Dringlichkeit einer sozialen Ethik und sein Versuch, Ethik durch eine pädagogische Provinz zu erreichen, in der der Begriff der Sünde und der ewigen Selbstverantwortung fehlen, scheidet an der unwiderstehlichen Versuchung zum Naturalismus.

Der Kommunismus ist nicht nur in der irrationalistischen Praxis des Totalstaats ein feindlicher Bruder des Nazismus, sondern vor allem in der cäsaristischen unfehlbaren Selbstlegitimation seines Führers, die bis zur förmlichen Apotheose geht wie etwa in dem russischen Film über die Eroberung Berlins. Nur in der Ideologie ist er rationalistisch als provinzielle Rezeption westlichen Kulturguts, die zu einer formalen Marx-Engels-Scholastik führt, allerdings mit der jeweiligen Korrektur durch den unfehlbaren Führer.

So bleiben auch die Exkommunisten Rationalisten, ja ihr Pathos ist Ethik und dementsprechend ihre Zeitdeutung. Henri de Lubacs ausgezeichnetes Buch über „Das Drama des atheistischen Humanismus“ hat diese Tatsache mit ihren paradoxen Zügen vortrefflich entwickelt. Es kann hier erst im nächsten Heft genauer gewürdigt werden. Die Exkommunisten sind selber als Gruppe aufgetreten mit dem Buch: Der Gott, der fallierte, der Gott, der keiner war! Es sind Schriftsteller, die in diesem Buch erstaunliche Bekenntnisse ihrer ethischen Leidenschaft ablegen, und wie sie durch die Ungerechtigkeiten des Kapitalismus zu ihrem neuen Glauben, zu ihrer Ersatzreligion geführt wurden. Wir sehen von den Russen ab, die die Freiheit suchten, weil die Exkommunisten anderer Nationen gerade durch ihre typisch nationale Geistigkeit die besondere Form der Überwindung des Ersatzglaubens gefunden haben. Voran sollen zwei Engländer stehen, Aldous Huxley und George Orwell, die Schöpfer der neuen Form des utopischen Staatsromans als künstlerische Kritik der politischen Gegenwart. Einst wurde von Thomas Morus der Zukunftsstaat enthusiastisch gefeiert als das Ziel einer rationalen und ethischen Verwaltung, als Vorwegnahme des angelsächsischen Konstitutionalismus. Dann kam der Sozialist Wells, der die Technik als Verwirklichungsmittel des Zukunftsstaates ansah, bis auch er in der Verzweiflung über die Terrormöglichkeiten der Technik stürzte, und schließlich fand der englische Humor nochmals eine hoffentlich wirksame Publizistik: den Schauerroman als Abschreckung von der konsequenten Verlängerung inhumaner Rationalisierung und Herrschaftstechnik. Huxley hat in der „Neuen tüchtigen

Welt“, wie uns scheint, eine wirkliche Dichtung geschaffen, weil es ihm gelungen ist, ein Symbol für eine unausweichliche Notwendigkeit des Totalstaates zu finden, nämlich das Erziehungsproblem für das neue Vier-Kasten-System der Parteiführung, der Beamtenschaft, der Arbeiterschaft und der Staatssklaven schon vor der Geburt durch die Verlegung der embryonalen Entwicklung in die Retorte zu lösen, Alpha-, Beta-, Gamma-, Delta-Menschen zu entwickeln. Die Staatsplanwirtschaft kann nur durch die Abdichtung der geeigneten Ideologien der Kasten funktionieren. Wenn ihm hier schon Indien vorschwebte, so erst recht, wenn er als ernste Antwort auf unsere westliche Glaubenslosigkeit eine Einigung der west-östlichen Mystik vorschlägt. Er trifft sich hier mit Henri Guenons Lösung, die Heilung unserer Zeit durch die vereinigte mystische Tradition des Ostens und Westens zu versuchen. Beiden hat die Antwort gegeben René Grousset: „Bilan de l'Histoire“, 1948, der große französische Orientalist, der den neuen Kampf zwischen Asien und dem Abendland als Entscheidung für Christus den Gekreuzigten oder Dionysos-Shiva sieht.

Orwell hat zuerst den Totalstaat humorvoll durch seine Republik der Tiere ad absurdum geführt, in der sich alle menschlichen Süchte, Herrschsucht und Genußsucht, der Dummheit der Massen zu bedienen verstehen. Dann aber hat er, sehr eindringlich warnend, die konsequent durchgeführten Herrschaftsmittel des Totalstaates entlarvt, den kalten Krieg als imperialistische Faszination und Emotion, die Propaganda als Manipulation der öffentlichen Meinung entsprechend der wechselnden Situation und Ablenkung von der unzulänglichen Versorgung, vor allem aber die Gedankenpolizei als Terror auch noch in jeder camera caritatis gegen den letzten Rest der Menschenfreiheit. Er bleibt streng im Rahmen des Abschreckungsromans und so gelingt ihm die Schilderung eines Befreiungsversuchs aus dem System, des Erwachens aus der systematischen Verfälschung der Wahrheit.

So denkt man von hier aus zurück an die erste englische Abschreckungsutopie, Hugh Bensons: „Der Herr der Welt“, wo schon 1908 eine wirkliche Dichtung vom Antichristen gelang. Auch Benson schildert das Erwachen aus einer der Folgen des heraufkommenden Naturalismus, der Euthanasie. Jetzt erst sieht man, wie richtig dort die Folgen des reinen Immanentismus als der eigentlichen Quelle aller Herrschaftstechniken erkannt wurden. Die damalige katholische Antwort auf Wells' noch naive technische Utopie dachte schon an das Katakombenchristentum in der apokalyptischen Endzeit, genau so wie Wladimir Solowiew schon 1900 ein Bild vom Antichrist entwarf, das unter dem Nazismus so aktuell empfunden wurde, um damals schon die Vereinigung des petrinischen, paulinischen und johanneischen Christentums zu fordern.

