

Was ist die Welt?

Wir sprechen von der Welt oder dem All, ohne uns darüber viel Gedanken zu machen. Alles scheint klar zu sein. Wenn aber nach der eigenen Seinsweise der Welt gefragt wird, wie dies ein neueres Werk tut¹, dann ergeben sich große Schwierigkeiten.

Fink geht im Anschluß an Heraklit² von einem Phänomen aus, das auf den ersten Blick nicht das zur Beantwortung solcher Fragen erforderliche Gewicht zu besitzen scheint, dem Spiel. Die Welt ist der Inbegriff der Wirklichkeit. Dem Spiel dagegen haftet etwas Unwirkliches an. Dazu besitzt es, außer vielleicht beim Kind, nicht den Ernst und die Tragweite der sonstigen menschlichen Tätigkeiten; es zieht keine unaufhebbaren Folgen nach sich wie diese.

Aus diesem Grund hat ihm schon Plato einen sehr niedrigen ontologischen Rang zugewiesen. Wie die Kunst überhaupt war für ihn das Spiel bloß das Abbild eines Abbildes. Denn es ahmt etwas nach, was selbst nur ein Bild der Ideen, der wahren Wirklichkeit ist. Das Spiel wird also von Plato am Leitfaden des Bildseins untersucht. In der Tat hat das Spiel mit dem Bild das gemein, daß zu beiden ein gewisses Moment der Unwirklichkeit gehört. Aber es bestehen auch wesentliche Unterschiede, wie Fink dies zeigt. Das Bild wird hergestellt, um zu bleiben; das Spiel ist nur im Vollzug. Außerdem ist schon die Analyse des Bildes, gewonnen am Spiegelbild, unzureichend. Vor allem aber ist das Spiel, so sehr es einen Bezug auf etwas bedeutet,

nicht wesentlich ein Bild und kann nicht aus diesem erklärt werden.

Ein ganz anderes Gewicht besitzt das Spiel als Kult. Denn dieser ist ein Spiel vor den Göttern oder Gott. Aber das Moment der Unwirklichkeit wird hier zur Einbruchsstelle der höchsten Wirklichkeit. Der Maskenträger, ist der Dämon, den er darstellt, ohne dabei für sich und die Zuschauer aufzuhören, er selbst zu sein. Der Mensch tritt durch dieses Spiel aus der Bestimmtheit und Eindeutigkeit, in die er durch seine Entscheidungen fortschreitend geraten ist, wieder zurück in die Vieldeutigkeit der Möglichkeiten, so wie das Kind noch seine Möglichkeiten vor sich hat und darum so hingegeben spielen kann. Im Spiel gewinnt der Mensch seine Freiheit, wenn auch auf eine eigenartige, 'unwirkliche' Weise zurück. Das Spiel ist deswegen ein existentielles Grundphänomen, ebenso ursprünglich wie die Sterblichkeit, die Liebe, die Arbeit und der Kampf. Während jedoch diese letzten Bezüge zunächst nur auf das menschliche Leben verweisen, scheint im Spiel ein anderer Verweis auf, der Verweis auf die 'Welt'. Allerdings wird nach Fink im Kultspiel dieser Verweis verstellt und verdunkelt, da an die Stelle der Welt die Götter oder der Gott treten, die doch zu ihr gehören (152).

Was ist also die Welt? Sie ist kein Ding noch die Summe der Seienden. „Die Welt waltet, indem sie allen Einzeldingen den Ausgang schenkt, die Dinge ins Erscheinen bringt, sie aufleuchten läßt in der Helle des Himmels und in die tragende Erde zurückstellt, allem Vereinzelten Aussehen und Umriß, Ort und Weile, Gedeihen und Schwinden zumißt. Die Welt waltet als Macht der universellen Individuation. Sie schlägt die Dinge in das art- und gattungsbestimmte und doch zugleich auch individuelle Gepräge, sie entläßt alles, was vereinzelt ist, aus ihrem Schoß und ist zugleich auch das Grab aller

¹ Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart 1969.

