

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 76 —

Eric Voegelin

Unsterblichkeit:
Erfahrung und Symbol



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 76 —

Eric Voegelin

Unsterblichkeit:
Erfahrung und Symbol



VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

in Verbindung mit dem Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion am Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e. V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Occasional Papers, No. 76, Februar 2010

Eric Voegelin, Unsterblichkeit: Erfahrung und Symbol

Hrsg. von Peter J. Opitz

Aus dem Englischen von Dora Fischer-Barnicol

ERIC VOEGELIN, geb. am 3. Januar 1901 in Köln. Studium in Wien; Forschungsaufenthalte in New York, Harvard und Paris. 1938 Emigration in die Vereinigten Staaten; bis 1942 Professor an verschiedenen amerikanischen Universitäten; 1942-1958 Professor an der Louisiana State University in Baton Rouge. 1958-1968 Professor für Politische Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1969 Emeritierung, Rückkehr in die USA und Fortsetzung seiner Studien: 1969-1974 als Henry Salvatori Distinguished Fellow; ab 1974 als Senior Research Fellow an der Hoover Institution der Stanford University. Voegelin starb am 19. Januar 1985. Wichtigste Veröffentlichungen: *Die politischen Religionen* (1938); *The New Science of Politics* (1952); *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* (1966); *Order and History*, 5 Bde. (1955-1987); dt. Edition: *Ordnung und Geschichte*, 10 Bde., hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz (2001-2005). Voegelins Werke wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt.

Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the *Voegelin-Zentrum* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISSN 1430-6786

© 2010 Peter J. Opitz

Vorwort

Das philosophische Werk Eric Voegelins ist Reaktion auf die geistige Krise, in der er die westliche Welt sah. Doch es ist auch selbst von Krisen – kreativen Krisen – gekennzeichnet, aus denen es lebt und in denen es sich entwickelte. Die am 14. Januar 1965 an der Harvard Divinity School gehaltene und wohl im Anschluss daran deutlich erweiterte Ingersoll Lecture mit dem Titel „Immortality: Experience and Symbol“ entstand in einer solchen Krisensituation und sollte deshalb auch vor dem Horizont einer solchen gelesen und verstanden werden.

Es waren im Wesentlichen drei Krisen, die das Werk Voegelins in seiner Entwicklung und Struktur prägten. Eine erste ereignete sich zu Beginn der 30er Jahre während seiner Arbeit an einer geisteswissenschaftlich fundierten Staatslehre, mit der Voegelin, in Reaktion auf die rechtspositivistisch verkürzte und verengte Staatslehre von Hans Kelsen, die ursprüngliche thematische Weite und philosophische Grundlage des Faches wiederherzustellen suchte. Obwohl in großen Teilen fertiggestellt, brach Voegelin das Projekt nach einiger Zeit wieder ab. Grund dafür war das Fehlen einer angemessenen Theorie des politischen Mythos, die er zur Erklärung des Realaufbaus politischer Gemeinschaften benötigte.¹

Theoretische Probleme führten auch sein nächstes großes Projekt in eine Krise: eine *History of Political Ideas*, mit der er bald nach seiner Ankunft in den USA 1939 begonnen hatte. So erinnerte er sich in seinen *Autobiographischen Reflexionen*: „Diese verschiedenen Faktoren, die mich auf die theoretischen Schwächen meiner konventionellen Grundvorstellung bezüglich einer Geschichte der politischen Ideen hinwiesen, tauchten nicht alle auf einmal auf und fanden auch keine sofortigen Lösungen. Ich würde die fünf Jahre zwischen 1945 und 1950 als eine Periode der Unentschiedenheit, wenn nicht gar der Lähmung charakterisieren: Die Probleme waren mir eindeutig vor

¹ Siehe dazu im Einzelnen: Peter J. Opitz, Fragmente eines Torsos. Werks-geschichtliche Studien zu Eric Voegelins „Staatslehre“ und ihrer Stellung im Gesamtwerk, München: Voegelin-Zentrum, *Voegeliniana – Occasional Papers*, No. 74, 2. Aufl. 2009

Augen, aber ich konnte sie intellektuell nicht zufriedenstellend durchdringen.“² Ein „erster Durchbruch“ erfolgte, wie Voegelin sich weiter erinnerte, zu Beginn der 50er Jahre. Anlässlich der Vorbereitung seiner Walgreen Lectures in Chicago, ersetzte er den inzwischen als obsolet erkannten Ideenbegriff, mit dem er bislang gearbeitet hatte, durch einen Erfahrungsbegriff, nämlich „Erfahrung der – persönlichen, sozialen, historischen, kosmischen – Wirklichkeit ... als die Realität, die es historisch zu erforschen galt.“³ Zugleich damit wurde der Erfahrungsbegriff zur theoretischen Grundlage einer Geschichtsphilosophie, der zufolge die „Substanz“ der Geschichte in den Erfahrungen besteht, „durch die der Mensch das Verständnis seiner Menschlichkeit und gleichzeitig das Verständnis seiner Grenzen gewinnt.“⁴ An die Stelle der *History of Political Ideas*, die Voegelin, obwohl inzwischen schon mehrere tausend Seiten umfassend und weitgehend fertiggestellt, abbrach und grundlegend umarbeitete⁵, trat nun ein auf sechs Bände angelegtes Werk mit dem Titel *Order and History*, dessen erste drei Bände 1956/57 erschienen. Auch die noch fehlenden drei Bände waren schon weitgehend fertig.

Der nächste Band war für 1958 angekündigt und sollte unter dem Titel *Empire and Christianity* „Studien über das Reich, den mittelalterlichen Imperialismus und Spiritualismus und über die moderne Entwicklung“ enthalten.⁶ Doch Verlag und Leser warteten vergebens. Denn inzwischen war auch dieses Projekt in eine Krise geraten. War ein Jahrzehnt zuvor die *History of Political Ideas* am unzulänglichen Ideenbegriff gescheitert, so hatte sich inzwischen das

² Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, München: Fink Verlag, 1994, S. 84.

³ Ebd., S. 100.

⁴ Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introductory Essay*, Chicago: Chicago University Press, 1952. Im Folgenden zitiert nach der letzten Ausgabe von: Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, München: Fink Verlag, 2004, S. 91.

⁵ Die *History of Political Ideas* erschien posthum in sechs Bänden (Series Editor Ellis Sandoz) im Rahmen der *Collected Works of Eric Voegelin*, Columbia/London: University of Missouri Press, 1997-1999.

⁶ Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 101.

ursprünglich zugrundegelegte geschichtsphilosophische Konzept als „undurchführbar“ erwiesen. Die Gründe dafür lagen zum einen in der Fülle inzwischen vorliegender neuer historischer und archäologischer Materialien, deren Präsentation und Theoretisierung nach dem Muster der ersten drei Bände den Rahmen der noch ausstehenden Bände bei weitem gesprengt hätte. Doch der eigentliche Grund war ein anderer. Die neuen Materialien hatten die Vorstellung einer linearen Geschichte, die dem ursprünglichen Konzept von *Order and History* zugrunde gelegen hatte, endgültig widerlegt. Voegelin: „Der Fortschritt oder das generelle Fortschreiten einer imaginär abstrakten ‚Menschheit‘ [hatte] sich aufgelöst in eine Vielfalt sich unterschiedlich voneinander entwickelnder Vorgänge, die sich zu verschiedenen Zeitpunkten und eigenständig in konkreten Menschen und Gesellschaften ereignen.“⁷

Angesichts dieser Situation entschloss sich Voegelin zur Aufgabe des ursprünglichen Konzepts und zur Suche nach Wegen, auf denen *Order and History* weitergeführt werden konnte. Die folgenden Jahre waren angefüllt mit Einzelstudien, bei denen sich im Rückblick zwei thematische Schwerpunkte erkennen lassen. In der einen Gruppe ging es darum, die neuen geschichtsphilosophischen Perspektiven zu klären. Wegweisend waren hier die Aufsätze „Historiogenese“ (1960), „Empire and the Unity of Mankind“ (1962) sowie „Ewiges Sein in der Zeit“ (1964). Von ihnen veröffentlichte Voegelin aufgrund ihrer Bedeutung die erst- und die letztgenannte nicht nur als Einzelstudie, sondern nahm sie auch in sein 1966 erschienenes Buch *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* auf.⁸ – Die zweite Staffel von Einzelstudien bezog sich thematisch auf den Bereich der Philosophie des Bewusstseins. Basierend auf der Auffassung, dass Probleme menschlicher Ordnung in Gesellschaft und Geschichte der Ordnung des Bewusstseins entspringen, hatte sich die Philosophie des Bewusstseins als „Kernstück einer Philosophie der Politik“ erwiesen.⁹ Diese bewusstseinsphilosophische Akzentuierung

⁷ Ebd., S. 103.

⁸ Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München: Piper Verlag, 1966. Unveränderter Nachdruck im Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2005.

⁹ Ebd., S. 7.

kam nicht überraschend, sondern lag in der Logik des erfahrungstheoretischen Ansatzes, auf dem *Order and History* von Beginn an basierte. Schließlich ist das Bewusstsein – in der früheren Terminologie Voegelins die Psyche bzw. die Seele – der Ort, an dem „Erfahrungen“ auftreten, in Symbolen zum Ausdruck gebracht und als solche Gegenstand der Analyse werden. Damit aber drängte sich die Frage nach der Beschaffenheit des Bewusstseins, als des Situs und Sensoriums der Erfahrungen, geradezu auf. Dass sich Voegelin dieser inneren Logik seines Ansatzes schon früh bewusst war, machte er in *Anamnesis* deutlich. Im Vorwort dazu charakterisierte er sein bisheriges Werk als einen „Prozess sich vertiefender Einsicht in den Logos des eigenen Bewusstseins“. Dieser Prozess hatte 1944 mit einer Reihe von Studien – u.a. mit dem Entwurf zur Theorie des Bewusstseins eingesetzt –, die Voegelin rückblickend als Voraussetzung jener Theorie identifizierte, die seiner *New Science of Politics* (1952) sowie den ersten Bänden von *Order and History* (1956/57) zugrunde lag. Zwei Jahrzehnte später, 1965, hatte dieser Prozess in einem Vortrag über die Frage „Was ist politische Realität?“ seine letzte Phase erreicht. Diese um ein Vielfaches ihres Umfangs erweiterte Studie bildete nun unter dem Titel „Die Ordnung des Bewusstseins“ den Schlussteil von *Anamnesis*. Sie war, wie Voegelin bemerkte, „eine umfassende und vorläufig befriedigende Neuformulierung der Philosophie des Bewusstseins.“¹⁰ In ihrem thematischen Umkreis entstanden in den folgenden Jahren weitere Spezialuntersuchungen – „Immortality: Experience and Symbol“ (1967); „Equivalences of Experience and Symbolization in History“ (1970); „Gospel and Culture“ (1971).

1971 schickte Voegelin dem inzwischen immer ungeduldiger auf Fortsetzung von *Order and History* drängenden Verlag ein neues Inhaltsverzeichnis zu dem ausstehenden Folgeband. Es dürfte im Verlag einiges Befremden ausgelöst haben, war doch von dem ursprünglichen Konzept des Bandes nur noch wenig übrig geblieben, nicht einmal mehr der Titel, der nun „In Search of Order“ lautete. Völlig neu war auch die Form. Statt wie die vorhergehenden Bände aus einem durchlaufenden Text zu bestehen, setzte sich der Band, dem Inhaltsverzeichnis zufolge, aus drei Teilen zusammen, denen

¹⁰ Ebd., S. 8.

jeweils fünf Aufsätze zugeordnet waren.¹¹ Der erste Teil versammelte unter dem Titel „Empire“ Studien, die sich mit dem Reichsgedanken und der geschichtsphilosophischen Problematik befassten; der dritte Teil enthielt unter dem Titel „The Eclipse of Reality“ Studien zu Einzelaspekten des deformierten Bewusstseins der Moderne.¹² Der mittlere Teil stand unter dem auf den ersten Blick etwas rätselhaften Titel „The Height and the Depth“. Mit ihm nahm Voegelin, wie ein Blick in die *New Science of Politics* zeigt, Bezug auf jene Erfahrungen, in denen die „innere Dimension der Seele in ihrer Höhe und Tiefe“ gegeben ist, wobei die Höhendimension durch den mystischen Aufstieg, der *via negativa*, der Grenze der Transzendenz entgegenführt, während die Tiefendimension durch den anamnetischen Abstieg ins Unbewusste erforscht wird.¹³ Obwohl sich Voegelin über den inneren Zusammenhang und systematischen Zusammenhalt dieser drei Teile nicht näher ausließ, kam diesem mittleren Teil, mit den bewusstseinsphilosophischen Studien, zweifellos die größte Bedeutung zu.

Damit sind in groben Strichen die größeren sachlichen Zusammenhänge umrissen, in denen die Vorlesung „Immortality: Experience and Symbolization“ steht. Der Titel des Textes – der Leser wird es schnell bemerken – ist allerdings ein wenig irreführend, insofern er nur das Thema der Fallstudie anspricht, die dem Text zugrunde liegt: die Erhellung der ursprünglichen Bedeutung des Symbols Unsterblichkeit sowie seines experientiellen Substrats – in den Worten Voegelins: die Zurückführung der „Unsterblichkeitsymbolik bis zu ihrem Ursprung in der Erfahrung ... daß das Leben mehr ist als nur sterbliches Leben.“ Darüber hinaus aber, und wohl vor allem, geht es Voegelin, wie schon in seinen früheren Texten wieder um eine Deutung der Prozesse, die die westliche Zivilisation in ihre geistige Krise geführt hatten. In diesem Zusammenhang skizziert er eine Sequenz historisch aufeinanderfolgender Phasen: das Absinken des Lebens in existentieller Spannung infolge eines doktrinär geworde-

¹¹ Siehe dazu das hier im Anhang wiedergegebene Inhaltsverzeichnis.

¹² Die Titelstudie erscheint demnächst in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Realitätsfinsternis* im Verlag Matthes & Seitz.

¹³ Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik*, S. 79.

nen Christentums und einer nicht minder doktrinären Metaphysik in eine doktrinäre Existenz als eine Art Surrogat bzw. einem „Sekundärmodus der Wahrheit“; den gegen diese ausgelösten Aufstand der aufklärerischen Denker und die von ihnen betriebene Entwicklung neuer – nun ideologischer – Doktrinen, die den Blick auf die Realität und den Weg in ein Leben existentieller Spannung noch mehr verstellten als das weiter bestehende doktrinäre Christentum und die Metaphysik; sowie schließlich die radikale Revolte gegen alle Spielarten von Doktrinen und die Rückkehr zur Realität des Lebens in existentieller Spannung. Das war schon die Aufgabe gewesen, die sich Voegelin stellte, als er zu Beginn der 50er Jahre *Order and History* begann, die aber erst jetzt, ein Jahrzehnt später, in den Vordergrund tritt. Voegelin wird sie 1974, als endlich der vierte Band von *Order and History* – nun unter dem Titel *The Ecumenic Age* – erscheint, in dessen „Schlussbetrachtung“ wie folgt formulieren:

„In unserer Zeit zerfallen die ererbten Symbolismen des Ökumenischen Menschseins, da die deformierende Umwandlung zur Doktrin gesellschaftlich stärker geworden ist als die experientiellen Einsichten, die sie ursprünglich schützen sollten. Die Rückwendung von Symbolen, die ihren Sinn verloren haben, zu den Erfahrungen, die Sinn konstituieren, ist so allgemein als das Problem der Gegenwart zu erkennen, dass sich besondere Verweise erübrigen. Das große Hindernis, das der Rückwendung im Wege steht, ist der massive Block aufgehäufter Symbole sekundärer und tertiärer Art, welche die Realität der menschlichen Existenz im *metaxy* verdunkeln. Dieses Hindernis und seine Struktur ins Bewusstsein zu heben und durch seine Beseitigung bei der Rückkehr zur Wahrheit der Realität, wie sie sich selbst in der Geschichte enthüllt, zu helfen, ist zum Anliegen von *Ordnung und Geschichte* geworden.“¹⁴

Die „Immortality“-Lecture war einer von vielen Schritten auf diesem Wege.

Bei dem Text handelt es sich um die schriftliche – und vermutlich erheblich erweiterte – Fassung der Ingersoll Lecture, die Voegelin

¹⁴ Eric Voegelin, *The Ecumenic Age*, Baton Rouge: Louisiana University Press, 1974, S. 58. Dt.: Voegelin, *Das Ökumenische Zeitalter: Die Legitimität der Antike*. Hrsg. v. Thomas A. Hollweck; aus dem Englischen v. Wibke Reger, München: Fink Verlag, 2004, S. 83.

am 14. Januar 1965 an der Harvard Divinity School hielt und die in der *The Harvard Theological Review* (Vol. 60, No. 3, S.235-279) veröffentlicht wurde. Paul Caringella, der literarische Nachlassverwalter Voegelins, war so freundlich, das Copyright für die deutsche Übersetzung im Rahmen der *Voegeliniana*-Reihe zu erteilen. – Alle Texte Voegelins stellen für ihre Übersetzer sowohl sachlich wie hinsichtlich ihrer Terminologie eine Herausforderung dar. In besonderem Maße gilt dies für seine späten Arbeiten, zu denen auch die Aufsätze der 60er und 70er Jahre zählen. Umso dankbarer war ich, dass Frau Dora Fischer-Barnicol, die schon eine Reihe anderer Texte des Voegelinschen Spätwerkes mit viel philosophischem Einfühlungsvermögen, Sprachgefühl und Eleganz ins Deutsche übertrug, auch die Übersetzung dieses Aufsatzes übernahm.

Wolfratshausen, den 19. Januar 2010

Peter J. Opitz

ERIC VOEGELIN

UNSTERBLICHKEIT: ERFAHRUNG UND SYMBOL¹

Unsterblichkeit ist eines der Sprachsymbole, die durch eine Klasse von Erfahrungen erzeugt werden, die wir in all ihrer Vielfalt als religiöse Erfahrungen² bezeichnen. Dieser Terminus ist vielleicht in formaler Hinsicht nicht mehr der beste, hat aber den Vorzug einer großen Tradition, zumal hier in Harvard. Ich hoffe also, daß seine Verwendung auf ein gemeinsames und unmittelbares Verständnis des hier behandelten Stoffes stößt.