Aber man muß wohl unter dem Druck der Fremdbesetzung in Wien stehen, um die Bücher von zwei katholischen Schriftstellern, Hermann Gohdes „Der 8. Tag“ und Künelt-Leddins „Moskau 1997“ trotz der Form des antikomunistischen Abschreckungsromans recht verstehen zu können. Beide schildern zunächst scheinbar defaitistisch und fatalistisch die Verlängerungen

des Bürokratismus. Dann freilich bleibt nichts übrig als den Geist des Katakombenchristentums zu verkünden, leider nicht ohne Ressentiment gegen den barocken Katholizismus, das Sacrum Imperium und den politischen Katholizismus als vermeintlich naive Selbsttäuschung über die Wirkungsmöglichkeiten des Christentums in der Welt. Gohde ist Pseudonym für den Historiker Friedrich Heer, der in seinen glänzend dokumentierten Büchern „Aufgang des Abendlandes“ und „Tragödie des heiligen Reiches“ vorzüglich die inneren Spannungen der mittelalterlichen Christenheit schildert, aber alle Schuld an diesen unvermeidbaren Auseinandersetzungen der politischen Theologie der Reichsbischöfe zuschreibt. Das heißt Geschichte korrigieren wollen, nicht bloß beschreiben.

So ist die ernsthafte und doch humorvolle Antwort auf den angelsächsischen Zukunftsroman der „Stern der Ungeborenen“ des Altösterreicher Franz Werfel im amerikanischen Exil. Sein Kunstgriff war, die Utopie sehr weit in die Zukunft zu verlegen und sich damit von den Vordergrundsvorgängen der Tagespolitik zu lösen, um rein die geistigen Folgen der Technik, des Szientismus und des Immanentismus herausstellen zu können. Werfel übertrifft an Phantasie weit alle kurzfristigen Prognosen; die Technik wird von sich aus die sozialen und politischen Spannungen bereinigen, so daß eine Arbeiterfamilie und ein Hausmeier im Schilderhaus für diese Aufgabe genügen werden. Aber der Krieg entbrennt trotzdem aus dem erbsündigen Hang zum Naturalismus auch noch in der durchrationalisierten Welt. Der Szientismus ist zu den erstaunlichsten Leistungen der Astronomie fähig und kann ein Weltbild von überwältigender Großartigkeit umreißen, aber nicht von der abgründigen Traurigkeit des Naturalismus befreien. So gibt es um 101945 noch einen Papst, allerdings nur in einer halbversunkenen Katakombenkirche, und den ewigen Juden des Zeitalters in der doppelten Form des Zeloten und Herodianers, des Traditionalisten und Progressisten. Der Immanentismus der Medizin kann zwar das Leben auf zweihundert Jahre verlängern, aber das Problem des Todes bleibt die unausweichliche Mahnung an das Jenseits, und das Euthanasie-Etablisement, das den Tod verschwinden lassen soll, ist eine zeitgerechte Höllenschilderung, die an Dante gemahnt. Damit sind die gefährlichsten Häresien unserer Zeit entlarvt. Es ist eine Zeitdeutung erreicht, die scheinbar harmlose Entwicklungstendenzen in ihren tiefenpsychologischen Folgen aufdeckt und vor den dämonischen Folgen der Selbstherrlichkeit warnt. Hier erscheint es weit wichtiger, den Sorgen der supranaturalistischen Geschichtstheologie durch die ethische Zeitkritik, die an die Wurzeln greift und indirekt den Richtergott verkündet, abzuhelfen.

Nach den Österreichern seien zwei ursprünglich ungarische Zeitkritiker genannt: Karl Mannheim, dessen berühmtes Buch „Ideologie und Utopie“ nun wieder neu erschienen ist, und der in seiner „Diagnose der Zeit“ wissenssoziologisch die Chancen abschätzt, ob die katholischen und evangelischen Prediger durch die Verkündigung der Nächstenliebe noch rechtzeitig die Welt vor der Selbstzerstörung retten können. Mannheim war niemals Parteimann; dagegen ist Arthur Köstler der eigentliche Typ des Exkom-

munisten, einst Spanienkämpfer, jetzt im Staate Israel. Von ihm stammt die klassische Schilderung des Terrors, der die aufsässigen eigenen Genossen zur Selbstbeziehung zwingen kann. Jetzt hat er mit seinem gar nicht utopischen, auf das heutige Paris zielenden Zukunftsroman schon im Titel die Situation getroffen: „Gottes Thron steht leer“. Der Sturz des Idols ist evident, aber niemand scheint fähig, ein neues Gottesbild zu entwerfen. Die ideologiekritische Leistung ist eine unerbittliche Entlarvung der französischen Intelligenz und der der amerikanischen Gäste in Paris, die gebannt auf die kommende Gefahr starren. Der erbärmliche Denunziant des Totalstaates erscheint noch als Held durch seinen vitalen Glauben gegenüber der Glaubensunfähigkeit, die bis in die katholischen Kreise reicht.

Damit wirft ein Russe die für die geistige Zeitlage so wichtige Frage auf, warum die seit Descartes, Voltaire und seit Diderot auch schon durch den zeitkritischen Roman zur Publizistik berufene französische Intelligenz heute in der antikommunistischen Front versagt, wenn man nicht Bernanos' Buch gegen die Roboter zählen will oder Claudels neojansenistische Trilogie gegen die Revolution.

Wir können nur zwei französische Exkommunisten in spe nennen: Albert Camus mit seiner „Pest“, einem gewaltigen Symbol für die Grenzsituation des heutigen Menschen im antifaschistischen Widerstand der Fremdbesetzung. Warum dann nicht auch im antikommunistischen? Die plötzlich in das Alltagsleben einbrechenden kategorischen Entscheidungsforderungen verlangen nach einem unbedingten Glaubenshalt. Auch Jean Sartre braucht immer noch die politische Disziplin für seine existentielle Freiheit, nachdem er den Essentialismus, eine geistige Organisation des Menschen verworfen hat — aber doch nicht auch die physische! — und damit alle Grundlagen einer sozialen Ethik. Aber weiß er nicht schon, daß die reine Diesseitigkeit für das denkende Wesen ohne wesentliche Bindungen und den wesentlichen Bezug zu Gott die Hölle ist? Vielleicht werden die dauernden Fußtritte der echten Kommunisten gegen den Cafékommunisten ihn doch zur Raison bringen.