² „Diese Weltordnung, dieselbe für alles Viele, hat weder einer der Götter, noch Menschen hervorgebracht, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, erglimmend nach Maßen, erlöschend nach Maßen“ (fr. 30, Diels). — „Der Wettlauf ist ein spielendes Kind, das hin und her die Brettsteine setzt, ist ein Königreich des Kindes“ (fr. 52).

Dinge, sie ist der Zeitraum von Aufgang und Untergang“ (240f.). „Der Prozeß der universalen Vereinzelung, in welchem jedes Seiende überhaupt Ort und Weile, Aufgang und Untergang, Wachstum und Schwund, Glanz und Verschattung gewinnt, ist der Lauf der Welt“ (61). „Es gibt nur *eine* Wirklichkeit, sie mag Dimensionen haben, wieviel auch immer. Die *eine* Gesamtwirklichkeit stückt sich doch nicht aus vielen einzelnen wirklichen Dingen erst zusammen, vielmehr versammelt *die* Wirklichkeit vorgängig alles einzeln Wirkliche“ (71). „Die Welt ist nicht das *höchste* Wirkliche in einer Rangleiter der Seinsstärke, — aber sie ist am Ende die allumfängene *Wirklichkeit*, das *Gewirk*. Im Gewirk der Welt hat jedes endlich-Seiende seinen Ort und seine Weile, seinen Anfang und seinen Untergang, — es ist erwirkt und verwirkt“ (175). „Ding und Welt haben keinen Abstand, keine Entfernung zwischen sich: jedes Ding ist in der Welt, und doch füllen alle Dinge zusammen die Welt nicht auf; sie ist, bildlich gesprochen, weiter draußen als jedes erdenkliche Ding; und sie ist auch jedem Seienden näher als das nächste Ding; sie waltet ja in ihm und durch es hindurch; die Welt ist das Nächste und Fernste zugleich“ (134).

Durch seinen Bezug zur Welt ist auch der Mensch das, was er ist. Nicht lebt umgekehrt die Welt sozusagen von seiner Gnade. „Nicht weil wir von Haus aus Vernunft, Sprache und Seinsverständnis ‚besitzen‘ haben wir ‚Welt‘. Sondern weil wir weltoffen sind, hinausgerissen ins Un-Endliche, — weil wir dem fügend-gliedernden Logos des Ganzen eröffnet sind, können wir seinsverständlich denken und sprechen. Das In-der-Welt-sein des Menschen ist weder eine zu seiner ‚Natur‘ gehörige Seinsweise, noch ist der Mensch das Seiende, an dem ‚Welt‘, ‚Wahrheit‘, ‚Zeitigung‘ ihm anhaftende Strukturmomente, sogenannte ‚Existenzialien‘ sind“ (55).

Mit dieser letzten Bemerkung wendet sich Fink gegen die Auslegung, die

Heidegger von der ‚Welt‘ gegeben hat. Für diesen ist das In-der-Welt-Sein ein Existential, das zum Dasein, zum Menschen gehört, und die Seienden innerhalb eines umfassenden Zusammenhangs, eben der Welt begegnen läßt; sie ist also, als von dem Gesamt der Seienden unterschieden, nichts ohne den Menschen. Für Fink hingegen ist die Welt an sich, unabhängig vom Menschen. Damit gleicht seine ‚Welt‘ eher dem ‚Sein‘ der letzten Schriften Heideggers und erinnert an dieses schon durch die Ausdrücke, mit denen er sie beschreibt.