Die in Frage stehenden Symbole wollen eine erfahrene Wahrheit vermitteln. So gesehen, leiden sie jedoch an einer merkwürdigen Unzulänglichkeit. Denn zum einen sind diese Symbole keine Begriffe, die sich auf Objekte in Raum und Zeit beziehen, sondern Träger einer Wahrheit über eine nichtgegenständliche³ Realität. Mehr noch, auch der Modus der Nichtgegenständlichkeit gehört zu der Erfahrung selbst, ist er doch nichts anderes als das Bewußtsein des Partizipierens an nichtgegenständlicher Realität. So heißt es in Hebräer 11:1: „Der Glaube ist aber eine feste Zuversicht auf das, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht.“⁴ Und schließlich gilt dieser Modus auch für die Bedeutung der Symbole, da sie keine andere Wahrheit vermitteln als die des zeugenden Bewußt-

¹ Eric Voegelin, *Immortality: Experience and Symbol*. The Ingersoll Lecture on Immortality, Harvard Divinity School, am 14. Januar 1965.

² Engl. „the varieties of religious experience“ – wohl eine Reverenz vor William James und seinem Buch *The Varieties of Religious Experience (Die Vielfalt religiöser Erfahrung)*, Frankfurt a.M., 1997). William James war 1897 der zweite Vortragende der 1896 ins Leben gerufenen *Ingersoll Lecture on Human Immortality*.

³ Im Englischen verwendet E.V. hier „nonexistent“ und „nonexistence“. In Anlehnung an Abschnitt III in *Anamnesis*: „Die Ordnung des Bewußtseins. Was ist politische Realität?“ wurden diese Termini mit „nichtgegenständlich“ und „Nichtgegenständlichkeit“ übersetzt. (Anm. d. Übers.)

⁴ Deutsch: Nach der Übersetzung Martin Luthers. Vgl. King James Bible: „Faith is the substance of things hoped for and the evidence of things not seen“; franz.: „Or la foi est une ferme assurance des choses qu'on espère, et démonstration de celles qu'on ne voit pas.“ (Anm. d. Übers.)

seins. Wir sprechen deshalb von einer Wahrheit der Erfahrung und nicht von einer Wahrheit der Symbole. Wenn also in dem Menschen die Erfahrung, welche die Symbole hervorbringt, nicht mehr präsent ist, ist die die Realität, aus der die Symbole ihre Bedeutung beziehen, verschwunden. Als gesprochene oder geschriebene Worte hinterlassen sie dann zwar Spuren in der sinnlich wahrgenommenen Welt, ihre Bedeutung ist aber nur verständlich, wenn sie die zeugende Realität im Hörer oder Leser evozieren und wiederherstellen. Die Symbole existieren in der Welt, doch ihre Wahrheit ist die der nichtgegenständlichen Erfahrung, die durch sie zur Sprache kommt.

Das Nichtgreifbare der soeben skizzierten Erfahrung setzt die Symbole und ihre Wahrheit seltsamen Wechselfällen der Geschichte aus. Wenn der Nährboden schwindet, kann selbst die adäquateste Exegese und Formulierung einer Erfahrung nur noch Symbole hervorbringen, die äußere Überreste einer ursprünglich vollständigen Wahrheit sind, welche beides umfaßte, die Erfahrung und deren Artikulation. Sobald sich die Symbole aber aus dieser Fülle herausgelöst und die Qualität eines literarischen Berichts angenommen haben, neigt die intime Spannung zwischen zeugender Realität und gezeugten Symbolen, welche die Identität und Verschiedenheit der beiden Pole im Gleichgewicht hält, dazu, in ein Stück Information und ihren Gegenstand zu zerfallen. Es gibt keinerlei Garantie dafür, daß die Lektüre des Berichts den Leser zur meditativen Wiederherstellung der zeugenden Realität bewegen wird; die Chancen dafür sind sogar eher gering, weil Meditation mehr Energie und Disziplin verlangt, als die meisten Menschen zu investieren imstande sind. Die von den Symbolen vermittelte Wahrheit ist aber die Quelle der rechten Ordnung in der menschlichen Existenz; sie ist unentbehrlich für uns; und folglich ist der Druck groß, zum Zwecke der Kommunikation den exegetischen Bericht diskursiv neu zu formulieren. Er lässt sich zum Beispiel in einfache Aussagen übersetzen, die wiedergeben, was der Übersetzer bei der Anwendung auf der Sekundärebene der Unterweisung und Initiation für dessen wesentliche Bedeutung hält. Wenn – zu durchaus respektablen Zwecken – die Wahrheit des Berichts solchen Verfahren unterworfen wird, nimmt sie die Form einer Doktrin oder eines Dogmas an und wird zu einer zum zweiten Mal abgeleiteten Wahrheit, etwa in Aussagen wie „der Mensch ist unsterblich“ oder „die Seele ist unsterblich“. Außerdem

haben dogmatische Aussagen dieser Art die Tendenz, die ihnen entsprechenden Typen der Erfahrung auszuprägen, wie die Haltung des Fideismus oder noch unzulänglichere Verständnisweisen. Nehmen wir zum Beispiel den Seminaristen, der, wie ein katholischer Freund einst bitter feststellte, eher an Denzingers *Enchiridion* glaubt als an Gott; oder nehmen wir – um jedem Verdacht konfessioneller Parteilichkeit zu entgehen – den protestantischen Fundamentalisten; oder nehmen wir – um jedem Verdacht professioneller Parteilichkeit zu entgehen – den Philosophieprofessor, der Ihnen etwas über Platons „Lehre“ von der Seele, der Idee oder der Wahrheit erzählt, auch wenn die Vorstellung von Platon als Vertreter von Lehrmeinungen absurd ist. Doch selbst die Transformation in eine Doktrin stellt nicht den letzten Verlust dar, den Wahrheit erleiden kann. Denn ist die doktrinaire Wahrheit erst einmal sozial dominant, kann sogar das Wissen von den Prozessen verloren gehen, durch die aus dem ursprünglichen Bericht die Doktrin und aus der zeugenden Erfahrung der ursprüngliche Bericht geworden ist. Die Symbole können ihre Transparenz für die Realität restlos einbüßen. Sie werden dann – wie Aussagen über Objekte der Sinneswahrnehmung – als Aussagen über Dinge mißverstanden; und weil der Fall nicht zum Modell passt, setzt die Reaktion der Skepsis ein, die von einer pyrrhonischen⁵ Urteilslosigkeit über den Vulgäragnostizismus bis zu den dummschlauen Fragen reicht – „Wie können Sie das wissen?“ und „Wie können Sie das beweisen?“ –, die jeder Lehrer aus dem Unterricht kennt. Wir sind in T.S. Eliots *Waste Land* mit seinen zerbrochenen Bildern angekommen:

Was für Wurzeln greifen, was für Äste wachsen
 Aus diesem steinernen Schutt? O Menschensohn,
 Du kannst es nicht sagen noch erraten, denn du kennst nur
 Einen Haufen zerbrochener Bilder, dort, wo die Sonne gleißt
 Und der tote Baum keinen Schutz gewährt, die Grille
keinen Trost,
 Und der trockene Stein nicht den Klang des Wassers.⁶

⁵ *Pyrrhonismus*: die von Pyrrhon von Elis (ca. 365-275 v.Chr.) ausgehende Richtung der philosophischen Skepsis (d. Übers).

⁶ T.S. Eliot, *The Waste Land. Burial of the Dead*, in: *The Waste Land and Other Poems*, New York, 2008.

II.

Ich habe vorgeschlagen, die aufeinander folgenden Phänomene „ursprünglicher Bericht“, „dogmatische Erklärung“ und „skeptisches Argument“ als Sequenz zu betrachten, die sich mit jeder Erfahrung von nichtgegenständlicher Realität verbinden kann, sobald diese zur Sprache gebracht wird und durch ihre Symbole als ordnende Kraft Eingang in die Gesellschaft findet. Wenn sie sich, wie dies einige Male geschehen ist, an die großen ordnenden Erfahrungen der Philosophie oder des christlichen Glaubens verbindet, wird sie als Struktur unendlich komplexer historischer Prozesse erkennbar. Sich diese große Zeiträume überwölbenden Verläufe ins Gedächtnis zu rufen, kann nicht nur unseren eigenen Standort in ihnen bestimmen helfen, sondern auch bestimmen helfen, worin der eigentliche Sinn einer Untersuchung über Unsterblichkeit für uns heute liegt.

In unserer Zivilisation hat diese Sequenz zweimal stattgefunden: einmal in der Antike und einmal in Mittelalter und Moderne. In der Antike geht aus der Kultur des Mythos die noetische Erfahrung der hellenischen Denker hervor. Als Auslegung ihrer Erfahrung haben sie das literarische Korpus der klassischen Philosophie hinterlassen. Auf die exegetische Philosophie von Platon und Aristoteles folgt dann die dogmatische Philosophie der Philosophenschulen. Und bereits eine Generation nach Aristoteles geht der Dogmatismus der Philosophenschulen letztlich immer mit der Reaktion der Skepsis einher. An der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert n. Chr. sammelte Sextus Empiricus die skeptischen Argumente und stellte sie in einem umfangreichen Werk zusammen. Der zweite Zyklus ist komplizierter als der erste, weil die Sequenz sich sowohl an die Wahrheit der Philosophie wie an die Wahrheit der Offenbarung anknüpft. Mit der verhängnisvollen Aufspaltung von Glauben und Fideismus in die parallel verlaufenden Bewegungen der Mystik und des Nominalismus ist im Hohen Mittelalter die Störung des prekären Gleichgewichts der christlichen Ordnung nicht mehr zu übersehen. Im 16. Jahrhundert explodiert das doktrinär gewordene Christentum in den Religionskriegen, und deren physische und moralische Verwüstungen lösen immer wieder Wogen des Abscheus vor jedem theologischen oder metaphysischen Dogmatismus aus. Noch im 16. Jahrhundert, nach der Wiederaufnahme des Sextus Empiricus in das

Arsenal der antidogmatischen Argumentation, nimmt dieser Abscheu in der so genannten *crise pyrrhoniennne* feste Formen an. Und mit dem 17. Jahrhundert beginnt dann das unglaubliche Spektakel der Moderne – faszinierend und Übelkeit erregend, grandios und vulgär, erhebend und deprimierend, tragisch und grotesk – mit seinem apokalyptischen Enthusiasmus für den Bau neuer Welten, die morgen schon wieder alt sind; auf Kosten alter Welten, die gestern noch neu waren; mit seinen zerstörerischen Kriegen und Revolutionen, die von Phasen der Stabilisierung unterbrochen werden, welche sich – mittels Naturgesetz, aufgeklärtem Eigeninteresse, Gleichgewicht der Kräfte, Gleichgewicht der Profite, Überleben der Tüchtigsten und Angst vor der atomaren Vernichtung in einem Anfall solcher Tüchtigkeit – auf einem noch niedrigeren geistigen und intellektuellen Niveau befinden; mit seinen ideologischen Dogmen, die sich über den kirchlichen und sektiererischen auftürmen, und seinem resistenten Skeptizismus, für den sie alle gleichermaßen Meinungsmüll sind; mit seinen großen, auf unhaltbaren Prämissen errichteten Systemen, wohl wissend, daß die Prämissen unhaltbar sind und deshalb nie rational zur Diskussion gestellt werden dürfen. Mit dem Ergebnis, daß die gesamte Menschheit heute in einem globalen Irrenhaus sitzt, das vor Vitalität geradezu strotzt.

Wahnsinn, in dem hier verwendeten Sinn des aischyleischen *nosos* ist ein pneumopathischer Zustand, ein Verlust der persönlichen und sozialen Ordnung durch den Verlust des Kontakts mit der nicht-gegenständlichen Realität. Wo in diesem Irrenhaus ist aber Raum für eine rationale Diskussion über die Unsterblichkeit, die genau diesen Kontakt mit der verloren gegangenen Realität voraussetzt – falls es überhaupt Raum dafür gibt?

Nun, es gibt ihn – und er ist sogar größer als wir zuweilen vermuten. Denn ein Mensch hört nicht auf, Mensch zu sein, auch wenn er in seinen selbst gemachten Welten Amok läuft; geistiges Irresein ist nie ganz ohne Wissen um seinen Wahn, so geschickt es dieses Wissen auch unterdrückt. Die akute Phase des Wahnsinns, die wir Moderne nennen, wird durchweg von Denkern begleitet, die die Ursache dafür korrekt diagnostizieren und sich daran machen, das Übel zu heilen, indem sie auf unterschiedlichen Wegen die Realität zurückzugewinnen suchen. Im 17. Jahrhundert versucht Descartes – jenseits von

Dogmatismus und Skeptizismus – in seinen *Meditationen*, den sicheren Grund des Philosophierens in der unmittelbaren Erfahrung zu finden. Im 19. Jahrhundert stellt Hegel wortreich fest, daß wir sinnlosem Dogmatismus nur entgehen können, wenn wir wieder zur Erfahrung vorstoßen, und läßt sich deswegen auf die dialektische Spekulation seiner *Phänomenologie* ein. In unserem Jahrhundert stellen die Arbeiten von William James und Henri Bergson große Landmarken solcher Bemühungen dar. Es ist allerdings keine leichte Aufgabe, den Kontakt mit der nichtgegenständlichen Realität wiederherzustellen; und noch weniger leicht ist es, diese Versuche sozial wirksam werden zu lassen. Es würde schwerfallen, bleibende Spuren der Bemühungen einzelner Denker in dem intellektuellen Morast zu entdecken, der die öffentliche Szene bedeckt so weit das Auge reicht; der Wahnsinn ist in vollem Gange, und einzig eine Hobbes'sche Furcht vor dem Tod gebietet da noch Einhalt. Doch so entmutigend die Resultate auch sein mögen, ein gewisser Fortschritt scheint mir unverkennbar.

Um Kriterien zur Messung dieses Fortschritts aufzustellen, möchte ich auf William James' *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* (1902)⁷ verweisen, ein klassisches Dokument der Offenheit für Erfahrungen nichtgegenständlicher Realität. Wenn man das Stichwortverzeichnis dieses Buches durchsieht, findet man keinen Hinweis auf die wichtigsten Texte der Literatur, die solche Erfahrungen zur Sprache bringen und sich eingehend mit der Frage der Unsterblichkeit befassen. Vergeblich wird man nach den Namen Platon und Aristoteles suchen; Christus wird nicht erwähnt; und die zwei Verweise auf den Hl. Paulus beziehen sich auf Stellen, an denen er von anderen Autoren zitiert wird. Diese Beobachtungen sind nicht als Kritik an James gemeint, sondern sollen die wissenschaftliche Situation zu Beginn des Jahrhunderts charakterisieren, in der diese Grundtexte so weitgehend hinter dem Horizont der öffentlichen Diskussion verschwunden waren, daß noch nicht einmal die Katholizität eines William James ihre Relevanz für sein Vorhaben erkannte. Dem Thema Unsterblichkeit widmet er gerade einmal eine knappe Seite, die in der Form zwar verbindlich, doch im Tenor ungehalten ist – eine verständliche Stimmung, denn „Unsterblichkeit“ präsentierte sich ihm

⁷ Siehe Anmerkung 2).

in Form populärer Vorstellungen, über die sich zu derselben Zeit E. M. Forster in seinen satirischen Kurzgeschichten lustig machte. Man muß sich immer wieder ins Gedächtnis rufen, daß die Jahrhundertwende für Menschen mit philosophischen Neigungen eine schwierige Zeit war, ja, die Zeiten waren so schlecht, daß ein Wilhelm Dilthey zehn Jahre lang nichts veröffentlichte, weil es seiner Meinung nach nicht der Mühe wert war.

Seit Beginn des Jahrhunderts hat die Situation sich gründlich geändert. Zum einen hat sich die geistige Erkrankung anfallartig in globalen Kriegen und Revolutionen massiv manifestiert; andererseits kommt es, merkwürdig indirekt, zu einer Wiedergewinnung der Transzendenzerfahrungen. Denn die Erfahrungen, die aufgrund der dogmatischen Verkrustungen ins Reich der Schatten verwiesen waren und durch die einander folgenden antitheologischen und antimetaphysischen Attacken aus dem Reich der Lebenden verbannt schienen, sind durch die Hintertür des historischen Wissens aus der Vorhölle zurückgekommen. Sie werden nun als „historische Fakten“ in ein Feld wieder eingeführt, das man offensichtlich von ihnen gesäubert hatte, damit sie die futuristischen Träume der *paradis artificiels* nicht störten – wieder eingeführt durch Forschungen auf den Gebieten des Mythos, des Alten und Neuen Testaments, der apokalyptischen und gnostischen Bewegungen, der vergleichenden Religionswissenschaft, der Assyriologie, der Ägyptologie, der klassischen Philologie und so fort. Dieses wieder gewonnene Wissen über Erfahrungen, von denen die Ordnung innerhalb der persönlichen und sozialen Existenz abhängt, macht sich nun sogar als immer genauere Diagnose der heutigen Krankheit und ihrer Ursachen bemerkbar; und es wäre überraschend, wenn dieses Wissen nicht irgendwann zu einer lebendigen Kraft bei der tatsächlichen Wiederherstellung der Ordnung werden könnte.

Die intellektuelle Szene hat sich seit den Anfangsjahren des Jahrhunderts also tatsächlich verändert. Heute kann ein Philosoph eine Untersuchung über Unsterblichkeit verantworten, weil er sich auf die ihm von den historischen Wissenschaften zur Verfügung gestellten Vergleichsmaterialien und auf die recht fortgeschrittenen Wissenschaften von den Erfahrungen und ihrer Symbolisierung stützen

kann. Ich werde mich nun der Analyse eines repräsentativen Falles zuwenden.

III.