Deutschland hat zwei große Symboldichtungen gegen den Nazismus hervorgebracht, Bergengruens „Großtyrann“ und Gertrud von le Forts „Kranz der Engel“. In beiden ist das politische Schicksal gänzlich in die innere Welt der Anerkennung des Gottesgerichts und der Gnadenbedürftigkeit verlegt. Jetzt scheint der Exkommunist Plivier eine Symboldichtung zu versuchen in seinen Reportageromanen „Moskau“ und „Stalingrad, die offenbar durch „Berlin“ zu einer Trilogie zusammengeschweißt werden sollen. Der jetzt schon greifbare Sinn seiner Zeitdeutung ist der notwendige Übergang der totalen Mobilmachung der bürokratischen Staatsplanwirtschaft in den Angriffskrieg, wobei der Konflikt der politischen Führung und der militärischen Notwendigkeiten den Erfolg sabotiert, trotzdem der Gewissenskonflikt der Militärs, der zum Widerstand treiben müßte, zu spät kommt. Die Eroberung Berlins brachte kein Ende dieser Stoß- und Gegenstoß-Bewegung, weil sie mit Hilfe des Kapitalismus erfolgt ist, gegen den sich nun der neue Stoß des totalen Gegners richten muß. Das ist genau die Einsicht Jüngers, der auch den

Gegensatz der militärischen und parteipolitischen Herrschaftstechnik schildert.

Als die französische Spätaufklärung den gesellschaftskritischen Roman erfand, stellte sie der schlechten Zeit den edlen Wilden gegenüber, und genau so tritt er auch in Huxleys „Neuer tüchtiger Welt“ auf. Fragt man nach einem amerikanischen Exkommunisten, so muß man zuerst an diese Gestalt des Naturburschen denken, der übrigens auch in Werfels Amerika-Kritik als Relikt auftritt. Ernest Hemingway hat in seinem Roman über den spanischen Bürgerkrieg, in dem er selber als Schlachtenbummler auf kommunistischer Seite stand, als natürlicher Mensch die Folgen der Parteidisziplin besonders im Bürgerkrieg höchst konkret durchschaut und ihre Notwendigkeit geschildert. Man könnte ihn freilich auch wie viele andere gesellschaftskritische Amerikaner einen Antikapitalisten nennen. Sie werden durch den Kampf gegen den Puritanismus vor der fanatischen Diesseitsethik des atheistischen Kommunismus bewahrt, finden aber nicht aus dem Nihilismus heraus. Selbst der Thron des Gottes der Philosophen der Frühaufklärer steht leer, weil die natürliche Ethik und das Naturrecht als Weltanschauung des Liberalismus entlarvt und damit scheinbar relativiert wurde.

Aber gerade das ist die entscheidende Leistung des Neoliberalismus, daß er die Verbindung des Deismus mit dem frühen Industriesystem der wissenschaftlichen Nationalökonomie durchschaute, und es scheint uns heute besonders wichtig, daß man auch die Zeitbedingtheit der atheistischen Spätaufklärung mit dem physiokratischen System sieht, das den Gesellschaftsverlauf mit dem deterministischen Weltlauf begründete. Es ist allerdings kein Neoliberaler gewesen, der schon in den Anfängen der deutschen Wissenssoziologie eine Kritik der liberalen Weltanschauung mit allen Folgen des Individualismus und der vermeintlichen prästabilierten Harmonie der wohlverstandenen Eigeninteressen gegeben hat: der Konservative Götze Briefs. Heute ist diese Einsicht Allgemeingut der führenden Neoliberalen dank der schaurigen Folgen der Planwirtschaft samt deren unvermeidlicher Verbindung mit einer Ersatzreligion. Sie muß ja die unbedingte Disziplin des ganzen Kollektivs verlangen, kann also keine freie Ethik, ja, wie die kommunistische Ablehnung der Seele zeigt, nicht einmal einen freien Willen zulassen.

Die eigentliche Wurzel des neuzeitlichen Theismus ist nicht eine ökonomische oder soziologische Theologie, sondern die politische Theologie der Staatssouveränität im Widerstreit der verschiedenen göttlichen Gesetze der Konfessionen in den Religionskriegen des sechzehnten Jahrhunderts. Der Neoliberalismus hat, bestimmt durch die ungeheuerlichen Staatseinmischungen der Kriegs- und Kriegspotentialwirtschaft, die eigenständige Nationalökonomie aufgegeben, also den historischen Materialismus, ja durch den unverkennbaren Einfluß der Wirtschaftsethik der Religionen bereits den Weg zu einer normativen Kultursoziologie beschritten.

Das ist ein Ereignis der nüchternen Konvergenz der Geisteswissenschaften, nicht bloß der Zeitnot. Eine Gruppe von Nationalökonomern dringt zur Ge-

schichtethik und Sozialethik vor und damit zur unbedingten Anerkennung des Naturrechts in Staat und Wirtschaft, ja bis zur Anerkennung der natürlichen Religion und zur Metaphysik der unsterblichen Seele. Die Freiheit der Wirtschaft kann nicht ohne die staatliche, geistige und religiöse gesichert werden, ohne eine ethische Kulturidee im Ganzen und ohne das volle System aller Rechte.

Es sind sehr streng zusammenhängende und nur scheinbar disparate Züge im verzerrten Antlitz unserer Zeit, die hier gedeutet werden. Sie leiten sich letztlich alle ab aus der Gottlosigkeit, aus dem „Jahrhundert ohne Gott“, wie es Müller-Armak taufte. Ausgehen muß man trotzdem von der Krise des Industriesystems, weil sie zu den Parteiideologien und Idolbildungen des neunzehnten Jahrhunderts geführt hat, damit zur Verschärfung des Klassenkampfes, dann zu seiner Ablenkung auf die Außen- und Kolonialpolitik, den Imperialismus, und schließlich zu den Weltkriegen und damit zu schweren Störungen der Weltwirtschaft.

Das alles bedeutet gerade keine ernsthafte Krisis der Zivilisation als solcher, das heißt der kumulativen Steigerung der Forschung, Technik und Produktion, die unter dem Kapitalismus eine jährliche Wachstumsrate von zwei Prozent, ja in den letzten zehn Jahren von neun Prozent in Amerika betrug. Die ideologische Wirtschaftspolitik, der Verteilungskampf hat viel zu sehr die Staatspolitik bestimmt und so muß die Heilung von der Sicherung der wirtschaftswissenschaftlichen Orientierung her einsetzen. Ihre vorläufige Ohnmacht gegen die parteipolitischen Kämpfe untereinander und die Richtungskämpfe innerhalb der Parteien selbst liegt an der parteipolitisch gebundenen Presse und ihrem Einfluß auf die öffentliche Meinung, vor allem aber auch an der weit über das normale Maß hinaus gesteigerten Bürokratie.