Mit dem ‚Sein‘ Heideggers hat die ‚Welt‘ Finks auch das folgende gemeinsam: „Die Welt ist *grundlos* — aber in einem einzigartigen Sinn. Ihre Grundlosigkeit umspannt die durchgängige Gegründetheit aller innerweltlichen Vorgänge und Begebenheiten“ (237f.). „Die Grundlosigkeit der Welt ist nicht weniger, nicht geringer als die Gegründetheit des Seienden, sie ist etwas viel Ursprünglicheres. Das welthafte Walten der All-Macht geschieht ohne Grund und Ziel, zwecklos und sinnlos, wertlos und planlos. Das sind die Grundzüge der Welt, die in das Weltspiel zurückscheinen“ (238). „Die Welt ist an sich zwecklos und sie hat an sich auch keinen Wert und bleibt außerhalb jeder moralischen Abschätzung, ist ‚jenseits von Gut und Böse‘. Ohne Grund und ohne Zweck, ohne Sinn und ohne Ziel, ohne Wert und ohne Plan — aber sie hat alle Gründe für das durchgängig gegründete binnenweltliche Seiende in sich“ (238). „Das Ganze hat keinen Grund und hat keinen Zweck, es hat auch keinen ‚Sinn‘, keine Aufgabe, kein Ziel“ (182f.).

Schon aus diesen Beschreibungen geht hervor, daß die ‚Welt‘ keinen personhaften Charakter haben kann. Das wäre ebenso unmöglich wie ein unendlicher personhafter Gott. Personen können nämlich nur innerweltlich sein, weil sie wesentlich endlich sind: „Die Person mag noch so groß, noch so gewaltig und mächtig, noch so wissend vorgestellt werden, sie kann im strengen Sinn nicht

als all-mächtig, mächtig in der Weise des Alls gedacht werden, weil Selbstbeziehung Abgrenzung gegen anderes ist. Die Allmacht kann keine Person und keine Person kann allmächtig sein. Die Welt ist kein Gott und kein Gott ist die Welt ganz“ (240).

Ist die Welt etwas Ansichseiendes, so kann sie doch wegen ihrer eigentümlichen Seinsweise nie und nirgendwo gefaßt werden. Jedoch geschieht es, daß sie symbolisch an einzelnen Seienden aufleuchtet: „Symbol wird ein Seiendes, wird ein endliches Ding, wenn es die ‚Ergänzung‘ durch das Weltganze erfährt, wenn das All an ihm aufscheint und aufglänzt, wenn es zum Repräsentanten des Universums wird, — wenn das Endliche in seiner Binnenweltlichkeit durchsichtig wird, gleichsam den Blick freigibt in die waltende Gewalt, die es durchströmt, zustande bringt und vernichtet. Jedes Ding im Umkreis des Menschen *kann* zum Symbol werden, *kann* uns hinausreißen über die fixe Begrenztheit unseres Blicks, der zumeist nur *Seiendes* sieht: fertige, fixe Dinge und fertige, fixe Geschehnisse, aber nicht das bauende und zerstörende Sein selber, das im Ding sozusagen nur einen ‚Aufenthalt‘ hat und das letztlich Bedingende für alle Dinge ist“ (138).

Das Spiel ist nicht das einzige, wohl aber ein ausgezeichnetes Symbol für die Welt, weil es auf die Grundlosigkeit der Welt und ihres Waltens im Weltverlauf hindeuten kann, der in ständiger Bewegtheit schafft und zerstört und dabei kein Ziel und keinen Zweck verfolgt. „Alles Seiende ist kosmisches Spielzeug, aber auch alle Spieler sind selber nur gespielt“ (240). Aber es ist „ein Spiel ohne Spieler“ (230). Ist sie das Letzte und Allumfassende, so müßte sie immer mehr und unvermittelter zum Thema des spekulativen Denkens werden. „Gehört es dann nicht auch zu diesem Geschäft, daß der Mensch sich wandelt, — daß er nicht mehr sein Maß über den Sternen sucht und am Glanze der Götter sich versieht?“ (242). Allerdings sucht der Verfasser sich dagegen zu verwahren, daß damit das Dasein

Gottes in Abrede gestellt werde. Er spreche immer nur als Philosoph, der über die göttliche Seite der Religion und des Kults nichts aussagen kann, sondern nur über seine menschliche. „Der Mensch und die Welt sind dem Denken der Philosophie erreichbar; Götter nicht. Daraus folgt, daß die Philosophie über die Existenz oder Nichtexistenz der Götter nicht handeln sollte, daß sie weder Aussagen eines dogmatischen Theismus, noch eines dogmatischen Atheismus machen sollte“ (144).