Da der Zweck dieser Untersuchung nicht die Beschreibung von Symbolen, sondern die Analyse der sie zeugenden Erfahrungen ist, sind der Wahl eines Falles aus methodischen Gründen enge Grenzen gesetzt. Denn zum einen sollte der ausgewählte Fall ein historisch früher sein, um Fragen zu vermeiden, die sich sonst bezüglich des traditionellen Charakters der Symbole und einem entsprechenden Verdacht gegenüber der Authentizität der Erfahrung stellen könnten. Zum anderen muß er aber kulturell spät genug sein, damit die Exegese der Erfahrung so klar zum Ausdruck kommt, daß der Zusammenhang zwischen der erfahrenen Wahrheit und den Symbolen, die sie zum Ausdruck bringen, unstrittig ist. Der Fall, der beiden Anforderungen genügt, ist ein anonymer Text aus dem Ägypten der Ersten Zwischenzeit, ca. 2000 v.Chr. – eine frühe Reflexion über die Erfahrungen von Leben, Tod und Unsterblichkeit, die sich durch die Vortrefflichkeit ihrer Analyse auszeichnet. Der Text ist bekannt als *Gespräch des Lebensmüden mit seiner Seele*.

Der nur fragmentarisch erhaltene erste Teil des *Gesprächs* stellt eine Auseinandersetzung zwischen dem Menschen und seiner Seele dar. Die Wirren eines ungeordneten Zeitalters haben den Menschen verzweifeln lassen, und er möchte sein sinnlos gewordenes Leben wegwerfen; die Seele wird als Sprecher eingeführt, der sich dieser Entscheidung widersetzt. Soweit der unvollständige Erhaltungszustand es gestattet, die logische Grundlage von Rede und Gegenrede zu verstehen, durchläuft die Argumentation drei Phasen. In der ersten Runde des Kampfes zwischen dem Menschen und seiner Seele geht es um die Vorstellung, daß das Leben ein Geschenk der Götter sei. Da das Leben kein Besitz des Menschen sei, dessen man sich entledigen könne, wenn er lästig werde, sondern eine Gabe, die unter allen Umständen wie ein anvertrautes Gut zu behandeln sei, kann die Seele auf das Gebot der Götter und die Einsicht der Weisen hinweisen, die beide eine Verkürzung der zugewiesenen Lebensspanne verbieten. Doch der Mensch weiß sich zu verteidigen: der Zerfall der

persönlichen und öffentlichen Ordnung in der ihn umgebenden Gesellschaft nehme dem Leben jeden erkennbaren Sinn, so daß die außergewöhnlichen Umstände die Verletzung der Vorschrift vor den Göttern rechtfertigten. In der zweiten Runde stellt sich die Frage nach der Unsterblichkeit im herkömmlichen Sinn. Der Mensch versucht seiner Seele die Entscheidung schmackhaft zu machen, indem er verspricht, die angemessenen Vorkehrungen für Begräbnis und Opfer zu treffen, um ihren Aufenthalt im Jenseits angenehm zu machen. Leider gehört die Seele aber nicht zur Sorte der Leichtgläubigen und lässt sich durch die üblichen Versprechen nicht beeindrucken. Skepsis in Bezug auf die Wahrscheinlichkeit eines Lebens nach dem Tod ist ihr anscheinend vertraut; sie weiß, daß noch nie jemand von dort zurückgekommen ist und den Lebenden berichtet hätte, wie es einer Seele im Jenseits ergeht. Doch der Mensch erweist sich nicht weniger hartnäckig als seine Seele. Eine dritte und letzte Runde wird nötig, weil er entschlossen ist, sich durch Skepsis nicht von seinem Plan abbringen zu lassen. Das macht die Situation schwierig. Denn was soll man mit einem Menschen anfangen, der sich weder mit dem konventionellen Glauben noch mit der konventionellen Skepsis zufrieden gibt! Deshalb muss die Seele den Kern des menschlichen Elends nun an der Wurzel bekämpfen: Der Mensch leidet Todesqualen, weil er das Leben ernst nimmt und eine Existenz ohne Sinn nicht ertragen kann. Doch warum denn so ernst? Weshalb denn gleich verzweifeln? Soll er doch die Freuden des Augenblicks genießen, wie sie kommen. „Lebe den glücklichen Tag und vergiss die Sorge.“ Dieses ultimative Argument war in jener Zeit gang und gäbe, wie wir aus anderen Quellen – dem *Harfnerlied* z.B. – wissen. Im vorliegenden Kontext erhält es jedoch eine neue Bedeutung. Es wird nämlich nicht als weltkluger Rat akzeptiert, sondern als äußerste Erniedrigung des Menschen in seiner Existenzqual empfunden. Der Ratschlag betont noch die entstandene geistige Krise. Der Mensch ist erbost über die Niederträchtigkeit dieses Rates und gibt seinem Ekel Ausdruck:

Siehe, anrühlich ist mein Name durch dich,
mehr als der Gestank von Aasgeiern
an Sommertagen, wenn der Himmel glüht.⁸

⁸ Hier wie im Folgenden nach der Übertragung von Jan Assmann in: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. I, München, 2002 (Anm. d. Übers.).

Vor diesem Ausbruch verstummt die Seele; ihre Mittel sind erschöpft. Der Mensch ist mit seiner Entscheidung nun ganz auf sich allein gestellt.

Eine kurze Erläuterung soll die Funktion dieses ersten Teils des *Gesprächs* und seine Tragweite im Hinblick auf einige Fragen klären, die sich zu Beginn dieser Untersuchung gestellt haben.

Die Argumente der Seele versuchen, Wege aus einer Ausweglosigkeit aufzuzeigen, die charakteristischerweise durch Selbstmord zu lösen wäre. Sie haben jedoch etwas seltsam Unwirkliches, was deutlich wird, wenn wir sie umgangssprachlich formulieren: „Dieses Leben ist gottgegeben und du darfst es nicht wegwerfen, wie es dir paßt; außerdem kannst du dir gar nicht sicher sein, ob es ein Leben im Jenseits gibt, also halte dich lieber an das, was du hast; und hör’ vor allem auf mit diesem hochtrabenden Gerede über den Sinn des Lebens. Warum hältst du dich für so viel besser? Sei ein Kumpel und lass es dir gut gehen, mach’s wie alle anderen.“ Wenn wir auf diese Weise die wesentlichen Bestandteile der Argumentation in die Umgangssprache übersetzen, wird ihre Ernsthaftigkeit suspekt. Der erste Teil wäre dann eine ironische Bloßstellung der in den damaligen Debatten über den Sinn des Lebens üblichen Argumente; und Ironie würde implizieren, daß die Argumente als Ausdruck einer defizitären Existenzweise zu verstehen wären. Es sieht so aus, als solle die den Verfasser umgebende Gesellschaft dahingehend charakterisiert werden, daß sie nicht mehr imstande sei, die Realität zu ordnen, was durch den vulgären Charakter der Argumentation bewiesen werde; als seien die Wirren der Zeit nicht nur auf pragmatischer Ebene als ein Versagen der Regierung zu verstehen, das womöglich auf die Ungnade der Götter zurückzuführen sei, sondern als Ereignisse, die mit dem Zerfall der existentiellen Ordnung zusammenhängen. Eine derartige Charakterisierung ist natürlich nur möglich, wenn es im Verfasser eine lebendige Alternative zu dem defizitären Modus gibt und die Präsenz der erfahrenen Realität als Maßstab für die Beurteilung der Gesellschaft dient. Die Situation des Menschen im *Gespräch* würde sich dann nicht sonderlich von der eines Menschen heute unterscheiden: in einer Gesellschaft zu leben, die von vulgären, frommen, skeptischen und hedonistischen Klischees lebt, ist so quälend, daß man nach einer Oase der Wirklichkeit sucht – auch

wenn man nicht unbedingt zu dem radikalen Mittel des Suizids greifen wird, um zu ihr zu gelangen.

Obwohl sie anachronistisch klingt, ist diese Interpretation keine abenteuerliche Mutmaßung. Vielmehr wird sie durch den Aufbau des *Gesprächs* als Existenzdrama bestätigt. Sorgfältig steigert sich die Argumentation bis zum geistigen Ausbruch – der nicht stattfinden könnte, wenn es keinen Geist gäbe, der ausbrechen könnte. Daher muß sie retrospektiv von dem Ausbruch her gelesen werden, den sie provoziert hat. Im Licht dieses Klimax wird der Unterschied deutlich zwischen der üblichen Klage über die Schlechtigkeit der Zeit und dem existentiellen Widerwillen gegen jede Beteiligung an der entwürdigenden Korruption – und sei es nur in der respektablen Form ohnmächtigen Lamentierens. Der Verfasser des *Gesprächs* erhebt sich über das Lamentieren und kommt zu dramatischen Bewertungen und Handlungen. Sein Mensch kämpft gegen die Unordnung der Gesellschaft und vermag als Sieger aus diesem Kampf hervorzugehen, weil er die volle Realität der Ordnung in sich trägt. Diese Realität kann jedoch nur mit zunehmendem Bewußtsein ganz präsent werden; und das Anwachsen des Wirklichkeitsbewußtseins beginnt mit dem dramatischen Widerstand des Menschen gegen den Rat-schlag der Seele. Nur weil er die Gesellschaft, ihre Überredungskunst, ihren Druck radikal ablehnt, findet er die Freiheit und die Klarheit, sowohl die in ihm lebende Realität wie auch den negativen Zustand der Gesellschaft, aus dem er sich löst, zu artikulieren. Weil er der Versuchung, zum Konformisten zu werden und seinen Namen anrühmig zu machen, nicht erliegt, ist er nun mit sich selbst im Reinen und vermag die seiner Erfahrung angemessene Sprache zu finden.

Der zweite Teil des *Gesprächs* bringt die Realitätserfahrung zur Sprache; der Bericht ist in vier Sequenzen von Dreizeilern gegliedert. Die erste Sequenz drückt den Ekel des Menschen davor aus, daß er sich selber zum Gestank würde, wenn er weiter auf der Ebene der korrupten Existenz lebte. Nach diesem Ausbruch einer Wirklichkeit, die sich ihrer selbst sicher geworden ist, weil sie sich von der Unwirklichkeit unterscheidet, schildert die zweite Sequenz das Leben im Modus der Unwirklichkeit; die dritte Sequenz befaßt sich mit dem Tod als Befreier von der Krankheit des Lebens; und die vierte

mit dem Glauben an die Fülle des Lebens, die durch den Tod zu erreichen ist. Dieses Artikulationsmuster – Ekel vor dem toten Leben, Beschreibung der lebendigen Todes, Befreiung aus dem Tod im Leben zur Fülle des Lebens durch den Tod – gibt die Struktur der Erfahrung mit kaum zu überbietender Präzision wieder. Zwar bewegen sich die Berichte Platons oder des Hl. Paulus auf dem differenzierteren Niveau noetischer und revelatorischer Erfahrungen; sie verfügen über einen stärker diversifizierten Vorrat an Symbolen, und ihre Ausdrucksweise ist geschmeidiger, weil sie nicht mehr durch die blockartige Kompaktheit des Mythos behindert wird, doch im Grunde sind auch sie – wie ausnahmslos alle wahren Berichte – Variationen der Motive, die von dem unbekanntem ägyptischen Denker zur Sprache gebracht wurden.

Ich habe ein Beispiel aus der ersten Sequenz zitiert, die den Ekel des Menschen ausdrückt. Die anderen Dreizeiler dieser Versgruppe schmücken das Thema lediglich aus, indem sie weitere unappetitliche Gerüche aufzählen. Um eine Vorstellung davon zu vermitteln, wie detailliert die Erfahrung zur Sprache gebracht wurde, führe ich nun ein oder zwei Beispiele aus jeder der nachfolgenden Sequenzen an.

Jedes Tristichon der zweiten Sequenz beginnt mit der Zeile „Zu wem kann ich heute reden?“. Die Zerstörung der Gemeinschaft unter den Menschen durch die Zerstörung des Geistes ist ihr großes Thema. So klagt der Verfasser:

Zu wem kann ich heute reden?
Die Brüder sind böse;
Die Freunde von heute, sie lieben nicht.

In die Sprache der klassischen Philosophie übersetzt, könnte man sagen: Die *philia politike* im aristotelischen Sinn, die der Liebe zum göttlichen *nous* entstammt und als konstitutiv für das eigentliche Selbst des Menschen erfahren wird, ist unmöglich geworden, weil die göttliche Präsenz sich aus dem Selbst zurückgezogen hat. Folgerichtig heißt es weiter:

Zu wem kann ich heute reden?
Die Gesichter sind abgewandt:
Jedermann wendet den Blick zu Boden gegenüber seinen
Brüdern.

Wenn die Realität sich aus dem Selbst zurückgezogen hat, wird das Gesicht gesichtslos, und das hat Konsequenzen. Dieses Tristichon scheint auf das Bewußtsein des Verlustes und seine Qual aufmerksam zu machen; die Zeilen klingen wie eine Beschreibung von Phänomenen, die wir heute „Vereinsamung in der Menge“ und „stille Verzweiflung“ nennen. Dem Menschen im *Gespräch* wird dieses Phänomen als seine eigene Einsamkeit bewußt:

Zu wem kann ich heute reden?
Es gibt keinen Zufriedenen;
Den, mit dem man ging, gibt es nicht mehr.

Der Verlust des Selbst kann auch die Form der Bosheit annehmen, der man sich ganz überläßt. Die folgenden Dreizeiler befassen sich mit dem Frevler, der allenfalls Gelächter erregt, mit der die Gesellschaft beherrschenden Kriminalität und der trüben Aussicht auf ein Elend ohne Ende.

In dieser äußersten Einsamkeit wendet sich der Mensch dem Tod zu als Erlösung aus der sinnlosen Existenz:

Der Tod steht heute vor mir
wie wenn ein Kranker gesund wird,
wie das Hinaustreten ins Freie nach dem Eingesperrtsein.

Oder:

Der Tod steht heute vor mir
(wie) wenn ein Mann sich danach sehnt,
sein Haus wiederzusehen,
nachdem er viele Jahre in Gefangenschaft verbracht hat.

Die Dreizeiler dieser dritten Sequenz sind Variationen über das Leben als Krankheit, als wolkenverhangenes Land der Finsternis, als Exil, als Kerker; über den Tod als Genesung, als Licht, das aus der Dunkelheit ins Unbekannte führt, als Sehnsucht nach Heimkehr und als Befreiung aus dem Kerker. Die Symbole dieser Versgruppe lassen aufhorchen, weil sie uns aus platonischen und gnostischen Texten vertraut sind. Anscheinend sind sie nicht für eine einzelne Erfahrungsvariante spezifisch, sondern charakteristisch für eine Erfahrungsgattung. Wir werden auf dieses Problem gleich zurückkommen.

Die Dreizeiler der vierten Sequenz drücken den Glauben des Sprechers aus, daß er durch den Tod in die Fülle des Lebens gelangen werde:

Wer aber dort ist,
wird sein als ein lebendiger Gott,
der den Frevel bestraft an dem, der ihn begeht.

Wer aber dort ist,
wird stehen in der (Sonnen)barke
und Opfertgaben daraus verteilen an die Tempel.

Wer aber dort ist,
wird ein Weiser sein, der nicht davon abgehalten werden kann,
sich an den Sonnengott zu wenden, wenn er spricht.

In dieser Sequenz ist vor allem die Symbolik der Verwandlung des Menschen in einen lebendigen Gott, der in der Sonnenbarke fährt, zu beachten. Denn als göttlicher Gefährte des Sonnengottes fungiert der Mensch nun als dessen Berater und als Richter über die menschlichen und gesellschaftlichen Belange auf der Erde. Anscheinend ist das Thema des Gerichts ebenso wenig ein Spezifikum der hellenischen oder christlichen Erfahrung wie die Symbole Entfremdung, Krankheit, Gefangenschaft etc.; wie diese ist es vielmehr eine Konstante der gesamten Klasse von Erfahrungen, aus der die Unsterblichkeitssymbolik hervorgeht.

Welchen Grad an Differenzierung der Verfasser des *Gesprächs* erreicht hat, wird erst deutlich, wenn wir vergleichen, in welchem Verhältnis die Verheißungen der letzten Sequenz zu der ägyptischen Erfahrung von Kosmos und Reich stehen.

In der Primärerfahrung ist alles im Kosmos Enthaltene – die Götter, Himmel und Erde, Mensch und Gesellschaft – konsubstantiell. Da das Reich Ägypten einer der Partner im Kosmos ist, hat seine Ordnung, *ma'at*, die göttlich-kosmische Ordnung zu manifestieren, während es Aufgabe des Pharaos ist, diese Ordnung an die Gesellschaft zu vermitteln. Zur Zeit des Verfassers herrschte in Ägypten jedoch Unordnung, weil der Pharaos dieser Funktion nicht gerecht wurde. Der traditionellen Reichsauffassung zufolge ließ sich diese unglückselige Situation nur durch das Erscheinen eines neuen Pharaos be-

heben, der den von den Göttern ausgehenden Strom der *ma'at* wieder erfolgreich in die Gesellschaft lenken würde. Vor dem Hintergrund dieser traditionellen Auffassung muß das *Gespräch* als außergewöhnliches, geradezu revolutionäres Ereignis in der Geschichte des Reiches gelten, weil es einen Ersatz für die Mittlerfunktion des Pharaos anbietet. Denn dem Verfasser des *Gesprächs* liegt weder an einem Leben um jeden Preis noch an Unsterblichkeit im herkömmlichen Sinn – derlei gehört zum Unwirklichkeitsmodus, aus dem er sich gerade verabschiedet; ihm ist es um eine ganz andere Art Unsterblichkeit zu tun, die das Instrument für die Wiederherstellung der Ordnung in Ägypten sein soll. Nun wird der lebendige Gott Mensch die Bürde des lebendigen Gottes Pharaos, der versagt hat, schultern. Zweifellos werden wir hier Zeugen eines geistigen Ausbruchs, der die Primärerfahrung des Kosmos sprengt und in Richtung einer persönlichen Transzendenzerfahrung geht. Der Verfasser steht kurz vor der Einsicht, daß sowohl die persönliche wie die gesellschaftliche Ordnung des Menschen von der Unmittelbarkeit der Existenz des Menschen unter Gott abhängen. Im Hinblick auf die überaus deutliche Symbolisierung liegt die Versuchung nahe, die Interpretation noch einen Schritt weiter zu treiben: dann wäre – ohne Vermittlung des Pharaos – die Einsicht von der Natur des Menschen als *imago Dei* bereits erreicht. Doch das ginge zu weit. Denn der unbekannte Verfasser bricht nicht radikal mit der Primärerfahrung, sondern bewahrt seinen Glauben an den Kosmos, ungeachtet der gesellschaftlichen Unordnung. Sein Mensch ist nicht jedermann, und deshalb kann er seinen persönlichen Durchbruch nicht in eine Revolution gegen das heilige Königtum übersetzen. Die einzig vorstellbare Methode, die neu entdeckte Realität des Menschen in der Ökonomie von Kosmos und Gesellschaft wirksam werden zu lassen, wäre, daß der Mann zum Rang eines Ratgebers des Sonnengottes aufsteigt – und dazu muß er Selbstmord begehen. Die Zeit für eine Übertragung der Autorität vom kosmologischen Herrscher auf den Propheten, Weisen oder Philosophen, als Mittelpunkt einer neuen Gemeinschaftsordnung, war noch nicht gekommen.

