

Zeitschrift: Schweizer Erziehungs-Rundschau : Organ für das öffentliche und private Bildungswesen der Schweiz = Revue suisse d'éducation : organe de l'enseignement et de l'éducation publics et privés en Suisse

Herausgeber: Verband Schweizerischer Privatschulen

Band: 39 (1966-1967)

Heft: 6

Artikel: Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls
[Fortsetzung]

Autor: Spranger, Eduard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-851656>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls

Von Eduard Spranger (Fortsetzung)

Wenn wir also sagen: Verfall einer Kultur beruhe zuerst darauf, daß sich ihre organische Totalität und ihr einheitliches ideales Wertesystem in der sie tragenden Gesellschaft auflöse, so ist dies nur ein Bild und ein sehr unzulängliches Bild. Aber es leistet dem Historiker doch eins. Es lehrt, daß die sogenannten einseitigen Geschichtsauffassungen, d. h. diejenigen Theorien, die *eine* Seite der Kultur zu der schlechtweg entscheidenden für ihre Bewegung machen, dem Verfallsproblem gegenüber ebenso wie für alles Geschichtsverstehen sonst versagen. Man hat sich jahrhundertlang mit der Untersuchung gequält, ob etwa der Niedergang der hellenischen Kultur oder der spätrömischen Kultur aus wirtschaftlichen Ursachen oder aus politischen oder aus sozialen zu erklären sei. Man hat besonders auch Weltanschauungsmomente: die Zersetzung des religiösen Bewußtseins oder das Versiegen des metaphysischen Lebensstromes, dafür verantwortlich gemacht. Ich muß darauf verzichten, hier die zahlreichen Untergangstheorien danach zu klassifizieren, welchen dieser Faktoren sie als einzig oder vorwiegend entscheidenden in den Vordergrund schieben. Sie alle vergessen, daß in der Kultur nichts isoliert steht, sondern alles abgestuft-strukturell miteinander verwoben ist. Das gesellschaftliche Moment der Verstädterung z. B. ist zugleich Ursache und Wirkung wirtschaftlicher Verhältnisse, und mit beiden wieder ist die Gestaltung der Staats- und Rechtsordnung, der Wissenschaft und Technik, zuletzt des religiösen Lebens hin und her verflochten²¹.

Nur eine dieser Antworten auf das Verfallsproblem verdient ein längeres Verweilen, nämlich die Ansicht, daß am Verfall einer Kultur der moralische Niedergang die entscheidende Schuld trage. Aber was heißt hier moralisch? Und was bedeutet dieses Urteil speziell in unserm Zusammenhang? Wir müssen neue Gesichtspunkte heranziehen, um darauf zu antworten.

²¹ Vgl. *Eduard Meyer*, Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums, S. 60. – *O. Spengler*, Der Untergang des Abendlandes, I, S. 488, 555. II, 99 ff., 439 ff. – Die bekannte Antithese *Rabindranath Tagores*: Kultur der Wälder und Kultur der Städte findet sich schon bei Jules Michelet, *Introduction à l'histoire universelle*, 3. Aufl., Paris 1843, S. 48 f.

Unter einer Kultur im weitesten Sinne verstehen wir einen Inbegriff von historisch gewordenen Wertgebilden teils materiellen, teils rein geistigen Charakters, die von einer jeweils lebenden Menschheitsgruppe gesellschaftlich getragen, d. h. verstanden, gewertet und idealgemäß weitergestaltet werden. Oder kürzer: Kultur ist ein überindividuell bedeutsamer Wert- und Sinnzusammenhang, der Wirklichkeit geworden ist und daher in einer realen Gesellschaft als motivsetzender Wirkungszusammenhang lebt.