Es besteht kein Zweifel, daß vieles, was über das Spiel gesagt wird, sehr scharfsinnig und richtig gesehen ist. Der Kritik an Plato wird man zustimmen. Die Bedeutung des Kults und sein Spielcharakter sind im ganzen treffend dargestellt, obschon verschiedene religionsgeschichtliche Behauptungen heute überholt sind, wie daß der Kult der Abgeschiedenen vielleicht der älteste Kult auf Erden sei (157), und noch mehr, daß sich die Götter aus den Dämonen entwickelt haben. Dagegen können wir nur das Wort eines Religionshistorikers anführen: „Angesichts solcher Tatsachen haben wir von dem platten Entwicklungsbegriff Abschied zu nehmen. Die Vorstellung, der Mensch habe zunächst Klötze und Steine angebetet, alsdann geschnitzte Götzen, danach eine Vielzahl von Göttern und schließlich *einen* Gott, besagt für die Geistesverfassung Europas viel, für die Frömmigkeitsäußerungen der Naturvölker aber nichts“ (W. Müller, in: *Die Religion des Alten Amerika, Stuttgart 1961, 261*). Die Tatsachen, die gemeint sind, das ist vor allem das weltweite Vorkommen eines Höchsten Wesens, und zwar am klarsten gerade bei den primitivsten Völkern, wie den von Müller behandelten Zentralkalifornern.

Vor allem aber bleibt die in dem Buch vertretene Auffassung der Welt mit unlösbaren Schwierigkeiten belastet, die nur dann in Kauf zu nehmen wären, wenn sich keine andere Erklärung angeben ließe. Da ist zunächst das Verhältnis der Welt zu den binnenwelt-

lichen Seienden. Sie ist kein endliches Seiendes noch deren Summe, und ist doch wirklich. Ja, sie besitzt alle Macht und ist zeitlich und räumlich unendlich. Man kann nicht sagen, daß dieses Verhältnis durch Ausdrücke wie ‚durchwalten‘, ‚Aufgang schenken‘, ‚aufleuchten lassen‘, ‚Macht der universellen Individuation‘ klar wird. Dazu ist sie weder Ding noch Person. Wäre sie aber eine bloße Struktur der Seienden, so könnte sie nicht im eigentlichen Sinn Macht besitzen. Es bestehen hier die gleichen, nie behobenen Unklarheiten wie bei dem Sein neuplatonischer Herkunft, von dem auch behauptet wird, es sei etwas anderes als der Inbegriff all der Strukturen, die jedem Seienden zukommen, und darum keine Abstraktion. Am meisten erinnert diese Welt an den göttlichen Hintergrund der Welt in vielen heidnischen Religionen, aus dem nicht nur die irdischen Seienden, sondern auch die Götter selbst hervorgehen und in den sie wieder zurückgenommen werden. Ganz folgerichtig heißt es denn auch: man muß „den Ansatz wagen, die Götter zu Sinnbildern des Weltalls herabzusetzen“ (144). Einen Beweis oder Aufweis für die Richtigkeit dieses Weltverständnisses wird man vergebens suchen; es wird als These einfach hingestellt.