IV.

Der westliche Philosoph des 20. Jahrhunderts n. Chr. befindet sich im Grunde in derselben Lage wie der ägyptische Denker des 20. Jahrhunderts v. Chr.: beide, der Philosoph wie der Verfasser des *Gesprächs*, sind verstört angesichts der Unordnung des Zeitalters, beide sind sie auf der Suche nach einer Realität, die in den Bildern ihrer Umgebung nicht mehr lebendig ist, und beide möchten die Symbolbedeutungen vor Mißbrauch in den Alltagsdebatten bewahren. Der heutige Streit zwischen doktrinären Glaubenshaltungen und gleichermaßen doktrinären Einwänden gegen sie ist das Gegenstück zu dem ersten, argumentativen Teil des *Gesprächs*; und der Philosoph heute muß sich bei der Wahrheitssuche mit denselben Vorstellungen und Argumenten herumschlagen, die für seinen Vorgänger vor viertausend Jahren Ausdruck eines defizitären Existenzmodus waren.

Aufgrund dieser Parallele können wir zwei Regeln für den Philosophen aufstellen. Zum einen darf er nicht für die Gläubigen Partei ergreifen, und insbesondere darf er sich nicht dazu verleiten lassen, die doktrinäre Frage zu erörtern, ob der Mensch bzw. seine Seele unsterblich sei oder nicht. Denn die doktrinäre Argumentation macht aus Symbolen Entitäten: und wenn er sich daran beteiligt, verstrickt er sich in den Irrtum, den Whitehead den Trugschluß der deplazierten Konkretheit nannte. Er darf aber auch nicht die Partei derer ergreifen, die dagegen Einspruch erheben und die Gültigkeit von Aussagen über Gott, die Seele und die Unsterblichkeit leugnen, weil sie sich nicht wie Aussagen über Objekte der Sinneswahrnehmung verifizieren oder falsifizieren lassen. Dieses Argument ist jedoch nicht stichhaltig, da niemand behauptet, doktrinäre Aussagen würden sich auf die äußere Welt beziehen; der auftauchende Einwand ergibt sich aus der falschen Prämisse, die doktrinäre Wahrheit sei nicht abgeleitet, sondern ursprünglich. Nichtsdestoweniger muß sich der Philosoph der intellektuellen wie der existentiellen Meriten der Kontrahenten bewußt bleiben während er den schmalen Pfad zwischen ihnen beschreitet. Er muß dem Opponenten zugestehen, daß er intellektuell im Vorteil ist, weil er nicht dem Irrtum des Gläubigen verfällt, der mit hypostasierten Symbolen operiert. Er muß dem Gläubigen zugestehen, daß er existentiell im Vorteil ist, weil der

Opponent für seine intellektuelle Reinlichkeit den Preis bezahlt, daß er die Wahrheit insgesamt leugnet, während der Gläubige die erfahrene Wahrheit wenigstens als doktrinäres Derivat bewahrt. Das verständnisvolle Abwägen darf allerdings nicht in gefühlsmäßige Verurteilung oder Unentschiedenheit ausarten. Der Philosoph darf nicht verurteilen – denn die Spannung zwischen Glaube und Vernunft, ihr Bündnis und ihr Konflikt in der Zeit, ist ein Mysterium. Ob der traditionalistische Gläubige, der die Wahrheit in doktrinärer Form bekennt, womöglich weiter von der Wahrheit entfernt ist als der intellektuelle Opponent, der sie ihrer doktrinären Form wegen leugnet, weiß er nicht. Gott allein weiß, wer näher an dem Ziel ist, das der Beginn ist. Auch darf der Philosoph nicht deswegen unentschieden bleiben, weil er das Mysterium nicht ergründen kann – denn so weit er innerhalb seines begrenzten menschlichen Verständnisses zu sehen vermag, bewegt sich der Opponent, der nicht mehr imstande ist, eine ungebrochene Wirklichkeit hinter den zerbrochenen Bildern aufzuspüren, auf demselben defizitären Existenzniveau wie der Traditionalist, der – vielleicht verzweifelt – glaubt, sein zerbrochenes Bild sei heil. Unentschiedenheit würde dem Philosophen die Rolle der Seele im *Gespräch* zuweisen, wiewohl ihm aufgegeben ist, den Part des Menschen zu spielen.

Der Philosoph bewegt sich in diesem soeben skizzierten Spannungsfeld. Wir müssen nun die Eigenschaften dieses Feldes bezüglich seiner Ausdehnung und Struktur beschreiben. Hinsichtlich seiner Ausdehnung hat Platon das Prinzip formuliert, die Gesellschaft sei der *großgeschriebene Mensch*⁹ – ein Prinzip, das heute um die Geschichte erweitert werden muß. Gesellschaft und Geschichte zusammen sind der *großgeschriebene Mensch*. Das heißt, das Feld ist nicht auf den Menschen als Einzelperson beschränkt, sondern umfaßt die ganze Mannigfaltigkeit der Menschen in Gesellschaft und Geschichte, denn die Spannungen, die der Mensch in seiner eigenen Existenz erfährt, erkennt er als Strukturen in den anderen Sektoren des Feldes wieder. Hinsichtlich der Struktur des Feldes können wir also zwei wesentliche Dimensionen unterscheiden. Da ist einmal die Spannung zwischen Existenz in der Wahrheit und den defizitären

⁹ Platon, *Sämtliche Werke in drei Bänden*, Bd. 2, *Politeia*, II. Buch, 368 D, Heidelberg, 1982.

Weisen der Existenz. Das ist die Spannung, in der der Philosoph lebt und sich bewegt. Für ihn ist Wahrheit nicht ein Stück Information, das seine Zeitgenossen übersehen haben, sondern sie ist ein Pol in der Spannung zwischen Ordnung und Unordnung, Realität und Realitätsverlust, die er an sich selbst erfährt. Seine Existenz umschließt sowohl die Unordnung, die ihn abstößt, wie die Ordnung, zu der es ihn hinzieht. Zweitens gibt es die Spannungen auf der Ebene der defizitären Existenz. Wenn aus der Realität der Wahrheit ein traditionalistischer Glaube an Symbole geworden ist, ist die Bühne bereitet für den Auftritt des Unglaubens und für begründete Einwände gegen den Glauben. Wenn der Glaube den Kontakt zur Wahrheit der Erfahrung verliert, ruft er nicht nur die Gegenargumente auf den Plan, sondern kommt dem Gegner sogar zu Hilfe, indem er das doktrinäre Umfeld schafft, in welchem der Einspruch sozial wirksam werden kann. Ich nenne diese Art Spannungen, d.h. die Dynamik von Glauben und Unglauben, das Subfeld doktrinärer Existenz. Nun geht es dem Philosophen aber nicht um diesen oder jenen Teil des Feldes, sondern um das Feld als Ganzes in seiner vollen Ausdehnung und in allen Dimensionen seiner Struktur, denn würde er die Orientierungspunkte nicht beachten, verlöre seine Suche die Richtung. Insbesondere muß er der professionellen Versuchung widerstehen, an dem Pol der Spannung Stellung zu beziehen, zu dem es ihn hinzieht; wenn er anfinde, über Existenz in Wahrheit zu dozieren, als wäre sie ein Gegenstand des absoluten Besitzes, wäre dies eine Entgleisung in die doktrinäre Existenz.

Obwohl der Verfasser des *Gesprächs* und der moderne Philosoph sich in derselben Art Feld bewegen, weisen ihre Felder jeweils konkrete Unterschiede auf, denn im ägyptischen Feld ist die Frage der Geschichte nur auf kompakte Weise präsent, während sie in dem modernen westlichen Feld für den Philosophen wie für den Gläubigen und den Opponenten ausdrücklich zum Thema geworden ist. Ich beschäftige mich nun zuerst mit der Frage der Geschichte, wie sie sich auf dem Subfeld doktrinärer Existenz stellt.

In der modernen Variante des Subfeldes begegnen wir einer Klasse von Symbolen – den so genannten ideologischen Einwänden gegen den doktrinären Glauben –, für die es auf dem ägyptischen Schauplatz keine Entsprechung gibt. Ihr erstaunlicher Erfolg in unserer

Gesellschaft läßt sich nur erklären, wenn wir von der Regel ausgehen, daß der doktrinaire Glaube eine Vorform der ideologischen Argumentation ist und somit die Gesellschaft für letztere empfänglich macht. Als repräsentativen Fall für die Analyse nehme ich das Glanzstück des modernen Opponenten: „Erfahrung ist eine Illusion“.

Zunächst die intellektuelle Struktur des Einwandes: Die Aussage zeugt von nachlässigem Denken, wie es in der Alltagssprache durchaus üblich ist. Würde man achtsam formulieren, müßte man sagen, daß eine Erfahrung niemals Illusion, sondern stets Realität ist; das Prädikat *Illusion* darf nicht auf die Erfahrung, sondern nur auf deren Inhalt angewandt werden, falls dieser illusionären Charakter hat. Für sich genommen, verdient die inkorrekte Formulierung nur so viel Aufmerksamkeit, wie nötig ist, um ein Mißverständnis zu vermeiden. Im Kontext der ideologischen Polemik wird der Transfer des Prädikats auf subtile Weise aber genau dazu benutzt, ein Mißverständnis hervorzurufen, nämlich daß die inkorrekt formulierte Vordergrundbehauptung selber den potentiellen Sinn der Hintergrundbehauptung transportiere. Dieser Transfer lenkt die Aufmerksamkeit von der unausgesprochenen Prämisse ab. Das Ergebnis ist eine unsinnige Aussage, die der Frage zuvorkommen soll, ob der potentielle Sinn im Hintergrund im konkreten Fall wirklich einen Sinn hat. Wir wollen also das Tabu brechen und die Frage stellen, die wir eigentlich nicht stellen sollten: Was bedeutet es, wenn der Inhalt einer Erfahrung als Illusion charakterisiert wird? Es kann zweierlei bedeuten: entweder – grundsätzlich: das von einem Subjekt erfahrene Objekt existiert gar nicht; oder – abgestuft: das Objekt existiert, weist aber bei näherer Betrachtung andere Charakteristika auf als das Objekt in der Erfahrung. In beiden Fällen beruht das Urteil, daß es sich um eine Illusion handelt, auf Kontrollerfahrungen des potentiell oder tatsächlich vorhandenen Objekts außerhalb der Erfahrung. Mit dieser Beobachtung wird jedoch der Beweggrund – oder zumindest einer der Beweggründe – dafür ersichtlich, weshalb der potentielle Sinn im Hintergrund im Dunkeln bleiben muß. Denn das Urteil, es handele sich um eine Illusion, kann sich nur auf Erfahrungen mit vorhandenen Objekten beziehen und nicht auf Partizipationserfahrungen mit nichtgegenständlicher Realität. Wenn man präzise formuliert, erweist sich demnach der verschleierte Sinn im

Hintergrund als ebensolcher Nonsens wie die Aussage im Vordergrund.

Der intellektuelle Fehler – auch wenn es eines ganzen Abschnitts bedurfte, um ihn aufzuspüren – ist zu offensichtlich, als daß die Aussage in einer kritischen Umgebung länger Bestand haben könnte; um deren gesellschaftliche Wirksamkeit in der Polemik zu erklären, müssen wir den Faktor der existentiellen Zustimmung einführen. Entscheidend für diese Zustimmung ist in erster Linie die allgemeine Bereitschaft unserer Gesellschaft, doktrinär zu denken (falls *denken* das richtige Wort dafür ist). Weil das Argument des Opponenten die Doktrin des Gläubigen für bare Münze nimmt, wird in einer überwiegend doktrinären Gesellschaft der intellektuelle Fehler, der das Argument eigentlich unglaubwürdig machen müßte, zur Quelle seiner Glaubwürdigkeit. Diese allgemeine Bereitschaft jedoch ist auch für andere Zivilisationen und Perioden der Menschheitsgeschichte charakteristisch. Auf der Suche nach der spezifischen Ursache für die Zustimmung müssen wir uns das spezifisch moderne Sprach- und Meinungsmilieu im Westen ansehen, das im Laufe von zwei ideologiegeprägten Jahrhunderten entstanden ist.

Das moderne westliche Milieu, von dem ich rede, ist in intellektueller und emotionaler Hinsicht ein so undurchdringlicher Dschungel, daß es unsinnig wäre, eine einzelne Ideologie als den großen Schuldigen ausmachen zu wollen. Nichtsdestoweniger lassen sich in dem verfilzten Gewucher die wichtigsten Stränge unterscheiden und aufzählen. An erster Stelle rangiert hier die von Feuerbach in seinem Werk *Das Wesen des Christentums*¹⁰ entwickelte Psychologie. Feuerbach, wie vor ihm schon Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*¹¹ beunruhigte die Tatsache, daß dogmatische Aussagen – gleich, ob theologische oder metaphysische – selbst dann in der Gesellschaft überleben, wenn ihr irreführender Charakter gründlich analysiert und der Öffentlichkeit vor Augen geführt worden war. Letzten Endes mußte es also eine Realität geben, die sie hervor-

¹⁰ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841), Stuttgart, 1994 (Anm. d. Übers.).

¹¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Frankfurt a.M., 1974 (Anm. d. Übers.).

brachte und am Leben hielt; und da für jemanden, der an Doktrinen glaubt und durch den Rationalismus gründlich verunsichert ist, diese Realität weder eine transzendente Entität noch eine erfahrene Wahrheit sein kann, müssen die Symbole eine weltimmanente Ursache haben. In der *Kritik der reinen Vernunft* hatte Kant bereits den Ausdruck *Illusion* verwandt, sich aber nicht allzu klar über die Realität geäußert, die für die Illusionen und ihr zähes Überleben verantwortlich ist. Nachdem man im 19. Jahrhundert versucht hatte, das Rätsel der fehlenden Realität durch gnostische Spekulation zu lösen, und damit gescheitert war, hatte sich die Aussichtslosigkeit der Frage gezeigt: Nach den großen „idealistischen“ Systemen war nun die Zeit für eindeutige, wenn auch etwas gereizte Antworten gekommen, und man griff auf die menschliche Natur als Ursache der Illusionen zurück. Also interpretierte Feuerbach die Symbole als Projektionen des weltimmanenten Bewußtseins des Menschen. Seitdem ist seine Projektionspsychologie eine der Säulen des Credos des Ideologen, man könnte sogar sagen, daß sie heute – bestärkt durch die Psychoanalyse von Freud und Jung – noch wirkmächtiger ist als zur Zeit Feuerbachs. Eine weitere wichtige Komponente des ideologischen Milieus ist die Religionskritik von Marx. Marx berief sich auf die Feuerbachsche Psychologie. Aber er entwickelte sie weiter, indem er das „Sein“ im Sinne von *Produktionsverhältnissen* als Ursache für die unterschiedlichen Bewußtseinsverfassungen einführte, welche illusionäre Projektionen bewirken oder verhindern. Ferner ist Comtes *philosophie positive* zu nennen, welche die Symbole der erfahrenen Wahrheit als Eigentümlichkeit eines doktrinären „theologischen Stadiums“ der Geschichte interpretierte, auf die ein ebenso doktrinäres „metaphysisches Stadium“ folgte, die beide fortan durch den Dogmatismus der „positiven Wissenschaft“ zu ersetzen seien. Und schließlich dürfen wir Freuds Schrift *Die Zukunft einer Illusion*¹² nicht vergessen, ist doch der Titel dieses Werkes eine populäre Redensart geworden, die dem Ideologen gestattet, von Illusion mit der Autorität einer so unbezweifelbaren Wissenschaft wie der Psychologie zu sprechen. Die Liste ließe sich verlängern, ist aber lang genug, um den Kern des Problems zu benennen: Was man herkömmlicher-

¹² Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion* (1927), Saarbrücken, 2009 (Anm. d. Übers.).

weise Ideologien nennt, sind Geschichtskonstruktionen, die den doktrinären Wahrheitsmodus als Entwicklungsstadium des menschlichen Bewußtseins interpretieren, das nun durch eine neues Stadium – das sowohl höchste wie letzte der Geschichte – ersetzt werden soll.

Die Aussage „Erfahrung ist eine Illusion“ operiert also mit zwei intellektuellen Tricks. Erstens verschleiert sie den „Trugschluß der deplazierten Konkretheit“, den ihre Hintergrundprämisse von der doktrinären Wahrheit übernommen hat; und zweitens verheimlicht sie die darin enthaltene Ideologie, welche die Geschichte in blockartige Segmente aufteilt, in denen jeweils nur ein Bewußtseinszustand vorherrscht. Daß der zweite Trick – genau wie der erste – durch die Doktrin, die er kritisiert, präfiguriert ist, ist zu offensichtlich, als daß man ausführlich auf diesen Punkt einzugehen braucht; ich will lediglich an die krasseste Figuration des Präfigurierten erinnern, nämlich das Ersetzen der Ära Christi durch die Ära Comtes, des Gründers der Religion der Humanität. Da der doktrinäre Gläubige dem trickreichen Kunststück existentiell zustimmt, geht er gleich zweimal in die Falle: Durch den ersten Trick fällt er seinem eigenen Trugschluß zum Opfer; durch den zweiten wird er als Relikt einer obsolet gewordenen Vergangenheit ausrangiert. Die Aussage ist in der Tat ein exzellentes Instrument der Polemik.