So ist das erste Anliegen der Neoliberalen, dieser Schraube ohne Ende einen Halt zu setzen, und es ist höchst bezeichnend, daß Ernst Hayek in seinem „Weg zur Knechtschaft“ genau die gleichen Warnungstafeln aufstellt wie schon früher der Konservative Hilaire Belloc in seinem „Sklavenstaat“ Planwirtschaft führt zum Totalitätsstaat auch auf dem kalten Wege, den Umweg über die Steigerung der für den Massenbetrieb erforderlichen Partei-, Gewerkschafts- und Staatsbürokratie.

Hier sei nochmals auf den Konservativen Götz Briefs hingewiesen, der in diesen Grundfragen mit den Neoliberalen einig geht. In seinem Buch „Zwischen Kapitalismus und Syndikalismus“ gibt er, einer der ersten Vorkämpfer einer sozialen Marktwirtschaft und des Rechtes der Gewerkschaften zur sozialen Reform mit dem Ziel der Entproletarisierung, eine ideologiekritische Entwicklungsgeschichte des Industriesystems. Der ursprünglich falsche Individualismus der frühen Liberalen hat notwendig zu einer Klassenbildung der Arbeiter geführt und die Gewerkschaften zur politischen Macht zusammengeschlossen. So zeichnet sich neben der genannten Entwicklung zum Imperialismus eine andere gewerkschaftspolitische ab, die statt zum Sozialismus zum Syndikalismus führt, weil der geschlossenen Macht der Industriearbeiter der syndikalistische Zusammenschluß der Agrarier, des Handels und

Gewerbes folgen muß. So ergibt sich das Paradox, daß in der durchrationalisierten Organisation alle Berufsgenossenschaften als Leistungsgemeinschaften auch positiv-rechtlich die Aufgaben der berufsständischen Ordnung erfüllen, die aber dann durch die Klassenideologien und Interessenkämpfe konterkariert werden.

Die umfanglichste Darstellung des Neoliberalismus hat Wilhelm Röpke mit seinen drei Büchern gegeben: „Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart“, 1941, „Civitas humana, Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform“, 1943, und „Internationale Ordnung“, 1945, die zwar in der Schweiz mehrere Auflagen erlebt haben, aber bei uns viel zu wenig bekannt sind. Er schlägt, genau wie die christlichen Sozialreformer schon seit über einem Jahrhundert, den dritten Weg zwischen Kapitalismus und Kollektivismus vor, den Wirtschaftshumanismus. Auch er beginnt mit den geistigen, kulturellen Störungen, den Irrwegen des Relativismus und der Wertauflösung durch den Szientismus. In ihrer Folge stieg die Bürokratie und der Etatismus bis zum Totalstaat. Aber gerade im Staatsleben müßte und könnte die Macht der Intelligenz, der strengen Forscher, der Richter und Publizisten das Gegengewicht abgeben, wenn nur die geistige Ordnung wieder anerkannt wäre. Es kann auch die Gesellschaft wieder in Form kommen, weil den Vermassungsvorgängen längst die Tendenz der Entmassung und Entproletarisierung entgegenwirkt. Der heutige Wirtschaftsstand zwingt keineswegs zum Kollektivismus. Die Dezentralisierung der Industrie, die Stärkung des Bauerntums, die Milderung der Konjunkturschwankungen und die Wiederbelebung der Weltwirtschaft sind unausbleibliche Folgen der berechtigten Rationalisierung des Wirtschaftslebens, die ja das Wesen der Zivilisation ausmacht.

Röpke ist auch die Übersetzung des hervorragenden Werkes von Allan G. B. Fisher zu danken: „Fortschritt und soziale Sicherheit“, London 1945, Bern 1947. Seine These ist ein Paradox: Sicherung ist nur durch Fortschritt möglich, wenn die strukturelle Gesellschaftsanpassung an die unvermeidbaren Umlagerungen der Industriewirtschaft und die notwendigen Umgruppierungen der Arbeiterschaft im Geiste einer vorausschauenden Sozialreform gelenkt werden. Durch die befreiende Weite der Gesichtspunkte verschwinden von selber die kleinbürgerlichen Ideologien mit ihren emotionellen Parteiinteressen. Der Mut zur Praxis und das Organisationstalent bieten ganz neue Lösungen der Scheinprobleme unserer Kulturkrisis, die dem Praktiker keine ersten Sorgen machen.

Walter Lippmann sucht „The Good Society“, was sich leider nicht ins Deutsche übersetzen läßt; so heißt der deutsche Titel „Die Gesellschaft freier Menschen“. Lippmann ist ein Publizist erster Ordnung, der seine Thesen mit Bildern illustriert. Der Zwangs- und Fürsorgestaat ist das herrschende Dogma unserer Zeit, aber nur eine gigantische Häresie von Maschinengöttern, die aus der Verwechslung von absolutistischem Merkantilismus und der Industriewirtschaft entstanden sind und sich im Mythos des unfehlbaren kollektivistischen Planers und Herrschers konkretisiert haben. Seit 1870 beginnt ihm die halbe Intelligenz zu verfallen. Der starrste Organisationsmecha-

nismus, der militärische, bestimmt die totalitären Regime trotz ihrer verschiedenen Ideologien. Der gemäßigte bürokratische Kollektivismus glaubt an die Diktatur vorübergehender Mehrheiten und operiert in der Praxis mit Konzessionen an die Interessentenhäufen. Sie unterliegen dem Irrtum, daß Machtreichtum Reichtum produziere, und kommen auch so zum proletarischen Imperialismus oder nationalen Sozialismus.

Der größte Teil des Werkes ist der Selbstkritik des Liberalismus gewidmet und seiner Erneuerung. Anfänglich ist er die Ideologie der großen Industrierevolution der Arbeitsteilung und damit der gegenseitigen Abhängigkeit, so daß wieder die große Völkergemeinschaft auftaucht und die Nationalitätenkriege zu Bürgerkriegen werden. Da die neue Anpassung der Gesetze und Einrichtungen der Gesellschaft hinter der rasch fortschreitenden Zivilisation zurückbleibt, kommt es zur sozialen Frage und kollektivistischen Gegenrevolution. Die Altliberalen haben genau so wie Karl Marx die Wirtschaftsform mit der Gesellschaftsordnung des neunzehnten Jahrhunderts verwechselt und waren darum zuerst Gegner, dann Förderer der Staatsintervention. Die neolibérale Reform muß also gesellschaftlich radikal und wirtschaftlich konservativ sein. Sie darf nur die Gesellschaft, nicht die Wirtschaft lenken wollen. Die Initiative der Lenkung gehöre der geschädigten Partei und den Habe-nichts-Nationen, nicht den großmäuligen Planern einer neuen Gesellschaft.