Ließe sich die Auffassung von den Göttern zur Not in den meisten heidnischen Religionen rechtfertigen, so wird sie ganz unhaltbar dem christlichen Gott gegenüber. Wiederum treten hier die gleichen Schwierigkeiten auf wie bei dem Verhältnis des personhaften unendlichen Gottes zu dem Sein. Ist das Sein oder die Welt in ihrer Unendlichkeit Gott selbst? Das wäre Pantheismus. Außerdem ließe sich ein personhafter Gott nie zu innerweltlichen Seienden verendlichen. Oder steht sie ungeschaffen neben Gott? Dann ist dieser nicht unendlich. Oder ist die Welt und das Sein von Gott geschaffen? Dann sind beide weder *de iure* noch *de facto* unendlich, und es bedarf keiner besonderen Macht oder eines Prinzips der Vereinzelung und Verendlichung, da

hierzu der freie Wille des Schöpfergottes genügt.

Auf keinen Fall könnte der christliche Gott ein Teil der Welt oder des Seins sein; das paßte höchstens auf die heidnischen Götter. Der christliche Gott ist durch sein Sein absolut überweltlich, von dem Sein der Geschöpfe bei aller Ähnlichkeit und Gegenwärtigkeit unendlich verschieden. Da er die Welt aus nichts erschafft, so ist das Verhältnis zwischen ihm und den Geschöpfen ganz einzigartig, und die Offenbarung ist darum keine „Fremdinterpretation“ (13) im eigentlichen Sinn von Welt und Mensch. Wo die menschliche Auslegung mit ihr in Widerspruch tritt, ist sie falsch, es sei denn man halte eine doppelte Wahrheit für möglich. Als Schöpfung aus nichts vermehrt die Welt die Wirklichkeit gegenüber Gott nicht, so daß er nunmehr nur ein Teil des Ganzen wäre. Das Verhältnis Ganzes-Teil ist eben hier überhaupt nicht anwendbar. Der oben erwähnte Hochgott, dessen Symbol meist der Himmel ist, zeigt in seiner Erhabenheit und Mythenlosigkeit, daß man die Eigenart dieses Verhältnisses schon geahnt und durch Symbole irgendwie darzustellen versucht hat.

Der Unendlichkeit des personhaften Gottes steht auch der richtige Personbegriff nicht entgegen. Person ist zuerst und wesentlich Selbstbesitz, Selbstsein. Dies besagt aus sich allein weder Selbstbeziehung noch Abgrenzung. Dazu wird der Selbstbesitz erst im menschlichen Bereich. Das Leiblich-Seelische oder Psychische drängt im Unterschied zum eigentlich Geistigen zur Vergegenständlichung, da es wesentlich auf das Gegenständliche gerichtet ist. Es versucht darum, auch die Geistperson wie ein Ding vor sich hinzustellen, ein Versuch, der nie gelingen kann und der zur Zweieinheit der Selbstbeziehung führt, die aber im direkten Akt nicht da ist.

Dieser Einfluß des Psychischen im Gesamt des Menschen weist uns auf eine Lösung hin, die alle diese Schwierigkeiten vermeidet. Es war richtig, wenn Heidegger das In-der-Welt-Sein

als ein Existential bezeichnete. Aber da er die Unterscheidung zwischen Geist und Sinnlichkeit oder besser Geistigem und Psychischem ablehnt, so konnte er den Sitz dieses Existentials nicht näher angeben. Es entspringt nun, wie übrigens alle apriorischen Formen und Schemata, nicht der Vernunft, nicht dem Geist, sondern dem Psychischen. Zu diesen Formen, mit denen die Sinnlichkeit das Gegebene erfaßt, gehört auch die Beziehung Ganzes-Teil. Wirklich ist diese Beziehung nur im Bereich des Biologischen³, und es ist darum nicht überraschend, wenn die Sinnlichkeit auf deren Erfassung hin strukturiert ist und diese Beziehung auch da sieht, wo sie in Wirklichkeit nicht besteht, wie z. B. eine Landschaft oder ein Zimmer als Ganzheit aufgefaßt werden. So versuchen wir auch wie von selbst, die Gesamtheit aller Seienden zu einem Ganzen zusammenzufassen, von dem die einzelnen Seienden die Teile sind. Selbst Gott schließen wir in dieses Ganze ein, wissen aber zugleich, daß dies nicht richtig ist, so wie wir nicht vermeiden können, die Sonne auf- und untergehen zu sehen, wo wir doch wissen, daß es die Erde ist, die sich um sich selber dreht. In dieser Auffassung verschwindet das unlösbare Problem des Verhältnisses der Welt oder des Seins zu den endlichen Seienden, der „kosmologischen Differenz von Welt und Ding“ (220), die an die „ontologische Differenz“ Heideggers erinnert, wie auch ihres Verhältnisses zu Gott. Es ist nicht überraschend, wenn die Verwechslung von Abstraktionen, denen Schemata der Sinnlichkeit zugrunde liegen, mit vollständigen Wirklichkeiten zu unlösbaren Aporien führt. Diese verschwinden sofort, wenn man ihren Ursprung durchschaut hat. Die Welt ist der immer wieder versuchte, notwendig versuchte, aber nie bis zum Ende vollziehbare Zusammenschluß aller Seienden zu einem Ganzen, das widersprechende Bestimmun-