Die kulturellen Wertgebilde sind jedoch wesensmäßig von sehr verschiedener Art, und insofern verhalten sie sich auch verschieden zu dem Schicksal des Kulturverfalls. Von besonderer Bedeutung ist der Grad der Abgelöstheit oder Ablösbarkeit ihrer Existenz von sinnerlebenden und sinnverstehenden Subjekten oder Subjektgruppen. Am weitesten von ihnen losgelöst ist die Seite der Kultur, die unmittelbar am Materiellen, am Stoffe haftet. Bodenschätze behalten ihre objektive Güterqualität, wenn sie auch erst durch menschliche Arbeit und durch eine bestimmte Wirtschaftslage zu erlebten ökonomischen Werten aktualisiert werden. Ein Kanal, ein Bauwerk, ein Gefäß gehören ebenso wie der rein stoffliche Leib einer Handschrift der materiellen Zone an; sie können weiterbestehen, auch wenn Generationen von Menschen sterben. Freilich bezahlen diese Gebilde ihre äußere Dauerexistenz mit dem Schicksal des Preisgegebenseins an das Spiel der Naturkräfte, deren Wirken wir nicht aus Sinnzusammenhängen verstehen können und die wir nur zum kleinsten Teil beherrschen. Aber mit dieser ihrer äußeren Seite können solche Kulturerrungenschaften die Lebensdauer der Kultur, die sie geschaffen und besessen hat, überdauern, und es kann die Stunde kommen, in der sie von einer neuen lebenden Kulturgesellschaft neu verstanden, neu gewertet werden. Sie sind nicht sterblich mit den sterblichen Menschen und Völkern.

Den zweiten Grad jener Abgelöstheit oder Ablösbarkeit besitzen Gedankenformungen und ästhetisch gemeinte Phantasieschöpfungen – ich nenne sie kurz «Bilder». Man denke an wissenschaftliche

Theorien und an Dichtungen. Ihrem Wesen nach gehören sie dem ideellen und dem imaginativen Gegenstandsbereich an. Ihre Dauerexistenz kann nur gesichert werden, wenn sie in irgend einer Form der Materie eingepreßt worden sind, die hiermit die Funktion eines Sinnträgers, eines Symbols für Gedanken oder Bilder annimmt. Und sofern die Materie, der stoffliche Träger, standhält, können auch diese Formungen aus einer lebenden Kultur in eine späte, neue Menschenwelt hinüberwirken.

Was also die Form des Gedankens oder des Bildes angenommen hat und an materiellen Trägern verfestigt worden ist, entrinnt damit der Möglichkeit nach dem Schicksal absoluten Unterganges, wofern es nur vor dem Zufall zerstörender Naturkräfte bewahrt bleibt. «Der Möglichkeit nach.» Denn für die Renaissance solcher Schöpfungen bestehen zwei Bedingungen: Einmal muß ihnen ein echter Wertgehalt von Wahrheit oder Schönheit innewohnen; andererseits muß eine Kulturgeneration kommen, die in ihrer subjektiven geistigen Struktur für diese Gehalte reif, d. h. ihnen seelisch konform organisiert ist.

Am wenigsten ablösbar von den lebendigen Sinnempfängern und Sinnträgern sind Gesellschaftsgebilde in weitester Bedeutung: also Staatsformen, Rechtsordnungen, soziale Schichtungen usw. Sie scheinen unwiderruflich mit dem Schicksal ihrer Kulturgeneration verbunden und lösen sich auf, sobald diese sie nicht mehr versteht und nicht mehr bejaht. Wenn auch sie in einigem Maße weiterleben und weiterwirken, so ist dies doch nur so weit der Fall, als sie selbst Gedanke oder Bild geworden sind. Die Idee des römischen Imperiums zeugte weiter, als das Reich selbst längst verfallen war. Das römische Recht, zur Wissenschaft geworden, konnte noch einmal neue Formen bilden. Aber der Bedeutungswandel, der auch dem Gedanklichen und dem Bildhaften bei seiner Wiederbelebung nicht erspart bleibt, geht dann bis in die Wesenstiefe²².

Nehmen wir alles zusammen: die Kultur ist immer ein überindividueller Sinn- und Wirkungszusammenhang, dessen einzelne Seiten jedoch in ungleichem Maße von den jeweilig lebenden und erlebenden Subjekten, die eine vielschichtige Kulturgesellschaft bilden, unabhängig sind. Ferner ergibt sich, daß das eigentliche *Leben* der Kultur, und folglich ihr Wachsen und Vergehen, nicht die abgelösten Sinngebilde als solche betrifft, sondern auf dem Verhältnis der jeweils tatsächlich lebenden Kulturträger zu jenem überindividuellen Kulturbestand und Sinngehalt beruht.