Damit aber wird die Dringlichkeit eines Leitgesetzes sichtbar, um die mögliche Ausschaltung der Willkür in allen menschlichen Einrichtungen zu erreichen und die Idee einer Gesellschaft, die gut ist, weil sie frei ist. Lippmann entlarvt die rechtspositivistischen Spötter über das Naturrecht, wagt es aber doch nicht, seinen klassischen Namen beizubehalten. Wenn er aber das Leitgesetz dem ganzen Genie der Menschheit anvertraut, müßte er auch die alte Sozialethik und Geschichtsethik miteinbeziehen. Er tut es auch letztlich, weil er es „auf diesen Felsen“ der Unverletzlichkeit und Unantastbarkeit der Person gründet, die Christentum und Antike verkündigt haben, und die Entmündigung des Menschen durch die Hegelianer, Marxisten, Pseudo-Darwinisten und Spenglerianer züchtigt mit ihrer schreienden Unmoral und Feindschaft gegen die religiöse Erfahrung.

Als Abschluß dieser Gruppe seien zwei Werke des führenden deutschen, fast schon konservativen Neoliberalen genannt. Alfred Müller-Armaks „Jahrhundert ohne Gott“ und „Diagnose unserer Gegenwart“. Er bestimmt genau, wie die Gegenwart zum Objekt einer geschichtstheoretischen Analyse gemacht werden könne, untersucht dann das Erbe der Vergangenheit nach heute noch weiter wirkenden Traditionsschichten der Antike und des Christentums mit den Spannungen zwischen Immanenz und Transzendenz, des westlichen Christentums mit seiner naturrechtlichen Brechung der politischen Macht im Gegensatz zu Byzanz, der Konfessionentrennung mit der Spannung von Spezialisierung, Reflektiertheit und Säkularisation und besonders der geschichtlichen Differenziertheit Deutschlands. Der Idolbildung, die noch über die Parteideologien hinausgeht, ist das erste Buch gewidmet, aber auch ein Hauptstück des zweiten mit einer glänzenden Entlarvung der Idole:

sie sind die unausbleibliche Folge der Säkularisation. Die Entwicklungsgesetzlichkeit wird zum Zeitgott und fordert den Kollektivismus als Staatsplanwirtschaft heraus. Daß wir sie heute wissenssoziologisch durchschauen, macht das Ende der Neuzeit aus, die Abkehr vom neunzehnten Jahrhundert und die Rückkehr zur Transzendenz.

Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Ideologiekritik muß in die Kulturbilanz unserer Zeit vollgewichtig eingesetzt werden. Von oben her, von der Kulturbewegung aus, setzt die Wiederherstellung der Lebensordnung ein. Mit dem Ende der Idolbildung wird der Rationalismus in seiner Nacktheit sichtbar und damit überall wenigstens in der Wissenschaft die Einsicht in die Notwendigkeit des Glaubens. Es fällt damit der Positivismus und die naive Fortschrittsidee. Der Mensch selbst wird aus dem Evolutionsschematismus herausgestellt und die philosophische Menschenlehre erkennt wieder seine Geistigkeit. Der synthetische Wissenschaftstyp löst den spezialistischen ab und allenthalben werden die Konvergenzlinien der Ergebnisse sichtbar. So genügt auch nicht mehr die Wert-Epoché Max Webers. Die Offenheit für Werte könnte durch die Wertethik, die er nicht nennt, ihre Erfüllung finden. Und danach müssen auch die Universitäten im Geiste der Universalität reformiert werden.

Es ändert sich auch die Gesellschaftsbewegung. Die bloße Rationalisierung der Produktion und Organisation genügt nicht mehr. Man spürt ihre Rückständigkeit gegenüber den wahren Gemeinschaftsaufgaben. Der organisierte Interessentenkampf ruft nach menschlichen Beziehungen, nach einem sozialen Humanismus. Die Wirtschaftswissenschaft durchschaut klar die falschen Antinomien zwischen Liberalismus und Kollektivismus, Markt- und Planwirtschaft und hat längst die dialektische Lösung der sozialen Marktwirtschaft in der Hand. Hinter der institutionellen Staatswissenschaft taucht eine strenge Wissenschaft von der Politik als humane Gestaltung der Zukunft auf. Die bloße Zivilisation ist zu Ende, seit ihr Kern als geschichtlicher Säkularisationsprozeß entlarvt ist.

Diese Diagnose der Gegenwart deckt sich völlig unabhängig mit der des Soziologen der Harvard-Universität Pitirim Sorokin in seinen beiden Büchern „Die Krisis unserer Zeit“ und „Die Wiederherstellung der Menschenwürde“ (deutsch 1951 und 1952), der es wohl ablehnen würde, dem Neo-Liberalismus zugesellt zu werden, weil er höchst konservativ die sittlich-idealistische Geisteskultur der sensualistischen Zivilisation gegenüberstellt. Allein mit der Formel Altruismus statt Egoismus dringt er nur vor zur natürlichen Religion, Ethik und Rechtslehre als Kern der Weltreligionen und nicht bis zur positiv christlichen Religion des göttlichen Gesetzes. In Anpassung an die amerikanische Soziologie hat er statistisch den Nachweis geführt, daß die religiös-sittliche Kultur des Mittelalters 97 Prozent religiöse Kunstwerke hervorbringt und die sensualistische Zivilisation um 1900 umgekehrt 97 Prozent weltliche. Damit wird der Säkularisationsprozeß zahlenmäßig für die einzelnen Jahrhunderte greifbar gemacht. Aber die Mühe lohnt sich: Es kann so auf den verschiedensten Wegen bewiesen werden, daß alle Einzelansätze zur Reform stümperhaft sind, wenn nicht die grundsätzliche Gesinnungsände-