gen haben müßte, wenn es etwas anderes wäre.

Auch in unserer Erklärung bleiben dem Spiel die hohen und symbolisierenden Eigenschaften, die Fink herausgehoben hat. Aber es verweist nicht letztlich auf ein Spiel ohne Spieler. Der Verweis ist vielmehr ein doppelter. Er geht zunächst auf die Freiheit des Menschen, auf sein Personsein. Irgendwie verspürt der Mensch, daß die steigende Einschränkung der Freiheit nicht sein sollte, daß sie seiner Geistigkeit widerspricht. Im Spiel wird die vollkommene Freiheit vorweggenommen, da er sich selbst die Regeln gibt und selbst bestimmt, welches existentielle Gewicht ihm zukommen darf. Dazu erreicht er im Spiel für Augenblicke die vollkommene und anmutige Beherrschung seines Leibes. Aber dies alles bleibt vorläufig oder unwirklich, weil das in allem Menschlichen mitwirkende Wesensmoment, das aus sich eine Einengung der Freiheit bedeutet, der Stoff und damit die Leiblichkeit, dadurch weder aufgehoben noch innerlich verwandelt wird. Daß aber der Mensch das Verlangen nach einer vollkommenen Freiheit verspürt, die nur durch die alles durchdringende Aneignung des Leibes durch den Geist verwirklicht werden könnte, das ist für eine philosophische Besinnung über das Wesen des Menschen nicht ohne Bedeutung.

Ebenso ist die Verknüpfung von Spiel und Kult nicht zufällig. Denn eine solche vollkommene Freiheit schreibt der Mensch dem Göttlichen zu, wie er auch nur durch dessen Hilfe sie zu verwirklichen hofft. Während indes die heidnischen Götter immer noch als der Welt verhaftet aufgefaßt wurden und darum ihre Freiheit nicht absolut sein konnte, verwirklicht sie sich ganz in dem weltüberlegenen persönlichen Gott der christlichen Offenbarung. Den Grund und Anlaß zur Schöpfung findet dieser in nichts Vorgegebenem, sondern nur in sich, in der Freiheit seiner Liebe. Er bedarf für sein Schaffen keines Musters und keiner Vorlage, durch die er gebunden wäre. Er benötigt die Geschöpfe

³ A. Brunner, Erkenntnistheorie. Köln 1948, 64 ff.; ders., Der Stufenbau der Welt. München 1950, 279.

nicht zur Vollendung seiner selbst. Die Schöpfung ist reiner und freier Überschwang seines Reichtums. Aber im Unterschied zum menschlichen Spiel schafft Gott Wirkliches, ohne daß dadurch seine Freiheit eingeschränkt würde. Schließlich leuchtet in der Freude des Spiels, in der Erfüllung, die es für einen Augenblick gewährt und die aus einer leider nur unwirklichen Selbstverwirklichung des Spielenden erfließt, die ewige Seligkeit der drei göttlichen Personen auf, von denen jede in der liebenden Gemeinschaft der andern und durch sie ganz sie selbst ist.