Die Frage, wie sich die Geschichtsproblematik für den Philosophen darstellt, ist durch die vorausgegangene Analyse weitgehend beantwortet worden. Allerdings haben wir die Problematik so beschrieben, wie sie auf der Ebene der doktrinären Existenz in Erscheinung tritt und nicht, wie sie dem Doktrinär erscheint. Für die Menschen, die darin leben, ist das Subfeld eine geschlossene Welt; jenseits davon gibt es nichts – oder zumindest nichts, das sie zur Kenntnis nehmen möchten, falls das Unbehagen sie beschleicht, womöglich sei da doch etwas. Im Gegenteil, während unsere Analyse ihre Welt beschrieb, hat sie sich nicht darin bewegt, sondern sie als das Subfeld des größeren Realitätshorizontes des Philosophen beschrieben. Damit ist der Punkt in den Blick gekommen, um den ein philosophisches Geschichtsverständnis sich dreht: Aus dem Subfeld ist die erfahrene Wahrheit ausgeschlossen, für das größere Feld hingegen ist kennzeichnend, daß es sie einschließt. Welche Konsequenzen

diese Strukturdifferenz für eine umfassende Sicht der Geschichte hat, soll nun entfaltet werden.

Doktrinäre Existenz beeinflusst die Tätigkeiten des Geistes. Da der defizitäre Existenzmodus Teil des allgemeinen Feldes der Geschichte ist, sind die pathologischen Deformationen, die für das Subfeld kennzeichnend sind, historische Kräfte. Zwei dieser großen Deformationen sind in unserer Analyse erkennbar geworden:

1.) Die erfahrene Wahrheit kann aus dem Horizont der Realität verbannt werden, nicht aber aus der Realität selbst. Wird sie aus dem Bereich des intellektuellen Diskurses ausgeschlossen, macht sich ihre Anwesenheit in der Realität als Störung geistiger Vorgänge bemerkbar. Um den Anschein der Vernunft zu wahren, muß der Doktrinär, wie wir gesehen haben, zu irrationalen Mitteln greifen: Er verschweigt die Prämissen; er weigert sich, sie zur Diskussion zu stellen oder denkt sich Verschleierungstaktiken aus; und er arbeitet mit Trugschlüssen. Er bewegt sich nicht mehr im Bereich der Vernunft, sondern ist in die Unterwelt der Meinung – technisch gesprochen, der *doxa* bei Platon – hinabgestiegen. Für geistige Vorgänge innerhalb des Subfeldes ist also der doxische Denkmodus charakteristisch und nicht der vernünftige.

2.) Ein kritisches Studium der Geschichte, das auf empirischem Wissen über die Phänomene basiert, ist unmöglich, wenn einer ganzen Klasse von Phänomenen die Anerkennung verweigert wird. Da der Anschein empirischen Wissens und kritischer Wissenschaft ebenso gewahrt werden muß wie der Anschein der Vernunft, hat man ein umfangreiches Repertoire an Kunstgriffen entwickelt, die den Defekt kaschieren sollen. Ich bezeichne derartige Kunstgriffe als doxische Methodologie und den daraus resultierenden Typ doktrinärer Wissenschaft als doxischen Empirismus. Das Problem ergibt sich aus den Geschichtskonstruktionen, auf die unsere Analyse angezielte: Sie beziehen ihre Stärke nicht aus ihrer Opposition gegen Glauben und Philosophie, sondern gegen späte doktrinäre Formen der Theologie und Metaphysik und bleiben ihrerseits genau auf der Ebene der Doktrin, gegen deren spezifische Phänomene sie opponieren. Der überzeugende Trick, Geschichte in aufsteigende Bewußtseinsphasen oder Bewußtseinsverfassungen zu zerteilen und das Bewußtsein des Zerteilers an die Spitze der Leiter zu plazieren, läßt

sich nur unter der Annahme ausführen, daß das Bewußtsein des Menschen ausschließlich weltimmanent ist. Die Tatsache, daß der Mensch imstande ist, *den Punkt [zu erkennen], wo sich Zeitloses schneidet mit Zeit*¹³, muß ebenso ignoriert werden wie die Symboliken, die dieses Erkennen zum Ausdruck bringen. Ferner muß das Feld der historischen Realität als Feld der Doktrin identifiziert und definiert werden; und weil die großen Partizipationsereignisse nicht aus der Realität verschwinden, müssen sie so eingeebnet und zerkleinert werden, bis nur noch der Schutt der Doktrin übrig ist. Insbesondere Platon mußte die absonderlichsten Verunstaltungen über sich ergehen lassen, damit er in die jeweiligen doktrinären Moden paßte. In den letzten hundert Jahren wurden seine *disiecta membra* dazu benutzt, ihn als Sozialisten, Utopisten, Faschisten und autoritären Denker erscheinen zu lassen. Die Verstümmelung, die die Ideologen der Geschichte angedeihen lassen, braucht zu ihrer Legitimierung Tarnvorrichtungen, die unter dem Namen Methode firmieren – gleichviel ob es sich um die psychologische oder materialistische, die szientistische oder historistische, die positivistische oder behavioristische, die wertfreie oder rigoristische Variante handelt. Als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die doxischen Geschichtskonstruktionen so zahlreich geworden waren, daß man auf ihre Unvereinbarkeit aufmerksam wurde, wurde die doktrinäre Konstruktion sogar zum methodischen Prinzip erhoben: „Geschichte“ hatte eine konstruktive Materialauswahl in Übereinstimmung mit einer privaten Sichtweise oder dem Standpunkt von jemandem zu sein. Man nannte derartige Standpunkte „Werte“. Die unter diesem Aspekt gesammelten Materialien hingegen erhielten die Bezeichnung „wertfreie Wissenschaft“. Die Standpunkte oder Werte selbst sollten von jeder kritischen Überprüfung ausgenommen sein; und das Postulat der Unverbindlichkeit wurde dadurch untermauert, daß man sich strikt weigerte, die Existenz von Kriterien anzuerkennen. Einer der grotesksten Züge eines grotesken Zeitalters ist die Geschwindigkeit, mit der die Standpunkte vom Fließband des Bewußtseins rollen. Tatsächlich ist im 20. Jahrhundert die öffentliche Szene so mit Meinungen überschwemmt worden, daß die offene Gesellschaft – die

¹³ T.S. Eliot, *Vier Quartette: The Dry Salvages*, V., übers. v. Nora Wydenbruck, Wien: Amandus Verlag, S. 47 (Anm. d. Übers.).

Poppers, nicht die Bergsons – erfunden werden mußte, um öffentliche Kollisionen privater Meinungen zu verhindern. Leider ist aber dieses Mittel, das – wenn schon nicht den Seelenfrieden – den Meinungsfrieden garantieren soll, nicht narrensicher. Denn von Zeit zu Zeit taucht womöglich ein Standpunkthaber auf, der sich selber für voll nimmt und alle anderen vor die Alternative stellt, ihm entweder in sein intellektuelles Gefängnis zu folgen oder in ein Konzentrationslager zu wandern.

Es werden eherne Gesetzmäßigkeiten der segmentierten Geschichte konstruiert, um bei den Zeitgenossen den von dem doxischen Denker erwünschten verängstigten Bewußtseinszustand herzustellen. Ein ehernes Gesetz aufstellen – das ist der Traum jedes Terroristen. Geschichte besteht [aber] nicht aus Phasen, die von Bewußtseinszuständen regiert werden, weil es so etwas wie ein weltimmanentes Bewußtsein, das auf Geheiß eines Doktrinärs artig diese oder jene Art Projektion absondern würde, nicht gibt. Denn Geschichte ist der *großgeschriebene Mensch* und nicht der *großgeschriebene Doktrinär*. Und wie das Bewußtsein des Menschen die Realität der Spannung zum göttlichen Grund seiner Existenz ist, ist Geschichte das Ringen zwischen der Existenz in Wahrheit und den defizitären Existenzweisen. Einen repräsentativen Ausschnitt dieses Kampfes haben wir in der Analyse des *Gesprächs* beleuchtet. Da ist das Ödland der Argumentation; dieses Ödland setzt eine erfahrene Wahrheit voraus, welche die Symbole zeugte, die nun zerbrochen sind; und in einem geistigen Ausbruch kommt es zur Auflehnung gegen eine Existenz in Unwahrheit. Der Ausschnitt ist insofern repräsentativ, als wir in der Geschichte kein anderes empirisches Muster kennen: Es gibt kein Ödland der Doktrin der Buchstabengläubigkeit und Skepsis, das nicht erkennbar aus einer erfahrenen Wahrheit entstanden wäre, und auch keine geistigen Ausbrüche auf einem Feld, auf dem es vorher keine Wahrheit und keinen Verfall der Wahrheit gegeben hätte. Der Kampf in der Zeit kennt kein Jenseits in der Zeit; oder – um denselben Gedanken in einer älteren Sprache auszudrücken – die *civitas Dei* und die *civitas terrena* vermischen sich in der Geschichte, und zwar seit es Geschichte gibt, seit Anbeginn der Menschheit und bis an ihr Ende. Deswegen ist die Geschichte der Menschheit eine offene Gesellschaft – die Bergsons, nicht die Poppers – in der Spannung zwischen Wahrheit und Unwahrheit. Das

persönliche, gesellschaftliche und historische Gleichgewicht dieser Spannung kann sich allerdings von dem einen zum anderen Pol verlagern; und zweifellos können die Gleichgewichtsverschiebungen zur Charakterisierung von Geschichtsperioden herangezogen werden. Unsere Gegenwart zum Beispiel ist als eine Zeit zu charakterisieren, in der die defizitäre Existenz und deren symbolischer Ausdruck sozial dominant sind. Doch auch wenn in der Gesellschaft ein Pol dominiert, ist damit der andere nicht außer Kraft gesetzt, ebenso wenig wie die Spannung, die zwischen beiden herrscht. Von Perioden zu sprechen, für die – unter Ausschließung des anderen – nur ein Pol charakteristisch ist, würde besagen, daß es Perioden in der Geschichte der Menschheit gäbe, deren Kennzeichen die Nichtexistenz des Menschen wäre. Zuweilen ist man allerdings versucht, sich dieser Vorstellung anzuschließen.

Die doktrinäre Segmentierung der Geschichte gipfelt in der Formel: „Wir leben in einem nachchristlichen Zeitalter“. Nun hat jeder Stil, selbst der doktrinäre, Momente der Vollkommenheit – und so kann der Philosoph seine Bewunderung für den gelungenen Zaubertrick nicht verhehlen, der aus dem „nach Christus“ der Christen das „nachchristlich“ der Ideologen gemacht hat. Dank der existentiellen Zustimmung hat die Formel in unserer Gesellschaft große Akzeptanz gefunden. Denker, deren Niveau ansonsten über dem der gewöhnlichen Intellektuellen rangiert, verkünden sie mit ernster, gleichwohl sorgenvoller Miene; und selbst Theologen, die es besser wissen müßten, knicken unter dem ständigen Druck ein und sind willens, ihr Dogma zu entmythologisieren, auf die bezauberndsten Wunder zu verzichten und die Jungfrauengeburt zu leugnen; mürrisch räumen sie ein, Gott sei tot. Dieses Verhalten ist bedauerlich; denn eine Wahrheit, deren Symbole undurchsichtig und fragwürdig geworden sind, läßt sich nicht durch dogmatische Konzessionen an den Zeitgeist retten, sondern nur durch eine Rückkehr zur Realität der Erfahrung, dem Ursprung der Symbole. Die Rückkehr bringt ihre eigene Exegese hervor – wie zum Beispiel in dieser Vorlesung –, und die Sprache dieser Exegese läßt die älteren Symbole wieder transparent werden.

Die soziale Wirksamkeit der Formel läßt auf weit verbreitete Konfusion und Hilflosigkeit schließen; deshalb möchte ich ihre verschie-

denen Bedeutungsebenen erläutern. Die Symbolik gehört zur Selbstinterpretation einer revolutionären Bewegung des defizitären Existenzmodus. Mit einem Teil ragt ihre Bedeutung wie die Spitze eines Eisbergs in die Realität des historischen Prozesses hinein, und als erstes möchte ich diese realistische Bedeutungsschicht heraus-schälen. Der größere Teil der Bedeutung ist in die Traumwelt der doktrinären Existenz abgesunken, die sich von der Realität der existentiellen Spannung abgekoppelt hat. In einem zweiten Schritt werde ich mich dann mit diesem großen Block der abgesunkenen Bedeutung beschäftigen. Da „nachchristlich“ von „nach Christus“ abgeleitet ist, werde ich mich – drittens – damit beschäftigen, welche Implikationen die Symbolik für das christliche „nach“ hat.

Sofern die Formel vom „nachchristlichen Zeitalter“ Ausdruck eines epochalen revolutionären Bewußtseins ist, können wir ihr einen Sinn abgewinnen. Die Revolte des 18. Jahrhunderts, die im Namen von Wissenschaft und Vernunft gegen das Schreckgespenst der doktrinären Theologie und Metaphysik in Szene gesetzt wurde, war zweifellos „epochal“, und mit ihrer Stoßkraft, die bis auf den heutigen Tag zu spüren ist, markiert sie definitiv ein „Zeitalter“ der Geschichte. Daß die soziale Vorherrschaft ihrer Doktrin die Durchführung der Revolte ermöglicht habe, mag die Konformisten von heute mit dem wohligen Schauer erfüllen, sie selbst seien diejenigen, die Epoche gemacht hätten, während es in Wirklichkeit das 18. Jahrhundert war. In Anbetracht der Tatsache, daß der Aufstand gegen das doktrinäre Christentum in unserer Gesellschaft außerordentlich erfolgreich gewesen ist, gibt es handfeste Gründe, unser Zeitalter „nachchristlich“ zu nennen. Sobald aber die realistische Bedeutung der Formel zum Vorschein kommt, werden ihre Grenzen in Bezug auf den Sinn und das Zeitalter, das sie bezeichnet, sichtbar. Was den Sinn angeht, dürfen wir nicht vergessen, daß die Revolte auf dem Subfeld defizitärer Existenz stattfand; ihr Zorn richtete sich gegen eine christliche Lehre, die ihre Transparenz eingebüßt hatte, nicht gegen den christlichen Glauben. Das Zeitalter der ideologischen Revolte mit der Auszeichnung „nachchristlich“ zu schmücken, würde daher der Revolte einen Tiefgang attestieren, den sie nicht hat – es wäre zuviel der Ehre. Und dieser fehlende Tiefgang ist es, der dem Zeitalter Grenzen setzt. Denn die Revolte gegen Theologie und Metaphysik hat die existentielle Spannung, die den alten Symbolen abhanden gekommen

war, nicht wiederhergestellt, sondern die erfahrene Wahrheit als solche aufgegeben – was unvermeidlich zur Folge hatte, daß sie zu einer neuen Doktrin des weltimmanenten Bewußtseins verflachte. Der Wirklichkeitsverlust wurde nicht rückgängig gemacht, sondern durch die Entwicklung ideologischer Doktrinen nur weiter verschärft. Diese haben nun ihrerseits ihre Transparenz und Glaubwürdigkeit verloren. Anscheinend mußte die Revolte aber ausgelebt werden, um die Problematik „Wahrheit *versus* Doktrin“ in aller Schärfe bewußt werden lassen: Im 20. Jahrhundert sind zumindest Ansätze einer wahrhaft radikalen Revolte gegen alle Arten von Doktrinen, auch der ideologischen, erkennbar. Ich habe in dieser Vorlesung an früherer Stelle bereits darauf hingewiesen. Was die Ideologen zum „nachchristlichen Zeitalter“ stilisieren, scheint immer mehr der Vergangenheit anzugehören, und diejenigen von uns, die es vorziehen, in der Gegenwart zu leben, werden ihr Zeitalter lieber als ein nachdoktrinäres charakterisieren.

Realistisch gesehen ist das „nachchristliche Zeitalter“ eine antidoktrinäre Revolte, die in einen neuen Dogmatismus entgleist ist, weil es ihr nicht gelungen ist, die Realität der existentiellen Spannung wiederherzustellen. Für den Anhänger einer ideologischen Sekte entspräche unsere Interpretation jedoch nicht der Bedeutung, die er seinem Symbol gibt. Er wäre empört bei dem Gedanken, daß sein spezielles „nach“ einmal Vergangenheit sein und ein neues „nach“ in die Gegenwart aufrücken könnte. Denn er möchte, daß das Symbol „nach“ die Etablierung eines endgültigen Gesellschaftszustandes auf der Erde bezeichnet. Ja, er würde sich über unseren Vorwurf mokieren, daß es ihm nicht gelungen sei, die erfahrene Wahrheit wiederzugewinnen, denn er würde mit Recht geltend machen, daß er sich mit derartigem Nonsense nie abgegeben habe, schließlich sei „Erfahrung eine Illusion“. Und er werde seinen Einspruch gegen Theologie und Metaphysik weiter aufrechterhalten, nicht, weil Doktrin ein Sekundärmodus der Wahrheit sei, sondern weil Theologie und Metaphysik falsche Konzeptionen der Welt darstellten, welche die Realität, die ihn als einzige interessiere, lange genug verstellt hätten. Dieser energische Protest lässt sich nicht einfach beiseite fegen. Wie es aussieht, hat der Standpunkt des Ideologen eine Grundlage in der Realität. Wir müssen feststellen, wie diese

Realität beschaffen ist und wie daraus die traumartigen Geschichtskonstruktionen werden.