Wenn eine hohe Kultur durch gewaltige Naturereignisse, wie Ueberschwemmungen und Erdbe-

ben, betroffen wird, so sprechen wir nicht von Verfall, sondern von Vernichtung. Wenn ein in sich gesunder Staat von einer Ueberzahl primitiver Horden überflutet wird, so scheint uns gleichfalls ein tragischer Zusammenstoß von hohen Sinngebilden mit rohen Naturkräften vorzuliegen. Verfall aber ist ein Vorgang, der überwiegend auf wertwidriger Umbildung der *inneren* Struktur eines Kulturgefüges beruht. Nehmen wir an, eine Kultur befinde sich in einem Zustand, der eine Stufe echter Wertrealisation darstellt, so hängt ihr Weiterleben doch davon ab, daß die entscheidenden Schichten der kommenden Generation – so will ich sagen, ohne mich damit zu einer eigentlichen Generationenlehre zu bekennen – den gestalteten echten Kulturgehalt und seine geschlossene Totalität mit ihrem Verstehen erfassen, mit ihrem Werten bejahen und mit ihren aktiven Kräften im Sinne des echten, d. h. sittlich verpflichtenden Kulturideals weiterbilden. Tritt dies alles nicht ein, so entsteht eine Kluft zwischen der objektiven Kultur und den sie tragenden Kultursubjekten. *In dieser Inkongruenz liegt die zweite Ursprungsstelle des Kulturverfalles, ja vermutlich ist sie die sachlich erste Ursache für das, was wir Auflösung der organischen Totalität der Kultur genannt haben.*

²² Die Darstellung im Text verfährt im Interesse der Kürze und Verständlichkeit rein empirisch und psychologisierend. Im Grunde liegt hinter diesen Erscheinungen das *Problem des objektiven Geistes*, also die Frage nach dem überpsychologischen Sachgehalt in der Kultur, nach seinem Eigengesetz, seinem Wirklichwerden und seiner Weiterbewegung in der Geschichte. Die eigentümliche Schwierigkeit für die Behandlung des Problems besteht darin, daß solche Sachgehalte immer nur durch die Formen seelischen (d. h. subjektiv-geistigen) Erlebens, Verstehens und Gestaltens hindurch zu fassen sind; ferner darin, daß der Sachgehalt durch sein Verflochtensein mit solcher subjektiv-seelischen Perspektivik selbst in gewissen Grenzen umgewandelt wird, also nicht konstant bleibt und bleiben darf. Dies ist einer der Gründe, weshalb *Hegel* für seine Logik der Entwicklung die abstrakte Logik der Identität und des Widerspruches überbot und dem «konkreten Begriff» (der «Idee» in Hegels Sinne) eine Selbstbewegung und Selbstverwandlung durch sein «anderes» hindurch zuschrieb. Heute wird es darauf ankommen, jeweils Sachstruktur und Erlebnisstruktur, Eigengesetz des Objektes und seelische Gesetzlichkeit, «Gehalt» und Erlebnisweise so weit wie möglich aufzuspalten. Hierhin gehören die Untersuchungen der Schule von *Felix Krueger* über «Bedeutungswandel», *Theodor Litts* Lehre vom «Perspektivismus der Weltbilder», *Hans Freyers* «Theorie des objektiven Geistes», *Ernst Cassirers* «Philosophie der symbolischen Formen» usw.; die Wesensschau möchte den Gehalt in seinem reinen Ansich erfassen; ich zweifle, daß dies gelingt, eben weil die «Wesenheiten» immer in psychische und historisch-tatsächliche Zusammenhänge eingelagert sind, aus denen sie nicht ganz «ablösbar» sind. Wie weit der Bedeutungswandel gehen kann, zeigt z. B. schon die Umbildung übernommener philosophischer Begriffe, die ein anderer in *seinem* System- und Personzusammenhang hineinstellt, ohne zu fragen, wieviel von ihrem ursprünglichen Sinn erhalten bleibt. So «eignet» sich Goethe Spinoza, Schiller, Kant «an».