rung in der unteilbaren Drei-Einheit der allgemeinen Kultur, der Gesellschaftsbewegung und der persönlichen Selbstbestimmung erfolgt. Nur in ihrem Zusammenklang ist eine echte Integration möglich. Sorokin kommt damit zu einer hochbedeutsamen Parallele des Gemeinschaftsaufbaus und des Aufbaus der Persönlichkeit, die sich sehr nahe mit der thomistischen und Schellerschen trifft. Die Gesellschaft hat die Leistungs- und Lebenswerte zu ordnen, so wie die Kontrolle der physischen und vitalen Funktion im Menschen selber von oben her erfolgen muß. So kann Sorokin den völlig verkehrten Ansatz der Freudschen Psychotherapie aufzeigen. Ebenso muß aber auch die mittlere Schicht der verschiedenen, sich bekämpfenden Egos im affektiven Leben geordnet werden, wenn die Umkehr zur Selbstvollendung des Menschen im Geist gelingen soll. Das gibt ein wichtiges Kapitel der Erörterung der Methoden und Techniken der großen Mystiker des schöpferischen Altruismus in allen Weltreligionen. Die praktische Vernunft will hier wie alle Geschichtsethiker die Nächstenliebe zunächst der kategorischen persönlichen Forderung anvertrauen.

So schließt sich der Kreis der Geister. Die Gericht-haltenden Geschichtstheologen könnten zufrieden sein, wenn die Soziologen Askese fordern. Leider sind wir in Verlegenheit, den Neosozialismus darzustellen, weil uns zu wenig neuere bedeutende Leistungen der Abkehr vom Marxismus bekannt sind, so wie es etwa einmal bei uns einen Ansatz zum religiösen Sozialismus gegeben hat. Dafür wiegt, wie sich eine amerikanische Kritikerin ausdrückte, das Buch von Josef Schumpeter „Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie“ von 1942, deutsch 1946, einen großen Papageienkäfig anderer Theoretiker auf. Der zuerst in Österreich, dann in Deutschland und zuletzt in Amerika führende Liberale hat liberalissime sich schließlich zum demokratischen Sozialismus bekannt. Aber das war nun schon vor zehn Jahren, und der höchst geistvolle und bewegliche Denker wäre vielleicht schon zu einem gegen die Neoliberalen und die Manager gerichteten Konservativismus fortgeschritten. Er las zuletzt Thomas von Aquin! Jedenfalls ist es von großem Interesse, seine Perspektiven von damals zu betrachten und zu überdenken. Er hat sich freilich insofern niemals gewandelt, als er bei seiner bedeutendsten Entdeckung, seiner Konjunkturtheorie, stehen bleibt. Man kann sie vielleicht am kürzesten als eine Theorie der Rationalisierungskrisen bezeichnen, sofern die vermeintlichen Überproduktions- und Unterkonsumptionserscheinungen auf die Umstellungen nach den verschiedenen großen technischen Fortschritten zurückzuführen sind. So muß von vornherein kritisch betont werden, daß er die Anwendung der Atomkraft noch nicht in seine damaligen Perspektiven einbeziehen konnte und auch noch nicht die vermutlich danach kommende direkte Auswertung der Sonnenkraft; also zwei Umstellungsaufgaben für den Kapitalismus, die in höchstem Maße die Unternehmerinitiative wieder herausfordern werden.

Seine zwei Thesen über die Zukunft des Kapitalismus sind zwei Paradoxe, daß nämlich der Kapitalismus sich durch seine Erfolge selber überflüssig

macht und die Demokratie, die er als Konkurrenzkampf um die Macht definiert, durch die Stilllegung der Opposition der Intellektuellen zur Ruhe kommt.

Aber gehen wir ins einzelne, denn darin liegt der bleibende Wert des Buches. Es beginnt mit einer geistvollen Marxkritik des soidisant-Sozialisten. Marx war ein guter Prophet, sofern er mit seinen Visionen recht behalten hat, eben dem Untergang des Kapitalismus, aber ein schlechter Theoretiker, sofern seine meisten ökonomischen Theorien falsch waren. Vor allem aber hebt Schumpeter hervor, daß der Haupterfolg des Propheten in der Schöpfung der Ersatzreligion des wissenschaftlichen Sozialismus gelegen war, weil er in der Zeit der wie Hunde herumschwirrenden Weltanschauungen dem Proletariat ein festes Klassenbewußtsein verschafft hat. Er hat aber nicht recht behalten mit seiner Verelendungstheorie, weil die Wachstumsrate des Kapitalismus bis 1928 über 2 Prozent jährlich betrug und sich, wenn man ihm bis 1978 Zeit läßt, das Durchschnittseinkommen von 650 auf 1300 Dollar erhöhen wird. Da die Wachstumsrate seit dieser Prognose von 1942 bis 1951 9 Prozent betrug, wären wir jetzt schon so weit, daß der Übergang ohne Kladderadatsch erfolgen könnte.

Aber warum verliert sich die schöpferische Initiative des Unternehmertums, die eigentliche Triebkraft des Kapitalismus, warum bröckeln seine Mauern? Weil gerade mit seinen Erfolgen die Investitionschancen sinken, die Unternehmerfunktion veraltet und die stützenden Schichten fortfallen. Dagegen haben wir oben schon unseren Einwand erhoben. Mit der Sättigung der Märkte und Menschen gehen die Motive, die alten Antriebe, zurück. Hier muß nun weiter angemerkt werden, daß die Unterscheidung zwischen Kultur und Gesellschaftsbewegung und der Zivilisation als Rationalisierungsprozeß streng eingehalten werden muß, auch von einem genialen Außenseiter des Akademizismus. Der Ökonom und Soziologe vergißt vor lauter „Realismus“ die Kultur, die eben die wahre Rationalisierung auch noch der Aufgaben der Zivilisation erfordert. Eigentlich bedroht den Kapitalismus nur die wachsende Feindschaft der Intellektuellen; er produziert selber jene überschüssige Intelligenz, die hauptsächlich im Presse- und Massenbetrieb und in der bürokratischen Organisation verkümmert. Dieser Überschuß kann fast nur vom Klassenkampf leben, wenn er nicht gleich die Machtübernahme durch eine neue Partei organisiert. Diese Intelligenz ruft die Unzufriedenheit der Arbeiter hervor und schädigt die Arbeitsdisziplin. Hier stoßen wir endlich auf den sozialpsychologischen Grund, warum Schumpeter dem Sozialismus eine Chance gibt. Letztlich ist es die Selbsttäuschung der Arbeiter, die der faschistischen Propagandalüge unterliegen, daß es um ihre eigene Sache geht, und sich dann freiwillig einer viel strengeren Arbeitsdisziplin fügen. „Die Weltgeschichte geht manchmal sonderbare Wege“, damit schließt Schumpeter.