Der Ideologe beruft sich auf die Realität, doch nicht auf die der erfahrenen Wahrheit, sondern auf die der Welt, und zwar aus gutem Grund. Denn die ideologische Revolte gegen den älteren Doktrintypus bezieht ihre Stärke weitgehend aus der gleichzeitigen Erfahrung, daß man sich mit Hilfe von Wissenschaft und Vernunft der Natur bemächtigen kann. Die Ideologie ist die Tischgenossin der modernen Wissenschaft und nimmt sowohl für ihr Pathos wie auch für ihre Aggressivität die Konflikte der Wissenschaftler mit Kirche und Staat in Anspruch. Im 16. Jahrhundert – und in einigen Regionen der westlichen Zivilisation weit bis ins 20. Jahrhundert hinein – war das Naturverständnis noch überschattet vom christlichen *contemptus mundi*. Es waren vor allem die Literalisten, welche die Erforschung der Welt behinderten, weil sie hinsichtlich der Struktur der Welt die christliche Lehre für eine unfehlbare Quelle der Information hielten. Zwangsläufig hatten die Erforscher der bis dato vernachlässigten Realität unter den Verfolgungen der buchstabengläubigen Doktrinäre zu leiden. Andererseits haben diese Fakten nichts Traumartiges: Wissenschaft, Technologie, Industrie und die Erinnerungen an den Kampf bilden die solide Grundlage, auf der der Ideologe seine Stellung beziehen kann. Der Terrorismus der ideologischen Gruppierungen und Regime ist allerdings auch real. Und der Anspruch der Ideologien „Wissenschaften“ zu sein, sowie die Entwicklung von doxischen Methodologien lassen keinen Zweifel daran, daß zwischen diesem Alptraum und der rationalen Wissenschaft ein Zusammenhang besteht. Es muß einen Faktor geben, der, wenn er hinzutritt, die Realität der Herrschaft über die Natur und ihre rationale Anwendung in der Ökonomie des menschlichen Daseins umschlagen läßt in den Traum des Terroristen von der Herrschaft über Mensch, Gesellschaft und Geschichte. Und es besteht kaum ein Zweifel daran, welcher Faktor dies ist: die *libido dominandi*, die freigesetzt wird, wenn die Realität aus den Symbolen der erfahrenen Wahrheit schwindet. In dem Maße, in dem sich die Wissenschafts- und Herrschaftsrealität durchsetzte, ging die Realität der existentiellen Spannung verloren. Und aus dieser Kombination von Gewinn und Verlust – mit der *libido dominandi* als Katalysator – konnte der neue Traum entstehen. Die Technik für die Herstellung von Traumsymbolen ist wohlbe-

kannt. Ohne ihre schöpferische Realität wird die leere Hülse der Doktrin von der *libido dominandi* in ihr ideologisches Äquivalent transformiert. Der *contemptus mundi* wird zur *exaltatio mundi*; die Stadt Gottes zur Stadt des Menschen; das apokalyptische zum ideologischen „Tausendjährigen Reich“; die eschatologische Metastase durch göttliches Handeln zur weltimmanenten Metastase durch menschliches Handeln, etc. Im Zentrum, aus dem die einzelnen Symbole ihre Bedeutung erhalten, steht nun die Transformation der menschlichen Macht über die Natur in die menschliche Macht über die Erlösung. Es war Nietzsche, der das Symbol der Selbsterlösung entwickelte – Ausdruck für das alchemische *opus* des sich nach seinem eigenen Bilde selbst erschaffenden Menschen. In diesem Traum von der Selbsterlösung spielt der Mensch die Rolle Gottes und erlöst sich aus eigener Gnade selbst.

Sich selbst erlösen heißt aber, sich selbst unsterblich machen. Da der Traum von der Partizipation an einem „nachchristlichen Zeitalter“ dem Ideologiegläubigen eine Unsterblichkeit zusichert, deren Bild zerbrochen und unglaubwürdig geworden ist, kann er weder die realistische Bedeutung seiner eigenen Redewendung noch die rationale Argumentation im allgemeinen akzeptieren. Sein Problem zeigt sich, sobald wir die Alternativen zur Aufrechterhaltung seines Traumes benennen. Um Vernunft anzunehmen, müßte er die erfahrene Wahrheit akzeptieren – freilich läßt sich die atrophierte Realität der existentiellen Spannung nur schwer wiederbeleben. Würde das Gefängnis seines Traumes jedoch auf andere Weise aufgebrochen als durch die Rückkehr zur Realität, bliebe ihm nur die Aussicht auf die Trostlosigkeit einer Existenz in weltimmanenter Zeit, wo *ad infinitum* alles das „Nachherige-alles-Vorherigen“ ist. Die zweite Alternative würde Fluten der Angst auslösen, und die Furcht vor diesen Fluten hält die Tore des Gefängnisses verschlossen. Wenn wir uns manchmal fragen, weshalb der Ideologe sich gegen rationale Argumente wehrt, sollten wir daran denken, daß er starr vor Angst ist. Die Alternative zum Leben im Paradies seines Traumes ist der Tod in der Hölle seiner Banalität. Seine selbstgemachte Unsterblichkeit steht auf dem Spiel, und um sie zu schützen, muß er an seiner Zeitvorstellung festhalten. Denn die Zeit, in die der Ideologe seine Konstruktion stellt, ist nicht die Zeit der Existenz in Spannung zur Ewigkeit, sondern ein Symbol, mit dessen Hilfe er das Zeitlose mit der

Zeit seiner Existenz identisch zu machen sucht. Wiewohl die Realität der Spannung zwischen Zeitlosem und Zeit verloren gegangen ist, wird so durch die gewaltsame Vereinigung der beiden Pole in der Traumhandlung die Form der Spannung beibehalten. Deshalb können wir das „nachchristliche Zeitalter“ des Ideologen als ein Symbol charakterisieren, das von seinem libidinösen Traum von der Selbsterlösung erzeugt wird.

Auch der Philosoph hat seine Not mit dem „nach“. Denn Partizipation an der nichtgegenständlichen Realität des Grundes ist Partizipation am Zeitlosen. Das Bewußtsein vom Grund ist der Bereich der Realität, wo das Zeitlose in die Zeit hineinreicht. Wozu gehört dann die existentielle Spannung? Zu der Zeit mit ihrem „nach“ oder zum Zeitlosen, wo es vermutlich kein „nach“ gibt? Es gibt zwei Stellen in den *Vier Quartetten*, wo T. S. Eliot die Erfahrung von einer Realität zwischen den beiden Polen meisterhaft symbolisiert: „Geschichte ist ein Gewebe aus zeitlosen Momenten“¹⁴; und „der Punkt ... wo sich Zeitloses schneidet mit Zeit“¹⁵. Um derselben Realitätserfahrung Ausdruck zu geben, hat Platon das Symbol des *metaxy*, des Zwischenreichs, entwickelt, als einer Realität, die sowohl an der Zeit wie an der Ewigkeit partizipiert und deshalb weder ganz der einen noch der anderen angehört. Es scheint eine fließende Existenz zu geben, die nicht Existenz in der Zeit ist. Da die moderne Philosophie kein Vokabular zur Beschreibung des *metaxy* entwickelt hat, verwende ich den Terminus *Präsenz* zur Bezeichnung dieses Schnittpunktes in der Existenz des Menschen und den Terminus *fließende Präsenz* zur Bezeichnung der Dimension der Existenz, die Zeit ist und nicht Zeit ist. Dann stellt sich die Frage, welchen Sinn das Symbol „nach“ hat, wenn Geschichte fließende Präsenz ist, und umgekehrt, welchen Sinn das Symbol „Präsenz“ hat, wenn die Präsenz der Schnittstelle ein zeitartiges Fließen ist.

Die Frage hat die christlichen Denker sehr beschäftigt. Denn wenn aus der Wahrheit von Erlösung und Unsterblichkeit durch den Glauben an Christus eine Doktrin wird, verdammt diese wahrscheinlich all die Menschen in die Hölle, denen beschieden war, vor Christus zu

¹⁴ T.S. Eliot, *Vier Quartette*. *Little Gidding*, a.a.O., S. 60.

¹⁵ A.a.O., *The Dry Salvages*, S. 47.

leben. Abgesehen von der Unbarmherzigkeit dieser Maßnahme ist ein Philosoph nicht eben erfreut über diese Doktrin, weil er weiß, daß die Spannung des Glaubens auf Gott hin kein Vorrecht der Christen ist, sondern eine Eigenschaft der menschlichen Natur. Dem Hl. Augustinus zum Beispiel war sehr wohl bewußt, daß die Struktur der Geschichte dieselbe ist wie die der eigenen Existenz; und umgekehrt zögerte er nicht, historische Symbole zu verwenden, um die Wirklichkeit der eigenen Spannung auszudrücken. In den *Enarrationes in Psalmos* 64, 2 sind es die historischen Symbole „Exodus“ und „Babylon“, in denen er die Bewegungen der Seele zum Ausdruck bringt, wenn die Liebe sie zu Gott zieht:

Incipit exire qui incipit amare.
 Exeunt enim multi latenter,
 et exeuntium pedes sunt cordis affectus:
 exeunt autem de Babylonia.

Es beginnt einer fortzugehen, wenn er zu lieben beginnt.
 Viele, die fortgehen, wissen es nicht,
 denn die Füße derer, die fortgehen, sind Bewegungen des Herzens:
 und doch verlassen sie Babylon.

In der Erzählung von den zwei Städten, die seit Anbeginn der Menschheit und bis zu deren Ende miteinander verflochten sind, versteht er Geschichte als Erzählung vom großgeschriebenen¹⁶ Exodus des Menschen. Doch wie paßt der „historische Christus“, mit einem festen Datum in der Geschichte, in dieses philosophische Konzept? Der Hl. Tomas hat diese Frage gestellt und sie kritisch zugespißt. Er fragt, „ob Christus das Haupt aller Menschen sei“ (ST III, 8,2) und antwortet unmißverständlich, Christus sei tatsächlich das Haupt aller Menschen, und folglich bestehe der mystische Leib der Kirche aus allen Menschen, die seit Anbeginn der Welt existiert hätten und bis zum Ende der Welt existieren würden. Philosophisch impliziert die Aussage, daß Christus der „historische Christus“ mit einem „vor“ und „nach“ in der Zeit ist und zugleich die im Fluß der Zeit allgegenwärtige göttliche Zeitlosigkeit ohne „vor“ und „nach“. Im Lichte dieser Implikationen wäre die Symbolik der Inkarnation dann Ausdruck der mit einem Datum versehenen Erfahrung, daß Gott in den Menschen hineinreicht und sich ihm als die Präsenz

¹⁶ Siehe Anm. 9 (d. Übers.).

offenbart, die vom Anbeginn der Welt und bis an ihr Ende fließend gegenwärtig ist. Geschichte ist der großgeschriebene Christus. Zwischen dieser Formulierung und dem großgeschriebenen Menschen bei Platon besteht kein Widerspruch. Gewiß, es handelt sich um zwei unterschiedliche Symboliken, weil die erste aus einer pneumatischen Erfahrung im Kontext der jüdisch-christlichen Offenbarung und die zweite aus einer noetischen Erfahrung im Kontext der hellenischen Philosophie hervorging; doch sie unterscheiden sich nicht hinsichtlich der Struktur der symbolisierten Realität. Zur Bestätigung, daß es sich um dieselbe Struktur handelt, die in verschiedenen Symboliken zum Ausdruck kommt, möchte ich die wichtigste Passage der Definition [des Konzils] von Chalcedon (451 n. Chr.) zitieren, in der es um die Einheit der zwei Naturen in der einen Person Christi geht: „Unser Herr Jesus Christus ist (...) wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch (...) in zwei Naturen (...) zu erkennen, in keiner Weise unter Aufhebung des Unterschieds der Naturen aufgrund der Einigung, sondern vielmehr unter Wahrung der Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen und im Zusammenkommen zu einer Person und einer Hypostase.“ Es geht bei diesem kühnen Versuch der Kirchenväter, die Wirklichkeit des Zwei-in-Einem der Partizipation Gottes am Menschen auszudrücken, ohne das Getrenntsein beider aufzuheben oder das Eine zu spalten, um dieselbe Struktur der intermediären Realität – des *metaxy* –, die dem Philosophen begegnet, wenn er das Bewußtsein des Menschen von seiner Partizipation am göttlichen Grund seiner Existenz analysiert. Die Realität des Mediators und die intermediäre Realität des Bewußtseins haben dieselbe Struktur.

Im intellektuellen Klima unserer Zeit kann eine Analyse äquivalenter Symbole zu Mißverständnissen führen. Ich rate deshalb zur Vorsicht: Der Philosoph kann dazu beitragen, die Offenbarung intelligibel zu machen, mehr aber auch nicht. Bewußtseinsphilosophie ist kein Ersatz für Offenbarung. Denn der Philosoph ist ein Mensch, der die Wahrheit sucht; er ist nicht Gott, der die Wahrheit offenbart. Die Warnung ist nötig, weil Hegel durch die Schaffung eines Systems der dialektischen Spekulation Philosophie und Offenbarung miteinander zu kombinieren suchte. Er bildete sich ein, daß eine mit Christus einsetzende Offenbarung Gottes ihre Erfüllung durch das in seinem System zu sich selbst gekommene Bewußtsein gefunden habe. Und dem entsprechend bildete er sich ein, daß der Gott, der in

und seiner Varianten beschreiben, bevor wir anhand des *Gesprächs* bestimmte Fragen analysieren können, die im Zusammenhang mit dem Problem der Unsterblichkeit auftreten.

Der Komplex ist keine zufällige Ansammlung von Symbolen, sondern deckt eine Struktur auf, in der die einzelnen Symbole einen bestimmten Platz haben. In dem *Gespräch* gibt es zumindest Hinweise auf typische Gruppierungen : (1) Im Zentrum steht eine Gruppe, die aus den Symbolen „Leben“, „Tod“, „Sterblichkeit“ und „Unsterblichkeit“ besteht; (2) eine andere Gruppe wird aus Symbolen gebildet, die sich auf Entitäten beziehen, die etwas mit dem Geschick von Leben und Tod zu tun haben, z. B. der Mensch, seine Seele bzw. ein Teil seiner Seele, und die Götter bzw. Gott; (3) in einer weiteren Gruppe geht es um die kosmische und soziale Ordnung, um Gerechtigkeit und Gericht; (4) ferner haben wir auf eine Gruppe aufmerksam gemacht, die auch in der griechischen Philosophie, im Christentum und in der Gnosis vorkommt, d.h. die Gruppe, in der das Leben als Gefängnis, Krankheit, Dunkelheit und Exil und der Tod als Befreiung aus dem Gefängnis, Genesung von Krankheit, als in der Dunkelheit leuchtendes Licht und als Heimkehr bezeichnet werden; (5) und schließlich gibt es eine Gruppe, in der die Topographie der Ober- und Unterwelten und die Geschicke ihrer Bewohner bildhaft beschrieben werden.

Die historischen Varianten des Symbolkomplexes aktualisieren und gewichten die einzelnen Gruppen nicht alle auf dieselbe Weise. Der Akzent kann – wie in der klassischen Ethik – darauf liegen, welche Konsequenzen die Unsterblichkeit für die Ordnung der irdischen Existenz hat. Die Existenzspannung kann reißen, so daß die Ungerechtigkeit der Gesellschaftsordnung im gegenwärtigen *aion* irreparabel erscheint und eine gerechte Ordnung nur zu erwarten ist, wenn die Welt – wie in der Apokalypse – durch göttliche Intervention verwandelt wird; oder sie kann – wie in den ideologischen Spekulationen zu Politik und Geschichte – durch den libidinösen Versuch deformiert werden, das Zeitlose in die Zeit hineinzuziehen und mit ihr identisch zu machen. Der Kosmos kann als dämonisches Gefängnis angesehen werden wie in der Gnosis –, so daß sich der Zweck menschlichen Handelns darauf reduzieren wird, diesem Gefängnis zu entkommen. Die Erwartung der Unsterblichkeit kann sich – wie in

Ägypten – in tröstliche Höhen erheben oder – wie in Hellas – auf die Schattenexistenz des Hades zusammenschrumpfen oder sich ekstatisch erweitern zur christlichen Verherrlichung. Das Drama von Sündenfall und Erlösung kann – wie in den gnostischen Systemen – die Form eines kosmologischen Mythos oder – wie in der Marxschen Spekulation – die Form eines historischen Mythos annehmen. Die Vorstellungen vom Leben nach dem Tod können reich bebildert sein wie in der apokalyptischen und gnostischen Symbolik; und diese mythische Bilderwelt kann dann – wie in unserer Zeit – unter dem Druck von Aufklärung und Entmythologisierung wieder verschwinden und durch hedonistische Bilder von vollkommenen Reichen durch Fortschritt und revolutionäres Handeln ersetzt werden. Ganz gleich, wo die Akzente gesetzt werden und wie ausgewogen oder unausgewogen die Symbolgruppen sind, das Muster des Komplexes bleibt stets erkennbar.

Die Beziehungen zwischen dem Symbolkomplex und seinen Varianten sowie die der Varianten untereinander sind Probleme innerhalb der Logik der Erfahrung und Symbolisierung, die zu kompliziert sind, um an dieser Stelle darauf einzugehen. Hier muß die Feststellung genügen, daß es sich bei den Varianten des Symbolkomplexes nicht um Individuen einer Spezies handelt, sondern um historische Varianten im technischen Sinn: Sie weisen ein gemeinsames Muster auf, weil sie alle die existentielle Spannung zwischen Zeit und Zeitlosem ausdrücken; und Varianten des Musters sind sie, weil sie Modalitäten der Spannung zum Ausdruck bringen. Die fließende Präsenz mit ihren wechselnden Erfahrungsmodalitäten ist die gemeinsame Quelle der einzelnen Varianten wie ihrer Sequenz. Die Varianten sind demnach Untereinheiten der Bedeutung innerhalb der Einheit der Sequenz, welche ihre Bedeutung aus dem einen zeugenden Fließen der Präsenz erhält. Die Tatsache, daß die Sequenz der Varianten eine Bedeutungseinheit darstellt, ermöglicht uns, innerhalb der Sequenz vor- und zurück zu gehen, um die Varianten sich gegenseitig erhellen zu lassen. Denn sind sie erst einmal aus der fließenden Wahrheit, die „Präsenz“ hat, aufgetaucht, sind die Varianten, trotz aller zeitlichen Entfernung, nie tote, bedeutungslose Vergangenheit. Sie bleiben Phasen im historischen Prozeß der lebendigen Wahrheit, von dem weder der Anfang noch das Ende bekannt sind. Und aufgrund dieses Charakters ergänzt die Wahrheit jeder einzelnen Vari-

ante die Wahrheit der anderen. Eine spätere Variante hat womöglich einen Aspekt der erfahrenen Wahrheit ausdifferenziert, der in einer früheren nur unzureichend artikuliert war; die kompakte frühere Variante hingegen bringt vielleicht Aspekte der Wahrheit zum Ausdruck, deren Stellenwert unter dem Druck eines neu ausdifferenzierten und deshalb in der späteren Variante stärker akzentuierten Problems sich verschoben hat oder völlig verlorengegangen. Wenn die Untersuchung sich von einer Variante zu anderen bewegt, tritt zudem die Bedeutung der Sequenz als ganzer stärker hervor. Doch hier ist Vorsicht geboten, denn „*die Bedeutung als ganze*“ ist nicht der angemessene Ausdruck für eine Perspektive der Wahrheit, die zwangsläufig von einem Standpunkt innerhalb der aufsteigenden Wahrheit aus gewonnen wird.