Die hierbei auftretenden Erscheinungen müssen von einer tieferdringenden geschichtsphilosophischen Kulturanalyse eingehend studiert werden. Bei aller historischen Singularität haben sie doch etwas Typisches an sich. Wenn der tiefe und echte Gehalt einer gegebenen Religion, einer Wissenschaft, einer Staatsordnung, eines geltenden Rechtes nicht mehr verstanden, nicht mehr bejaht, nicht mehr weitergebildet wird, so entsteht eine Kulturkrise, die durch ihr Fortdauern in eine eigentliche Verfallsepoche übergehen kann. Im vorliegenden Rahmen muß die Darstellung dieser Vorgänge natürlich auf die allgemeinsten Gesichtspunkte zusammengedrängt werden. Zwei Hauptfälle sind hervorzuheben. Die Diskrepanz mit dem Gehalt der objektiven Kultur kann erstens darauf beruhen, daß der Lebende, der die Verantwortung für die Kultur an seiner Stelle mittragen sollte, sie nicht mehr *kann*; und zweitens darauf, daß er sie nicht mehr *will*.

Der erste Fall: Eine hochstehende Kultur braucht Menschen, die fähig sind, sie *auszuhalten*. Die geistige Kraft, die dazu gehört, ist etwas sehr Rätselhaftes und Zusammengesetztes. Aber unzweifelhaft sind folgende Faktoren dabei beteiligt. Die Grundbedingung ist die physische Kraft und Gesundheit der Menschen: die Bewahrung der vitalen Energien. Sie aber sind wieder abhängig von der Gesunderhaltung der einfachen naturhaften Instinkte. Wo sie erkrankt sind, wird durch Keimschädigung die Zeugung und Fortpflanzung beeinträchtigt²³. Die Nachkommenschaft wird verhindert oder kommt krank zur Welt. *Deshalb* keine Bevölkerungsabnahme ohne Gefährdung der Kultur. *Deshalb* bestimmt die Moral der Frau bis zur Kleidersitte hin den Hochstand oder Tiefstand der Gesellschaft. Wo alles seelische Leben in seinem Kern als sexuell empfunden wird, ist schon etwas krank geworden. Von hier aus versteht man die erste große Selbstkritik der modernen Welt in Rousseau, der die Gesundheit und Sicherheit der natürlichen Instinkte und Gefühle über die Ersatzregulatoren der Vernunft stellte. Von hier aus versteht man Nietzsche und Bergson, in denen die Angst über den Niedergang der vitalen Energien philosophiebildend wirkt. Die starken Tendenzen unsrer Zeit auf Gesund-Erhaltung des Leibes durch Sport und Gymnastik sind Regenerationssymptome, wofern sie das rechte Maß nicht überschreiten. Aber die Zügelung des naturhaften Trieblebens überhaupt ist Bedingung jeder höheren Kultur. Daher darf man sagen: wo alle Askese aufhört, hört die Kultur auf. Das Evangelium des Sichaulebens, der Kultus der bloß subjektiven

²³ Vgl. Kurt Hildebrandt, Norm und Entartung des Menschen; Norm und Entartung des Staates. Beides: Dresden 1923.

und bloß ästhetisch reizvollen Erlebniswelt des Individuums, verhindert die geistigen Anstrengungen und die Selbstdisziplin, die allein das Weiterarbeiten an einer fortgeschrittenen und komplizierte Leistungen fordernden Kultur möglich machen. Oder noch einfacher und weitgreifender: *wo der Pflichtgedanke stirbt, stirbt die Kultur*.

Betreffen diese Normsetzungen die unterste, noch naturhafte Wertstufe des Lebens, so knüpft sich von der anderen Seite her daran das Höchste: Eine Kultur fordert, daß man an sie *glaubt*, d. h. daß man sich zu den Ideen bekennt, die in ihr bereits eine partielle und annähernde Verwirklichung gefunden haben. Eine Kultur, an deren Wertgehalt nicht mehr geglaubt wird, geht unter, weil die entscheidenden Kräfte fehlen, sie noch eine Stufe weiterzubilden. Ob man an ihr weiterarbeiten *kann*, ist also abhängig auch von der *Kraft* der auf ein ideales Wertmaximum gerichteten Ueberzeugungen. Und diese Kraft ist dieselbe, die das religiöse Leben ausmacht. Jede Kultur hat insofern eine religiöse Basis: sie muß dauernd aus der Quelle lebendiger letzter Wertüberzeugungen schöpfen können, oder sie verfällt.