Er hätte gewiß jetzt, nach zehn Jahren, eine andere Prognose gestellt. Warum dem Kapitalismus sagen: Der Mohr hat seine Schuldigkeit getan, er kann gehen, wenn das Nachfolgesystem noch viel unangenehmere Folgen für die Arbeiter hat? Gewiß kann Planwirtschaft funktionieren, aber die Verbin-

dung von Industriewirtschaft und Demokratie wird schließlich auch die kalte Sozialisierung, den „liberalen Sozialismus“ überflüssig machen.

Das Ende der Neuzeit ist also auf dem wissenschaftlichen Feld ein recht unpathetischer Vorgang. Die Wissenschaft selbst besinnt sich auf ihre Grenzen und läßt den höheren Wissensformen über dem bloßen Leistungswissen mit-samt der politischen Organisation ihr Recht wieder zukommen, der neuen freien Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie selbst, den Humaniora und dem Heilswissen. Aber damit stürzen die anspruchsvollen Ideologien und Idole. Die Götzendämmerung der Mythen und Mythologen mitten in der Zivilisation beginnt, die mit dem Sturz ihres Ideals, der verabsolutierten Wirtschaft, wieder der Kultur Raum läßt.

Der große Humanist Romano Guardini hat das Ende der Neuzeit festgestellt, sofern er den völligen Wandel des Weltbildes von der unendlichen zur endlichen Welt, des Menschenbildes von der akademischen Bildung zur existentiellen und des Gemeinschaftsbildes der bloßen Zivilisation nebst „Kultur“ zu einem neuen echten Gemeinschaftserleben festgestellt hat. Er hat damit die entscheidenden Züge der historischen Vernunft der Neuzeit getroffen.

In dieser Lage erwächst der traditionellen Philosophie eine höchst verantwortungsvolle Aufgabe, nämlich von der Konvergenz der besonnenen Naturwissenschaften aus durch eine induktive Metaphysik der alten deduktiven neue Vorstellungsmöglichkeiten für ihre Ideen zu liefern. Vor allem aber wird die Götzendämmerung der Idole im Geistesleben und Gemeinschaftsleben eine unerwartete Folge haben, nämlich die katholische Denkweise zur kultursoziologischen Forderung des Tages zu machen. Ideologien und Idole sind nur andere Namen für Häresien, die Übersteigerung der Gegensätze der Lebensmächte unter sich und in sich selbst zu unversöhnlichen Extremen der bornierten Naivität der Spezialisten und Parteileute. Ihr kann mit einer dialektischen Irrtumslehre begegnet werden, die diese den Teil zum Ganzen machenden Schematismen entlarvt. Es gibt in allem Endlichen notwendige, aber versöhnliche Gegensätze, Bestandteile in Teilbeständen und Teilbestände im Gesamtbestand, die nur der Verstand, aber nicht die Vernunft zu unversöhnlichen Widersprüchen übersteigern kann.

Wir haben schon gezeigt, daß dieses dialektische Denken die christliche Philosophie von Anfang an begleitet, weil es den zeitlich erschienenen ewigen Gott als die ewige Wahrheit erkannt hat. Es wird gut sein, wenn man dieses Denken in den drei Formen der Hochscholastik sich immer wieder vergegenwärtigt: in der thomasischen der *analogia entis creati et increati*, in der *Eccoincidentia oppositorum* im Unendlichen und der *complexio oppositorum* im Endlichen. Dann können sich Naturphilosophie und Geistphilosophie in der gleichen Methode einigen.

Literatur:

Zeitdeutung dürfte heute nur versucht werden in Kenntnis wenigstens jener wissenschaftlichen Geschichtsphilosophie und Kultursoziologie, die in den zwanziger Jahren die Grundlage der heutigen Geisteswissenschaft geschaffen hat. Als ihre Hauptwerke sind in der Reihenfolge des Berichts zu nennen:

- Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, G. W. I, Tübingen bei J. C. B. Mohr, 1912.
 — Der Historismus und seine Probleme, G. W. III, *ibid.* 1924.
- Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I—III, Tübingen bei J. C. B. Mohr, 1920 ff.
 — Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen *ibid.*, 1922.
- Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle bei Niemeyer, 1913.
 — Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig im „Neuer Geist Verlag“, 1926.
 Neuauflage der gesamten Werke Schelers bei A. Francke-Bern ab 1953.
- Die positive Theologie wurde kultursoziologisch neu begründet von
 Erik Peterson, Theologische Traktate, München bei J. Kösel, 1952.
- Der Berichtersteller selber hat damals schon 200 Geschichtsphilosophien des Mittelalters bis 1450 aus der jeweiligen Kultursituation abgeleitet:
- A. Dempf, Sacrum Imperium, München bei R. Oldenbourg, 1929.
 Demnächst Neuauflage in der Wissenschaftlichen Buchgemeinschaft Tübingen, und später die Typologie von ca. 50 Geschichtsphilosophien in 13 philosophischen Perioden dargestellt:
 — Selbstkritik der Philosophie. Vergleichende Philosophiegeschichte im Umriß, Wien bei Herder, 1947.
- Karl Jaspers, Ursprung und Ziel der Geschichte, München bei R. Piper, 1952.
 — Rechenschaft und Ausblick, Reden und Aufsätze, *ibid.*, 1951.
 — Von der Wahrheit, *ibid.*, 1947.
 — Der philosophische Glaube, *ibid.*, 1948.
- Alexander Rüstow, Ortsbestimmung der Gegenwart I und II, Zürich bei E. Rentsch, 1950/52.
- Wilhelm Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, Band 6, 8 und 9, Münster bei Aschendorff, 1935—1949.
 — Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlands I—III, Luzern bei J. Stocker, 1946—1949.
- Alfred Weber, Kulturgeschichte als Kultursoziologie, München bei R. Piper, 1950.
 — Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie, *ibid.*, 1951.
- Christopher Dawson, Gericht über die Völker, Einsiedeln bei Benziger, 1945.
- Arnold J. Toynbee, A study of history I—V, Oxford in University Press, 1939 ff.
 — Studie zur Weltgeschichte, Hamburg bei Claassen und Goverts, 1949.
- Friedrich Wilhelm Schelling, Philosophie der Mythologie und Offenbarung, G. W. V u. VI. München bei R. Oldenbourg, 1927.
- Erik Vögelin, The new science of politics, The University of Chicago-Press, 1952.
- Alois Dempf, Christliche Philosophie. 2. Aufl., Bonn, Buchgemeinde, 1952.
- Karl Barth, Der Römerbrief. Bern, 1919.
 — Die kirchliche Dogmatik I—V, Bern, 1932 ff.
- Urs von Balthasar, Karl Barth — Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln bei J. Hegner, 1951.
- Ethelbert Stauffer, Theologie des Neuen Testaments, Gütersloh bei J. Bertelsmann, 1948.