In meinen abschließenden Überlegungen werde ich das *Gespräch* dazu benutzen, einige Probleme bezüglich der Unsterblichkeit zu klären, die im Dunkeln bleiben, wenn wir uns zu stark auf spätere Varianten konzentrieren. Zuerst werde ich auf die Problematik der Entfremdung eingehen, die den Hintergrund für die Unsterblichkeitsproblematik liefert, und in einem zweiten Schritt dann auf die sich auf Erfahrungen beziehenden Motive für das Symbol „Unsterblichkeit“.

Ich verwende den Terminus *Entfremdung* zur Bezeichnung einer gewissen Stimmung der Existenz. Immer wenn diese Stimmung mit aller Schärfe ins Bewußtsein tritt, bringt sie eine charakteristische Gruppe von Symbolen hervor. Im *Gespräch* sind wir ihr in Gestalt von Symbolen begegnet, die vom Leben als Gefängnis und dergleichen sprechen. Dieselbe Gruppe taucht in der vorsokratischen Philosophie und bei Platon auf, und im gnostischen Milieu entfaltet sie sich so üppig, daß die Autoritäten auf diesem Gebiet sie geradezu als Erkennungsmerkmal des Gnostizismus ansehen. Im philosophischen Diskurs taucht meines Wissens der Terminus *Entfremdung* [*allogenes*] vor Plotin nicht auf. Im neuplatonischen Kontext bezeichnet er eine so große Gottferne, daß Gott ein „Fremder“ für die Welt und den Menschen ist. Diese Bedeutung ist der Rede vom „fremden“ oder „verborgenen Gott“ bzw. vom „fremden Leben“ eng verwandt, der wir in mandäischen und anderen gnostischen Schriften begegnen. In seiner modernen Verwendung – besonders seit Hegel und Marx –

bezeichnet der Terminus dann einen Zustand der Existenz, der dazu tendiert, diese Gruppe von Symbolen hervorzubringen – ein Bedeutungswandel, der die neue kritische Haltung der Existenzanalyse zeigt. Ich werde dem modernen Gebrauch dieses Terminus folgen, werde ihn aber philosophisch dahingehend präzisieren, daß er eine Stimmung bezeichnet, die in der Struktur der Existenz als solcher verwurzelt ist. Dadurch wird es möglich, zwischen den vielen unterschiedlichen Bedeutungen, welche die Gruppe der Entfremdungssymbole im Laufe der Geschichte angenommen hat, und der vergleichbaren Bedeutungsvielfalt anderer Gruppen den Zusammenhang herzustellen. Uns interessiert hier vor allem, wie die zahlreichen unterschiedlichen Bedeutungen in der Gruppe der Entfremdungssymbole und in der Gruppe der Leben-Tod-Symbole entstanden sind und wie sie zusammenhängen.

Wir wissen, daß das mit dem Tod endende Leben nur ein Teil des von uns erfahrenen Lebens ist. Unter dem Druck der Umstände kann sich diese Spannung zwischen einem zeitlichen Leben, das nicht das ganze Leben ist, und einem nichtzeitlichen Leben, das unter den Bedingungen von Zeit und Tod keinen Sinn ergibt, zu einem Konflikt zuspitzen, in dem das Leben dann Tod bedeutet und der Tod Leben. Im *Gorgias* (492-93) sagt Sokrates zu Kallikles:

Indes ist das Leben auch, wie du es haben willst, mißlich. Denn es sollte mich nicht wundern, wenn Euripides recht hat, wenn er sagt:
Wer weiß, ob nicht das Leben nur ein Sterben ist, das Sterben aber Leben? Und vielleicht sind wir in Wirklichkeit tot. Das habe ich auch schon von einem weisen Manne gehört, daß wir jetzt tot seien und daß der Leib unser Grab sei.¹⁹

Die Doppelbedeutung von Leben und Tod bei Platon, die in der hellenischen Kultur wohl schon seit Pythagoras verbreitet war, ist substantiell dieselbe wie im *Gespräch*; und im *Gespräch* wie im *Gorgias* bereitet sie die Vision von einer gerechten Ordnung vor, die durch das Gericht im Leben nach dem Tod wiederhergestellt wird. Wir können von einem Zustand der Entfremdung sprechen, wenn aus der existentiellen Gestimmtheit, welche die Doppelbedeutung von Leben und Tod erzeugt, ein akutes Leiden geworden ist – wie bei

¹⁹ Platon, *Sämtliche Werke in drei Bänden*, Bd. I, S. 364, Heidelberg, 1982 (Anm. d. Übers.).

dem Menschen im *Gespräch*. Das Symbol „Entfremdung“ soll ein Gefühl der Fremdheit gegenüber der Existenz in der Zeit zum Ausdruck bringen, weil sie uns dem Zeitlosen entfremdet: Die Welt, in der wir leben, wird uns fremd, wenn wir spüren, daß sie die Ursache für die Entfremdung von der Welt ist, zu der wir eigentlich gehören. Wir werden zu Fremden in der Welt, wenn sie uns eine defizitäre Existenzweise aufzwingt, die uns der Existenz in Wahrheit entfremdet. Bei der Elaboration dieser Symbolik kann Existenz in der Zeit eine „fremde Welt“, ein „fremdes Land“ oder eine „Wüste“ werden, in die sich der aus einer anderen Welt kommende Wanderer verirrt hat; oder der Mensch, den es in diese fremde Umgebung verschlagen hat, orientiert sich wieder und begibt sich auf eine „Pilgerreise“ oder beginnt den „Aufstieg aus der Höhle“ oder eine „lange Wanderschaft durch die Wüste“, die ihn schließlich ins „verheißene Land“ führt; oder er paßt sich der Lebensweise der Fremden an und findet bei ihnen sein Zuhause, so daß die fremde Welt die wahre Welt wird und die wahre Welt eine fremde – ein Problem, das die griechischen Dichter und Philosophen von Hesiod bis Platon beschäftigte.

Ich habe die Entfremdungssymbolik von ihrem Erfahrungskern bis in einige ihrer Verzweigungen verfolgt, um ganz deutlich zu machen, daß die Symbole in ihrer Vielfalt nur dann einen Sinn ergeben, wenn man sie bis an den Punkt zurückverfolgt, wo sie in der Struktur der Existenz entstanden sind. Die Symbole lassen erkennen, daß Entfremdung eine ebensolche fundamentale existentielle Gestimmtheit ist wie Angst. Denn die Entfremdungssymbole sind als Hypostasen der Pole der existentiellen Spannung erkennbar. Die „Welt“, die aus der Perspektive unserer Existenz sowohl an der Zeit wie am Zeitlosen partizipiert, zerfällt unter dem Druck dieser Gestimmtheit in „diese Welt“ der Existenz in der Zeit und die „andere Welt“ des Zeitlosen. Da wir aber weder in der einen noch in der anderen Welt, sondern in der Spannung zwischen Zeit und Zeitlosem „existieren“, läßt uns diese Spaltung der „Welt“ in jeder der hypostasierten Welten zu „Fremden“ werden. Die Symbolik der zwei Welten kann dann auf die Art und Weise weiter entwickelt werden, die uns aus dem *Gespräch*, aus den platonischen und gnostischen Mythen oder aus modernen ideologischen Spekulationen bekannt ist. Die historischen Situationen, die ein so starkes Gefühl der Entfremdung hervorrufen, daß es zu großen symbolischen Expressionen kommt, lassen bei der

Betrachtung der jeweiligen Varianten vermuten, daß dafür der Zusammenbruch der traditionellen Ordnung und nachfolgende Perioden persönlicher und gesellschaftlicher Unordnung verantwortlich sind. Im Falle des *Gesprächs* entsteht der Druck durch den Zusammenbruch der Reichsordnung, die anhaltende Unordnung in der Periode des Ersten Zwischenreichs und durch Skepsis gegenüber den traditionellen Ordnungssymbolen; im Falle der Vorsokratiker und Platons durch die schwindende Macht der *poleis*, deren ständige Kriege untereinander, die Bedrohung ihrer Existenz durch Machtbündnisse auf imperialem Niveau und den Zerfall der *patrios doxa* durch Skepsis und Sophistik. Daß Apokalypse, Gnosis und Christentum durch die Expansion des [Römischen] Reichs und die Zerstörung der traditionellen Gemeinschaftsordnung bedingt waren, ist allgemein anerkannt. Und im Falle der modernen Entfremdung sorgen der Verfall des Christentums zum dogmatischen Glauben, die Welle der Aufklärung, die Auflösung traditioneller Wirtschafts- und Gesellschaftsformen durch die aufkommende Industriegesellschaft und die globalen Kriege für den Druck.

Üblicherweise werden die Entfremdungssymboliken mit der Gnosis assoziiert. Deshalb ist hier eine Erklärung angebracht, welche Haltung unsere Analyse in dieser Frage einnimmt.

Beim gegenwärtigen Stand der Wissenschaft sind wir immer noch hin und her gerissen zwischen den älteren Methoden des Historismus und den kritischen Methoden der Existenzanalyse. Der Historismus ist eine doxische Methode, die in Zusammenhang steht mit dem Verfall der erfahrenen Wahrheit zu einem Glauben an Doktrinen; Symbole, die als Doktrin konzipiert werden, sind von der sie zeugenden Erfahrung abgeschnitten und werden zu eigenständigen historischen Phänomenen. Sobald ein dem Historismus verpflichteter Gelehrter aus dem einen oder anderen Grund auf eine Symbolik aufmerksam geworden ist, beschreibt er sie gewissenhaft anhand der Quellen und geht dann daran, ihre historische Herkunft so weit zurückzuverfolgen, wie die Kenntnis der Materialien es zuläßt. Diese Methode wurde auf die Gnosis angewandt. Gewiß stellen die gnostischen Systeme in der „Ideengeschichte“ spektakuläre Phänomene dar und verdienen Aufmerksamkeit; die Entfremdungssymbolik und der berühmte „Dualismus“ sind so stark ausgeprägt, daß man sie zu

Recht für das Erkennungsmerkmal gnostischen Denkens hält; und die Ähnlichkeit zwischen den griechischen und iranischen Symboliken ist groß genug, daß sie die Konstruktion einer langen Vorgeschichte des gnostischen Denkens erlaubt. Das ägyptische *Gespräch* ist bisher der Aufmerksamkeit entgangen – es würde mich aber nicht überraschen, wenn es früher oder später nicht dazu herangezogen würde, den eigentlichen Beginn der Geschichte der Gnosis nicht mehr in den Iran, sondern nach Ägypten zu verlegen. Nichtsdestoweniger hatte Eugène de Faye, selbst in der Zeit des historistischen Überschwangs, in seinem Buch *Gnostiques et gnosticisme* (1913) nachdrücklich betont, daß die gnostischen Symboliken nur im Rückgriff auf die Erfahrungen, aus denen sie hervorgegangen seien, verständlich würden. Angesichts der Fülle der Vergleichsmaterialien, über die wir heute verfügen, müssen wir diesen Punkt noch nachdrücklicher betonen. Falls Entfremdung tatsächlich eine existentielle Grundstimmung ist, dann ist mit ihrer Symbolisierung zu rechnen, sobald sich in einer ungeordneten Situation genügend Druck aufgebaut hat. Da die Entfremdungssymbole aber lediglich eine Gruppe innerhalb des Gesamtkomplexes sind, ist ihr Auftreten für die Bedeutung der Variante als solcher nicht von Belang. Die Entfremdungsstimmung kann die existentielle Spannung auf vielerlei Weisen beeinflussen, und die daraus resultierenden Erfahrungsmodi und Symbolisierungsvarianten sind nicht zwangsläufig gnostisch. Weder die Argumentation des *Gesprächs* noch das Philosophieren Platons haben etwas mit Gnosis zu tun. Und wir werden den Hl. Paulus wohl kaum für einen gnostischen Denker halten, weil er uns rät, in dieser Welt so zu leben, als wären wir nicht von dieser Welt. Wenn wir die durch den Historismus verursachte Konfusion überwinden wollen, sollten wir uns ins Gedächtnis rufen, wie Clemens von Alexandria mit dieser Problematik umgegangen ist. In seiner Polemik gegen Markion und andere Gnostiker legt er eine beeindruckende Sammlung von Entfremdungssymbolen (*Stromateis* III.iii. 12-21) vor, die er den griechischen Dichtern und Philosophen entnommen hatte. Dann erklärt er, daß diese Sammlung für ihn selbst wie für Markion eine zutreffende Interpretation der Bedingung des Menschseins darstelle; was die Schlussfolgerungen angehe, die daraus zu ziehen seien, stimme er jedoch keineswegs mit ihm überein. Clemens führt uns den Modellfall vor Augen, daß ein und dieselbe Gruppe von

Entfremdungssymbolen in drei so unterschiedlichen Erfahrungskontexten wie dem der heidnischen Philosophie, der Gnosis und des Christentums Verwendung findet. Ich schließe daraus, daß das Auftauchen von Entfremdungssymbolen bei keiner der historischen Varianten ein Zeichen für Gnosis ist, auch wenn sie im gnostischen Kontext bemerkenswert ausgeprägt sind. Die Probleme der Gnosis liegen anderswo.

Die folgenden Aussagen sollen die Probleme verdeutlichen, die das Symbol „Unsterblichkeit“ oder vielmehr das Symbolpaar „Sterblichkeit–Unsterblichkeit“ aufwirft:

- 1.) Die Unsterblichkeitssymbolik ist kein Spezifikum von Christentum und Offenbarung. Sie wird bereits im *Gespräch*, d.h. in einer streng kosmologischen Variante des Komplexes, deutlich artikuliert.
- 2.) Unsterblichkeit ist ein Prädikat und setzt ein Subjekt voraus. In der Sprache Homers ist der Mensch sterblich, sind die Götter unsterblich; in der klassischen Philosophie ist die Seele – oder zumindest ihr noetischer Teil – unsterblich; im frühen Christentum bedeutet Unsterblichkeit die durch die Auferstehung Christi zugesicherte leibliche Auferstehung des Menschen; in dem *Gespräch* ist die Seele bzw. eine der Seelen des Menschen das Subjekt der Unsterblichkeit.
- 3.) Gleich von welchem Subjekt Unsterblichkeit ausgesagt wird, stets bezieht sich das Symbol auf das Fortbestehen oder die Dauer einer Entität.
- 4.) Das Symbol „Unsterblichkeit“ setzt die Erfahrung von Leben und Tod voraus. Die Symbole „Leben–Tod“ sind keine von außen herangetragenen Synonyme für die raumzeitliche Existenz des Menschen und ihr Entstehen und Vergehen, sondern Ausdruck des Bewußtseins des Menschen, daß er in der Spannung zum göttlichen Grund seiner Existenz existiert. Wir haben die Doppelbedeutung von Leben und Tod bemerkt, die während der Existenz in der Zeit durch das Bewußtsein der Partizipation am Zeitlosen entsteht. Das Wortpaar „Sterblichkeit–Unsterblichkeit“ gehört zu dem Wortpaar „Leben–Tod“ und seiner Doppelbedeutung.

Die Probleme entstehen durch die sich ändernden Erfahrungsweisen und die entsprechende Vielfalt unterschiedlicher Symbole. Die vier

Aussagen weisen auf mindestens zwei historische Erfahrungsmodi hin: Auf der ersten Ebene – derjenigen der Primärerfahrung des Kosmos – sind es die Wesenheiten, von denen Sterblichkeit bzw. Unsterblichkeit ausgesagt wird; auf der zweiten Ebene – der des differenzierten Bewußtseins – drücken die Symbole die Pole der existentiellen Spannung aus. Die Bewegung vom früheren zum späteren Erfahrungsmodus geht jedoch nicht mit der Entwicklung neuer Symbole einher; vielmehr werden die älteren Symbole beibehalten und verändern ihre Bedeutung. Anscheinend kann man, wenn man die spätere Modalität erreicht hat, nicht ohne die frühere Bedeutung auskommen, so daß die Symbole im späteren Kontext mit zwei Bedeutungen auftauchen, denn die Symbolisierungen der erfahrenen Wahrheit schließen sich nicht aus, sondern ergänzen einander. Dadurch kommt es zu einem nicht unerheblichen Bedeutungswirrwarr. Ich will versuchen, dieses Problem wenigstens prinzipiell zu entwirren.

Eine berühmte Stelle der *Nikomachischen Ethik* (X.vii.8) zeigt den Punkt, an dem die Unsterblichkeitssymbolik vom früheren in den späteren Erfahrungsmodus übergeht:

Aber das Leben [das Leben des *nous*]²⁰, in dem sich diese Bedingungen erfüllen, ist höher, als es dem Menschen als Menschen zukommt. Denn so kann er nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern nur insofern er etwas *Göttliches* in sich hat. So groß aber der Unterschied ist zwischen diesem Göttlichen selbst und dem aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschenwesen, so groß ist auch der Unterschied zwischen der Tätigkeit, die von diesem Göttlichen ausgeht, und allem sonstigen tugendgemäßen Tun. Ist nun die Vernunft im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches, so muß auch das Leben nach der Vernunft im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein. Man darf nicht jener Mahnung Gehör geben, die uns anweist, unser Streben als Menschen auf Menschliches und als Sterbliche auf Sterbliches zu beschränken, sondern wir sollen, soweit es möglich ist, uns bemühen, unsterblich zu sein (*athanatizein*),

²⁰ Im engl. Text: „The life of the intellect (*nous*) is higher than the human level; ...“ Die hier verwendete deutsche Übersetzung (nach der Übersetzung von Eugen Rolfes, bearbeitet von Günther Bien) findet sich in: Aristoteles, *Philosophische Schriften*, Bd. 3, Hamburg, 1995, S. 250-51. Eckige Klammer Einfügung d. Übers.

und alles zu dem Zweck tun, dem Besten [Höchsten], was in uns ist, nachzuleben.