In der Mitte zwischen der naturhaften und der religiösen Wertstufe liegt eine Fülle von Wertgehalten der Kultur, die zwar von jenen beiden, gleichsam von unten und oben her, durchdrungen sein müssen, aber doch Sonderleistungen von eigenem Gesetz erfordern: wirtschaftliche Arbeit, wissenschaftliche Forschung, technisches Können, Kunstschaffen, Bildung und Erziehung – sie alle verlangen geistige Energien. Von ihnen soll hier nicht die Rede sein. Es bedeutet schon eine Krisis der Kultur, wenn ihr eigener Aufbau und Zusammenhang nicht mehr durch *eine* organisch zusammenhängende Wissenschaft in den Köpfen der Führenden zusammengeschaut werden kann. Aber weit tiefer wird die Kulturentwicklung durch den Individualismus bedroht, der auf späteren Entwicklungsstufen infolge der notwendigen Differenzierung der Kulturleistungen automatisch eintritt und allmählich alle festen, einheitlichen Sozialstrukturen auflöst. Am sichtbarsten wird diese Krisis am Problem der Staatsbildung. Kein Staat ist möglich ohne *volonté générale*, d. h. einen überindividuellen sittlichen Wertwillen, der sich in gemeinsamem Macht- und Rechtswillen konkret auswirkt. Und umgekehrt: auf unserer Kulturstufe scheint keine andere Form überindividueller Bindung der Kultur zur Einheit mehr möglich zu sein als die Bindung durch den Staat hindurch. Denn alles rein innere Leben ist unwiderruflich individualisiert. Deshalb hängt das Fortbestehen einer weit differenzierten Kultur in ganz entscheidendem

Maße davon ab, ob das politische Problem einer überindividuellen Willensorganisation noch gelöst werden kann. Ein solcher Wille fordert Verzicht, Selbstverleugnung, Hingabe, also sittliche Energie, nicht bloß geschickte technische Methoden. Er fordert, daß man auch die tragisch-heroische Notwendigkeit des «wahren Krieges» im Fichteschen Sinne auszuhalten wisse. Und wiederum hängt alles an der Kraft.

Wie eine Generation aussieht, die das erforderliche *Können*, d. h. die sittliche und geistige wertbejahende Energie für die Kulturarbeit nicht mehr besitzt, haben wir nach dem Verlust des Krieges in weiten Schichten unseres Volkes mit Schmerz studieren können. Aber neben diese Erscheinung kann die andere treten, daß man den historisch erarbeiteten Wertgehalt der gegebenen Kultur nicht mehr *will*. Ein solches Nichtwollen kann die einfache psychologische Konsequenz vom Gefühl des Nichtkönnens sein. Dann handelt es sich um das bekannte Phänomen des Kulturressentiments. Und nichts ist ein sichereres Symptom des Niederganges als dies: «Ich kann nicht, *also will ich auch nicht*».

Den eigentlichen Gipfel unsres Problems aber erreichen wir mit dem Fall, daß eine lebende Generation, obwohl sie das Vermögen dazu hätte, die vorgefundene Kultur aus ethischer Entscheidung heraus nicht *will*. In dieser Wertdivergenz zwischen der objektiven Kultur und dem subjektiven Kulturwillen kündigt sich eine tiefgehende Strukturveränderung der menschlichen Geistesart an. Und keineswegs liegt darin notwendig ein Anstoß zum Kulturverfall. Vielmehr beruht darauf aller *Fortschritt*; denn was diesen Namen verdient, kommt nur aus einer solchen radikalen Umkehr, aus einer totalen «Wiedergeburt», die immer geistige *Revolution* bedeutet. Ist dieser Vorgang im Erleben mit dem gewissenklaren Akzent versehen, daß es sich um eine Wendung handelt, die aus ethisch-religiösen Gründen *sein soll*, so darf die Auswirkung an der Kultur nicht mehr als Verfall bezeichnet werden, sondern sie ist Metamorphose zu etwas Höherem.

Je weiter sich die objektive Kultur mit ihrem vielgegliederten Sachgehalt und ihren gefestigten Sozialgebilden von dem sittlichen Wertwillen, der sich im wertprüfenden Gewissen darstellt, abgelöst hat, um so näher liegt der Anlaß zu solchen radikalen Umwälzungen, die dann Jahrzehnte und Jahrhunderte dauern mögen. Kulturell unproduktiv sind solche Krisenzeiten nur für den Blick von Menschen, die sich über das Gestern, Heute und Morgen nicht zu erheben vermögen.