- Reinhold Niebuhr, Glaube und Geschichte, München bei P. Müller, 1951.
- Adolf Bultmann, Glaube und Verstehen I—II, Tübingen bei J. C. B. Mohr, 1952.
— Theologie des Neuen Testaments, *ibid.*, 1948—1952.
- Für und wider Bultmann, Denkschrift der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität von Tübingen, *ibid.*, 1952.
- Wilhelm Kamlah, Der Mensch in der Profanität, Stuttgart bei W. Kohlhammer, 1949.
— Christentum und Geschichtlichkeit, *ibid.*, 1951.
- Emil Brunner, Religionsphilosophie evangelischer Philosophie, München bei R. Oldenbourg, 1927.
— Gerechtigkeit, Zürich im Zwingliverlag, 1942.
- Johannes Meßner, Das Naturrecht, Innsbruck und Wien im Tyrolia-Verlag, 1952.
- George Santayana, Die Christusidee in den Evangelien, München bei C. H. Beck, 1952.
— Der letzte Puritaner, *ibid.*, 1951.
— Die Spanne meines Lebens, Hamburg bei Claassen, 1950.
- Carl G. Jung, Antwort auf Hiob, Zürich bei Rascher, 1952.
- Hubert Schrader, Der verborgene Gott, Stuttgart bei W. Kohlhammer, 1949.
— Götter und Menschen Homers, *ibid.*, 1952.
- Martin Buber, Moses, Zürich bei G. Müller, 1948.
— Das Problem des Menschen, Heidelberg bei W. Schneider, 1948.
- Martin Heidegger, Brief über den Humanismus, Frankfurt bei Schulte-Bulmke, 1948.
— Holzwege, *ibid.*, 1951.
- Hans Blüher, Die Achse der Natur, Stuttgart bei Klett, 1949.
- Ernst Jünger, Heliopolis, Stuttgart im Heliopolisverlag, 1950.
- Carl Schmitt, Der Nomos der Erde, Köln bei Greven, 1950.
— Ex captivitate salus, *ibid.*, 1950.
- Jean Gebser, Die Fundamente der aperspektivischen Welt, Stuttgart in der Deutschen Verlagsanstalt, 1949.
- Thomas Mann, Betrachtungen eines Unpolitischen, Berlin bei S. Fischer, 1929.
— Doktor Faustus, Frankfurt bei S. Fischer, 1950.
- Hermann Hesse, Das Glasperlenspiel, Frankfurt bei Suhrkamp, 1948.
- Ein Gott, der keiner war. Beiträge von Köstler, Silone, Gide, Spender. Zürich-Wien-Stuttgart im Europaverlag, 1951.
- Aldous Huxley, New brave world, Chaldo & Windus, Chicago, 1932.
- Henry Guénon, Überlieferung, Köln bei J. Hegner, 1951.
- René Grousset, Bilan de l'histoire, Paris bei Plon, 1948.
- George Orwell, Die Farm der Tiere, Zürich bei Amstutz, 1946.
— 1984, Baden-Baden im Diana-Verlag, 1950.
- Hermann Gohde, Der achte Tag, Innsbruck im Tyrolia-Verlag, 1950.
- Friedrich Heer, Der Aufgang Europas, Zürich im Europa-Verlag, 1950.
— Tragödie des Heiligen Reiches, Stuttgart bei W. Kohlhammer, 1952.
- Franz Werfel, Der Stern der Ungeborenen, Frankfurt bei Bermann-Fischer, 1949.
— Zwischen oben und unten, *ibid.*, 1950.
- Karl Mannheim, Ideologie und Utopie, Bonn bei Cohen, 1929, Neuauflage 1952.
— Diagnosis of our time, Kegan, London, 1943.
- Arthur Koestler, Sonnenfinsternis, Frankfurt bei S. Fischer, 1949.
— Gottes Thron steht leer, *ibid.*, 1951.
- Albert Camus, Die Pest, Innsbruck im Abendlandverlag, 1948.
- Jean Paul Sartre, Materialismus und Revolution, Stuttgart bei W. Kohlhammer, 1950.

- Theodor Plivier, Stalingrad, Berlin im Aufbauverlag, 1947.
— Moskau, München bei K. Desch, 1952.
- Ernest Hemingway, Wem die Stunde schlägt, Frankfurt bei S. Fischer, 1948.
- Ernst Hayek, Der Weg zur Knechtschaft, Zürich bei E. Rentsch, 1945.
- Götz Briefs, Zwischen Kapitalismus und Syndikalismus, München bei L. Lehnen, 1952.
- Wilhelm Röpke, Gesellschaftskrisis der Gegenwart, Zürich bei E. Rentsch, 1942.
— Civitas humana, *ibid.*, 1946.
— Internationale Ordnung, *ibid.*, 1948.
- Alan B. G. Fisher, Fortschritt und soziale Sicherheit, Bern bei Francke, 1947.
- Walter Lipmann, Die Gesellschaft freier Menschen, Bern bei Francke, 1945.
- Alfred Müller-Armack, Diagnose unserer Gegenwart, Gütersloh bei Bertelsmann, 1947.
— Das Jahrhundert ohne Gott, Münster bei Regensberg, 1948.
- Pitirim Sorokin, Die Krisis unserer Zeit, Frankfurt bei Henrich, 1952.
— Die Wiederherstellung der Menschenwürde, *ibid.*, 1952.
- Josef Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Bern bei Francke, 1946.