August Brunner SJ

Die Propyläen-Weltgeschichte

Als der Propyläenverlag zum ersten Mal seine Geschichte herausgab, konnten Verleger und Herausgeber damit rechnen, daß ein verhältnismäßig breiter Leserkreis die innere Bildung und die Muße hatten, ein solches Werk in sich aufzunehmen, in dem zwar die Wissenschaft zu ihnen sprach, aber nicht sichtbar als solche zu erkennen war. Der Erfolg bewies die Richtigkeit solcher Überlegungen. Die zweite Auflage in den 30er Jahren dieses Jahrhunderts entsprang mehr praktischen Erwägungen. Sie blieb wegen der Zeitgeschehnisse auch ohne sichtbare Wirkung.

Wenn heute das Werk wieder erscheint, trifft es eine wesentlich andere Lage an. Die Zahl der „Gebildeten“, die Ruhe hätten, um sich in die äußerlich und innerlich gewichtigen Bände zu vertiefen, ist wesentlich kleiner geworden. Viele haben heute nur mehr „Zeit“ zu Broschüren oder suchen ihre Kenntnisse in romanhaft ausgeschmückten Einzelberichten. Andere würden lieber ein Sammelwerk zu Rate ziehen, das sich weniger „populär“ gibt und mehr und unmittelbar den Stand der niemals ruhenden Forschung erkennen läßt. Freilich werden manche, die die erste Propyläengeschichte im Bücherschrank ihrer Eltern sahen, schon aus reiner Tradition die neue Ausgabe erwerben.

Für viele wird es eher ein Schmuck des Bücherschranks und ein Zeugnis des „Niveaus“ des Hauses sein. Wir wünschen jedenfalls aufrichtig, daß Verleger und Herausgeber möglichst viele finden, die das Werk als Lesebuch, und nicht als Bilderbuch aufschlagen und durchblättern.

Allerdings, eine eindeutige Empfehlung dieser Weltgeschichte, die sich im Untertitel eine Universalgeschichte mehr dem Wort als der Sache nach nennt, können wir nicht geben. Das verhindert z.B. der Aufsatz von Gerhard Heberer „Die Herkunft des Menschen“ im ersten jetzt erschienenen Band¹. Nach ihm ist das Leben auf der Erde selbst entstanden durch die Transformation hochwertiger vorlebendiger Verbindungen. Es gibt nur Wirkursachen. Zielursachen sind nicht sachlich begründet. Nur durch Zufall hat die Entwicklung der Lebewesen zum Menschen geführt. Bei einer andern, gleich gut denkbaren Konstellation hätte die Entwicklung einen andern Verlauf genommen. Nur die Erdkunde dienen zur Feststellung der Natur- und Lebensgeschichte. Die Kulturkreislehre wird als unwissenschaftlich abgelehnt; sie sei auch nie von der eigentlichen Wissenschaft anerkannt worden. Ein Fritz Kern hätte sich bei längerem Leben zweifellos wieder von ihr distanziert. Dies alles wird mit einer Sicherheit und, sit venia verbo, Naivität vorgetragen, die in keinem Verhältnis zu den doch mageren Grabungsfunden steht. In Wirklichkeit entstammen diese Feststellungen auch nicht der reinen Naturwissenschaft. Der Verfasser (Ist nicht auch seine Kenntnis biologischer Zusammenhänge reichlich dürftig und etwas antiquiert?) schreibt dies aus einer vorwissenschaftlichen Haltung, die das 19. Jahrhundert (Haeckel) schon kannte. Man kann in Abwandlung eines berühmten Wortes aus den letzten Jahrzehnten sagen, er denke: „Was Wissenschaft ist, bestimme ich.“

Die Tragweite eines solchen Aufsatz-

¹ Vorgeschichte — Frühe Hochkulturen. (655 S.) Berlin 1961, Propyläenverlag, DM 68,—.