Es ist ein begreiflicher Wunsch des philosophierenden Historikers, daß er zu erfahren begehrt,

worin denn inhaltlich und überzeitlich diese ethische Norm des totalen Kulturgewissens bestehe. Aber ein unerfüllbarer Wunsch. Denn der Sinn der Weltgeschichte läßt sich nicht in kontemplativer Betrachtung vorwegnehmen. Die Philosophie kann nicht um den Kampf der Geister und um den Antagonismus der ethischen Wertstandpunkte gefahrlos herumführen. Sie ist aber auch nicht nur, wie Hegel behauptet, das grau in grau gemalte Bild einer Gestalt des Lebens, die alt geworden ist. Sondern sie ist selbst eine lebendige Macht, und nicht die geringste, in diesem weltgeschichtlichen Ringen um den echten Sinn und sittlichen Gehalt der Kultur. Sie wird aber die Kraft des Steins in ihrem Ring nur dann an Tag legen können, wenn sie immer wieder, ob auch tausendfach enttäuscht, die Angel auswirft nach dem Ewigen und Absoluten. Wer nicht *sub specie aeterni* philosophiert, hat gar nicht philosophiert. Es ist die Aufgabe des reinen Denkens, in der rastlosen Heraklitischen Bewegung den ruhenden *λόγος* und die ewigen Ideen Platons aufzufinden und damit sich dem gedanklichen Stillstellen des historischen Alls zu nähern. –

Machen wir die Anwendung von jener Theorie, daß auch tiefgreifende Revolutionen der Geister noch kein Sterben der Kultur selbst bedeuten, auf den für uns eindrucksvollsten Fall, die in sich zusammenhängende antike und modern-abendländische Entwicklung, so ergibt sich: Nur für ein Denken, das einseitig an naturwissenschaftlich-biologischen Methoden orientiert ist, kann der Uebergang vom Altertum in das sogenannte Mittelalter ein Sterben der Kultur bedeuten. Die scheinbare Uebergangsstellung des Christentums als Enderscheinung und als neuer Anfang ist in Wahrheit nur die produktivste Kulturkrisis, die wir in der Weltgeschichte kennen. Für ein Denken, das sich an der Normidee der Kultur, wie sie nur im historischen Prozeß selber allmählich zum inhaltlichen Bewußtsein gelangt, orientiert, ist dieser Uebergang ein Sterben *und ein Werden*. Wie wollte man sonst verstehen, daß jene vermeintlich von allem historischen Leben abgeschnürten objektiven Kulturgebilde: die platonisch-aristotelische Philosophie, das römische Recht, der Imperiumsgedanke, die antike Kunst usw. zu neuem Leben und Wirken zu erwachen vermochten? In so kleinen Cäsuren bewegt sich die *Weltgeschichte* nicht. Ihr eigentlicher Inhalt besteht nicht in dem, was sich zyklisch wiederholt, wie das enge Menschenleben und das kurze ethnische Leben, sondern gerade in den Renaissancen des scheinbar Abgelebten, das aber unverlierbaren *Gehalt* besitzt, und ebenso in dem *durchaus Neuen*, das in dem sittlichen Ringen der Geister von Stunde zu

Stunde erkämpft werden muß.

Das weltgeschichtlich Entscheidende besteht nicht in jenen immer wiederholten Rotationen, so wenig die Lebensgeschichte des Menschen darin besteht, daß er viele Frühlinge und Winter erlebt hat. Sondern das philosophisch Wesentliche der Weltgeschichte liegt in den bleibenden Errungenschaften, die aus dem naturhaften Prozeß von Leben und Sterben abgesetzt werden, weil sie im Sinne der Eroberung des Weltreiches zeitüberlegenen Gehalt besitzen. Es ist aber die Eigentümlichkeit des «Gehaltes», daß er zugleich ewig und zugleich immer wieder lebenszündend ist. Dieses logisch nicht völlig faßbare Phänomen hat Hegel zu seiner genialen neuen Logik der Entwicklung veranlaßt. Man muß dieses Ineinander von Ewigkeit und Zeitlichkeit verstehen lernen, wenn man Geschichte verstehen will. Der überzeitliche Wertgehalt ist kein starres Sein, sondern selber potentielle Kraft, die das neu erscheinende Leben auf eine höhere Stufe hebt. Deshalb muß um ihn gekämpft werden, und eben in dem Willen zu diesem Kampf liegt zugleich der Wille, neue, noch höhere Wertgestaltungen zu schaffen. So ist die Geschichte hineingelagert in die Mitte zwischen dem naturhaft-biologischen Prozeß des Lebens und den ewigen Ideen. In der Berüh-

wegung der Geschichte; ihre Produktivität aber besteht darin, daß sie immer wieder das Ewige in rung und Vermählung beider Sphären liegt die Bedie Form des Lebens zu fassen strebt. Das Absolute wird nicht *vor* der Geschichte oder *neben* der Geschichte von menschlichen Gehirnen abstrakt erdacht, sondern das große Bewußtsein von ihm wird im historischen Ringen der Geister reiner und reiner erobert. Wir besitzen es, wenn wir den überlegenen Gehalt des Vergangenen mit der sittlichen Verantwortung der zukunftgestaltenden Tat verknüpfen, wenn wir nicht nur philosophieren, sondern uns zugleich als Lebende in das ethische Wagnis hineinbegeben. Von unserer wertsetzenden *Kraft* hängt unsere Zukunft ab.

Betrachten wir von dieser Perspektive aus unsere Zeit, so können wir uns nicht darüber täuschen:

Wir sind in eine Krise eingetreten, die nicht von heute auf morgen zu lösen ist. Dem kurzen Blick mag sie als Verfall erscheinen. Aber nur ihm. Dem weltgeschichtlich erweiterten Blick erscheint sie als das Ritardando einer sich ankündigenden Wiedergeburt. Gerade darin liegt die lebendige Funktion des Verfallsgefühls und der Fortschrittssehnsucht, daß sie messianische Erwartung wecken. Erwartung aber beflügelt die Tat.

Haben Kinder Angst vor Tieren?

Ein Hund ist des Jungen bester Freund

Der kleine Karl ist fast ein Jahr alt. Nichts interessiert ihn mehr als der langhaarige braune Dackelhund, der ihn regelmäßig in seinem Zimmer besucht oder in die Nähe seines «Stalles» kommt. Er ist mehr fasziniert von ihm als von seinen Geschwistern oder Eltern.

Und weil Kinder in diesem Alter vor allem mit dem Tastgefühl im Mund lernen, so hat er nur ein Ziel: den kleinen Hund in den Schwanz zu beißen. Aber es gelingt ihm nicht, denn in diesem Alter ist der dreijährige Hund noch der Gescheitere!

Er hat keine Angst vor dem Hund, so wenig wie vor anderen Tieren. Erst später fürchten sich Kinder vor Tieren: wenn das Gehirn soweit entwickelt ist, daß er die Warnungen der Erwachsenen vor den Gefahren des Tierbisses verstehen kann –, oder wenn er selbst über das Ungestüm eines temperamentvollen Hundes oder die scharfen Krallen einer Katze erschrocken ist.

Sie will den Tiger nicht anfassen

Noch mehr sind phantastische Fabelgeschichten dazu angetan, Kinder mit Angst vor Tieren zu er-

füllen. Sie hören von bösen Drachen und gierigen Wölfen, von wilden Hunden und blutdürstigen Raubtieren. Die eifrig arbeitende Phantasie der kleinen Gehirne tut ein übriges dazu.

Ein Professor der Psychologie arbeitet an seinem Schreibtisch. Seine 4 Jahre alte Tochter läuft im Zimmer herum. Das stört den Vater. Er gibt ihr drei abgebrannte Zündhölzchen und sagt: «Hier, Lene, spiel' mit ihnen!»

Das kleine Mädchen spielt am Boden mit den Hölzchen, die sie als Hund, Katze und Tiger bezeichnet. Auf einmal stößt sie einen erschreckten Schrei aus. «Was ist los?», fragt der Vater, «tut dir etwas weh?» Das Kind läuft angstvoll zum Vater: «Nimm den Tiger weg, er will mich fressen.» Das Kind hat sich sein Spielzeug, die Tiere, in seiner Phantasie geschaffen. Plötzlich weiß es nicht mehr den Unterschied zwischen Spiel und Wirklichkeit –, es bekommt Angst.

Erwachsene können diese Angst oft beschwichtigen. Die kleine Susie fürchtet sich vor einem imaginären Hund. Die Mutter fühlte, daß es nicht genügt, vernünftig mit Susie zu sprechen und die