Die zwei Erfahrungs- und Symbolisierungsmodi sind deutlich zu erkennen, und das Bedeutungsdurcheinander ist beeindruckend. Auf der älteren Ebene finden wir die Wesenheiten, d.h. die unsterblichen Götter und die sterblichen Menschen; auf der neuen Ebene, repräsentiert durch Platon und Aristoteles, finden wir die Spannung der Existenz mit ihren Polen Sterblichkeit und Unsterblichkeit. Die Textstelle spielt auf den heftigen Konflikt zwischen den Hütern der Tradition und den Philosophen an. Denn die Traditionalisten glauben, Götter und Menschen seien getrennte Wesenheiten und verlangen, Menschen sollten nur Gedanken denken, die ihrem Status als Sterbliche angemessen seien; die Philosophen hingegen haben entdeckt, daß der Mensch nicht ganz sterblich ist, sondern an der göttlichen Unsterblichkeit teilhat und verlangen deshalb, sein Denken solle sich prinzipiell mit dem Göttlichen befassen. Hier prallen zwei Theologien aufeinander: Die Philosophen schaffen die Götter der polytheistischen Tradition ab und identifizieren den *nous* als ihren Gott, der sich durch die noetische Suche als *Grund* der Existenz enthüllt. In der Textstelle kommt dieser Konflikt jedoch nicht mit letzter Klarheit zum Ausdruck, weil die Tradition noch so mächtig ist, daß sie über die neu entdeckte Existenzspannung noch die älteren Symbolisierungen von Göttern und Menschen legt. Selbst für Aristoteles ist der Mensch noch der Sterbliche, der nur sterbliche Gedanken denken kann; wenn er trotzdem über das Göttliche nachzudenken vermag, dann, weil ein Teil seiner selbst – der *intellectus*²¹, der eine göttliche Wesenheit ist – ihn dazu befähigt. Stellt der aristotelische Mensch demnach eine temporäre Verbindung der menschlich-sterblichen mit der göttlich-unsterblichen Wesenheit dar, die im Tod wieder aufgelöst wird? Das muß verneint werden, denn an diesem Punkt macht die Existenzspannung ihren Einfluß geltend und bringt das großartige Symbol des *athanatizein* – des „Unsterblichkeit Praktizierens“²² – hervor. Das Symbol soll das noetische Leben als

²¹ Engl. „intellect“ (Anm. d. Übers.).

²² Im Englischen schreibt E.V.: „I have translated the *athanatizein* by an intransitive *to immortalize*.“ Um nicht ebenfalls ein künstliches Wort wie „unsterblichen“ zu verwenden, übersetze ich hier „Unsterblichkeit praktizieren“ (Anm. d. Übers.).

habituelles Tun kennzeichnen, durch das der Mensch seine potentielle Unsterblichkeit so steigern kann und soll, bis sie ihre volle Gestalt angenommen hat. „Unsterblichkeit praktizieren“ ist für Aristoteles eine Tugend, die alle anderen übersteigt. Da Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* nur zwischen ethischen und dianoetischen Tugenden unterscheidet und der Gruppe der höchsten Tugenden – zu der auch *phronesis* und *philia* zählen – keinen Namen gibt, schlage ich für sie den Terminus *existentielle Tugenden* vor.

Der konfuse Zustand, in dem Aristoteles das Problem zurückließ, hatte historisch so große Auswirkungen, daß er selbst im modernen Denken noch für Verwirrung sorgt. Denn wenn *nous* der Gott jenseits des Menschen und zugleich die göttliche Wesenheit im Menschen ist, dann besteht die Gefahr, daß beide in eins fallen, so bald die Existenzspannung sie nicht mehr streng getrennt hält. Genau dies ist in Hegels *Begriffsspekulation* geschehen: Bei Hegel verschmelzen die beiden *nous*-Entitäten zu dem einen *Geist*; die gesonderten Entitäten werden Momente des dialektischen Prozesses, und die Spannung zwischen ihnen betritt als die dem *Geist* innewohnende dialektische Bewegung wieder die Bühne. Wenn das Bewußtsein der existentiellen Spannung verkümmert ist – wie in der doktrinären Theologie und Metaphysik des 18. Jahrhunderts –, werden wir nicht auf einen voraristotelischen Glauben an Sterbliche und Unsterbliche zurückgeworfen. Vielmehr bringt der konfuse Zustand den neuen Typ eines Systems hervor, das aus der Erfahrung der Partizipation am Göttlichen die spekulative Aneignung des Göttlichen macht. Das System hatte – und hat – ungeheuren Erfolg, weil es den intellektuellen Apparat für die verschiedenen ideologischen und theologischen Versuche zur Verfügung stellt, Gott und die Welt, Gesellschaft und Geschichte unter die Kontrolle des Menschen zu bringen.

Um diese verhängnisvolle Konfusion aufzulösen, möchte ich zunächst die Punkte präzisieren, auf die es hier ankommt:

1. Die Konfusion entsteht an dem Punkt, wo die kosmische Primärerfahrung übergeht in das Bewußtsein von der Partizipation des Menschen am göttlichen Grund. Die Sprache des kosmologischen Mythos bringt die neu entdeckte Realität der Interaktion zwischen Gott und Mensch und ihre wechselseitige Partizipation nicht adäquat zum Ausdruck.

2. Die vorsokratischen und klassischen Philosophen haben eine Vielzahl neuer Symbole entwickelt, welche die Erfahrung eines Zwischenbereichs der Realität zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck bringen. Allen voran sind dies die platonischen Symbole des Zwischen (*metaxy*) und des geistigen Menschen (*daimonios aner*), der in der Spannung des Zwischen existiert. Seltsamerweise wurde eine Fülle von Symbolen für die Nuancen der existentiellen Spannung – wie „Liebe“ (*philia, eros*), „Glaube“ (*pistis*), „Hoffnung“ (*elpis*) – entwickelt, während das Symbol „Spannung“ (*tasis*) erst in der stoischen Philosophie als Ausdruck für die allgemeine Struktur der Realität auftaucht. Die Natur des Zwischen als wechselseitige Partizipation von Menschlichem und Göttlichem wird bei Platon durch *methexis* symbolisiert und bei Aristoteles durch *metalepsis*, das aktive Leben in der Spannung kraft der erwähnten existentiellen Tugenden. Als Symbole für Bewußtsein müssen anfangs *aisthesis* und *nous* herhalten, als Symbol für den Schauplatz der Erfahrung muß die *psyche* genügen. Die Erfahrung selbst wird jedoch sorgfältig beschrieben als Suche (*zetesis*) von Seiten des Menschen und als Anziehung (*kinesis*) von Seiten Gottes.

3. Trotz der hochentwickelten Symbolik für das Zwischen der Partizipation kommt es zu gewissen Schwierigkeiten im Hinblick auf die Teilnehmer. Denn die göttlichen und menschlichen Partner in der Spannung sind nicht die Unsterblichen und Sterblichen der Tradition, sondern ein neuer Typ Gott und ein neuer Typ Mensch. Wir haben gesehen, daß Platon den *daimonios aner* entwickelte, um den neuen Menschen vom Sterblichen (*thnetos*) früherer Zeiten zu unterscheiden. Wird diese Unterscheidung nicht gemacht, begegnen wir den Schwierigkeiten der aristotelischen Textstelle. In einer modernen Bewußtseinsprache läßt sich das Problem des neuen Menschen folgendermaßen formulieren: Sobald der Mensch seine ausgespannte Existenz entdeckt, wird ihm bewußt, daß sein Bewußtsein sowohl Ort wie auch Sensorium der Partizipation am göttlichen Grund ist. Insofern das Bewußtsein der Ort der Partizipation ist, hat seine Realität sowohl am Göttlichen wie am Menschlichen teil und ist weder ganz das eine noch das andere; insofern es Sensorium der Partizipation ist, ist es eindeutig menschlich, weil es in dem raumzeitlich existierenden Körper des Menschen lokalisiert ist. Demnach ist Bewußtsein sowohl der Zeitpol der Spannung (das Sensorium) wie

auch die Spannung als ganze einschließlich ihres Zeitlosigkeitspols (der Ort). Unsere Partizipation am Göttlichen bleibt an die Perspektive des Menschen gebunden. Wenn zwischen den zwei Bedeutungen von Bewußtsein nicht unterschieden wird, drohen die Gefahren der Entgleisung in die Vergottung des Menschen oder in die Vermenschlichung Gottes.

4. In der kosmischen Primärerfahrung ist Sterblichkeit die Art und Weise, in der der Mensch dauert und Unsterblichkeit die der Götter. Auf der Ebene des differenzierten Bewußtseins kommt es zu einem subtilen Bedeutungswandel der Symbolik. Das wird deutlich, wenn wir das Wortpaar „Sterblichkeit–Unsterblichkeit“ mit der Doppelbedeutung von „Leben-Tod“ in der *Gorgias*-Passage verknüpfen. Dann müssen wir sagen: Sterblichkeit bedeutet, daß das Leben des Menschen, wenn es eine Zeit lang gedauert hat, dem Tod verfällt, und Unsterblichkeit bedeutet, daß das Leben des Menschen den Tod überdauert. Die Bedeutung der beiden Sätze wird klarer, wenn sie zu einer Aussage zusammengefaßt werden: Das Leben des Menschen ist strukturiert durch den Tod. Das Symbol „Leben“ in dieser Formulierung bringt exakt die Erfahrung des Zwischen zum Ausdruck, aus der auch der platonische *daimonios aner* hervorging. Denn das Leben, das durch den Tod strukturiert ist, ist weder das Leben der Sterblichen noch das Immerwähren der Götter, sondern das Leben, das sich in der Existenzspannung erfährt. Es ist das in der fließenden Präsenz gelebte Leben.

5. Die Symbolisierung mag zwar genau sein, doch werden wir das beunruhigende Gefühl nicht los, daß wir etwas übersehen haben. Ist dies wirklich alles, was wir über die Unsterblichkeit wissen? Die Robusteren werden sagen, diese Art von anämischer Unsterblichkeit interessiere sie nicht. Was denn aus der mythopoetischen Bilderwelt des Lebens nach dem Tod geworden sei, z. B. aus der Beraterposition in der Barke des Sonnengottes in dem *Gespräch* oder der des Gefolgsmannes des Gottes im *Phaidros*, ganz zu schweigen von Dantes Hölle, Fegefeuer und Paradies? Nun, was die Existenzspannung angeht, ist das leider alles – allerdings ist es eine ganze Menge, denn wir haben die Unsterblichkeitssymbolik bis zu ihrem Ursprung in der Erfahrung zurückverfolgt, daß das Leben mehr ist als nur sterbliches Leben. Nichtsdestoweniger steckt hinter solchen rebelli-

schen Fragen der gesunde Wunsch nach einer Erfüllung jenseits der Spannung; der Auszug aus Scheol²³ soll einen Zweck, die Wanderung durch die Wüste ein Ziel haben, denn in der Tat ist die Erfahrung der existentiellen Spannung nicht alles, was der Mensch erfährt. Wir müssen die Tatsache begründen, daß das Symbol „Unsterblichkeit“ eindeutig die Art und Weise des Dauerns der Götter bedeutet, obwohl die Existenz in der Spannung zum göttlichen Grund dem Menschen keine Auskunft über die göttliche Existenzweise gibt. Wie also wissen wir, daß die Götter „Immerwährende“ (*aiónios*) sind, und was bedeutet die Dauer der Götter, wenn sie so eindeutig nicht in der Zeit dauern, daß die angemessenste Symbolik für die Existenz des Menschen die Spannung zwischen Zeit und Zeitlosem ist?

Die Antwort auf die Fragen, welche die oben angeführten Präzisierungen aufgeworfen haben, ergibt sich aus einem neuerlichen Rekurs auf das *Gespräch*.

Die ägyptische Variante der Symbolik offenbart ein akutes Leiden an Entfremdung und den Wunsch, die Existenz in der Wahrheit davor zu schützen, sich einer defizitären Existenzweise anpassen zu müssen. Da sich das Bewußtsein der existentiellen Spannung aber noch nicht ausdifferenziert hat, müssen ihre Probleme in der kompakten Sprache des kosmologischen Mythos ausgedrückt werden. In dieser Sprache ist nicht von der Spannung die Rede, sondern von den Wesenheiten, die etwas mit dem Geschick von Leben und Tod zu tun haben; und für das Verständnis der Wesenheiten dürfte der theologische Konflikt, der für den Übergang von der Erfahrung des Kosmos zur Erfahrung der existentiellen Partizipation charakteristisch ist, kaum eine Rolle spielen. Die Wesenheiten sind der Mensch, seine Seele, das Reich Ägypten und der Sonnengott; Quelle der diese Wesenheiten durchwaltenden Ordnung (*ma'at*) ist der Sonnengott, und sie strömt aus ihm durch den Pharao in die Verwaltung des Reiches und schließlich in das Volk, das in diesem Reich lebt. Wenn die Ordnung von Pharao, Reich und Mensch nicht mehr funktioniert, besteht die angestrebte Lösung darin, die Ordnung durch Mithilfe des Menschen an der Quelle, in der Barke des Sonnengottes, wiederherzustellen. Die Wesenheiten bilden also eine Gemeinschaft we-

²³ Hebr.: Totenreich (Anm. d. Übers.).

sensgleicher Partner innerhalb der göttlichen Ordnung. Diese göttlich geordnete Gemeinschaft – die wir mit dem späteren griechischen Terminus *kosmos* bezeichnen – wird vom Menschen als dauerhafte Realität, deren Teil er ist, erfahren. Die Dauer des Kosmos ist die Dauer der Götter, die seine Ordnung erschaffen und erhalten; und indem er seine Existenz auf die Ordnung der Götter einstimmt, vermag der Mensch des *Gesprächs* an dieser Dauer zu partizipieren. Die Primärerfahrung der kosmischen Wirklichkeit stellt also Räume und Zeiten für das Leben der Götter und für das Leben des Menschen nach dem Tod bereit. Die Bilderwelt der Unsterblichkeit geht aus der Primärerfahrung vom Eingebundensein des Menschen in die Dauer des Kosmos hervor.

Die Verwirrung löst sich auf, wenn wir die historischen Schichten in der Realitätserfahrung des Menschen anerkennen. Da ist, erstens, die kompakte Erfahrung des Kosmos und, zweitens, die differenzierte Erfahrung der existentiellen Spannung. Um sie jeweils angemessen auszudrücken, bringen die zwei Erfahrungstypen zwei unterschiedliche Symbolreihen hervor. Zur ersten Reihe gehören, u.a.:

- a) die Zeit des Kosmos und das Eingebundensein in die kosmische Dauer;
- b) die innerkosmischen Götter;
- c) Sprache und Personal der mythischen Erzählung;

Zur zweiten Reihe gehören, u.a.:

- 1) die Polarisierung der kosmischen Zeit in die Zeit und das Zeitlose der Spannung; die fließende Präsenz;
- 2) der welttranszendente Gott;
- 3) die Sprache des noetischen und geistigen Lebens.

Im Hinblick auf das Symbol „Unsterblichkeit“ können wir deshalb sagen: Die Bilderwelt des Lebens nach dem Tod hat ihren Ursprung in der kompakten Erfahrung der kosmischen Realität; die Symbolik des durch den Tod strukturierten Lebens hat ihren Ursprung in der Erfahrung des Menschen von der Spannung seiner Existenz zum göttlichen Grund.

Wir können einmal entstandene Verwirrungen und Fehlkonstruktionen auflösen, aber die Störungen der existentiellen Ordnung nicht verhindern, die in der Geschichte durch sich verändernde Existenzweisen entstehen und zu immer neuen Verwirrungen und Fehlkonstruktionen führen. Ich möchte abschließend kurz auf dieses Problem hinweisen, da wir in einem Zeitalter schwerster Störungen leben, die aus dieser Quelle stammen.

Die beiden Erfahrungen beziehen sich nicht auf unterschiedliche Realitäten, sondern in unterschiedlicher Weise auf dieselbe Realität. Die Erfahrung der kosmischen Realität schließt in ihrer Kompaktheit die existentielle Spannung mit ein; und das differenzierte Bewußtsein der Existenz hat keine Realität ohne den Kosmos, in dem es sich ereignet. Auf der Ebene der kosmischen Erfahrung finden wir daher eine Fülle von Hymnen und Gebeten, ja, sogar Dokumente wie das *Gespräch*, die eine Spannung der eigenen Existenz zum Ausdruck bringen. Auf der Ebene der existentiellen Erfahrung hingegen muß sich der Mensch insofern mit den Problemen der kosmischen Realität, die einer Resymbolisierung bedürfen, herumschlagen, wie die ältere Symbolik nicht mehr mit den neuen Einsichten der existentiellen Spannung zu vereinbaren ist. Platon, zum Beispiel, war das Dilemma des Philosophen zutiefst bewußt: Er entwickelte einen neuen Typ der Symbolik – den philosophischen Mythos –, um die kosmische Realität, die früher die Domäne des traditionellen Mythos gewesen war, auf der noetischen Ebene zum Ausdruck zu bringen. Mehr noch, in den *Epinomis* warnte er eindringlich davor, den traditionellen Mythos zu diskreditieren, weil Menschen, deren Glaube an den Mythos zerstört ist, nicht zwangsläufig Philosophen werden, sondern eher die geistige Orientierung verlieren und in einen defizitären Existenzmodus ableiten. Das Christentum hat dann sowohl vom Alten wie vom Neuen Testament einen soliden Bestand an kosmischem Mythos übernommen und damit gelebt, indem es ihn nicht antastete und theologisch nur so viel davon verarbeitete, wie das philosophische Instrumentarium einer Zeit jeweils gestattete. Kurz, kompakte Symboliken können im Licht neuer Einsichten veralten, doch hört die Realität, die sie ausdrücken, deshalb nicht auf, real zu sein. Wenn wir irgendeinen Teil der Realität ausblenden, indem wir ihm in der Welt der Symbole die Anerkennung verweigern, wird er eine Art Leben im Untergrund führen, und sich mit

seiner Realität durch intensiven Entfremdungsstimmungen oder gar totale Geistesgestörtheit bemerkbar machen. C. G. Jung wußte einiges dazu zu sagen. Auch wenn wir eigentlich alle traditionellen Symbolisierungen der kosmischen Realität als mit unserem gegenwärtigen Erfahrungsmodus unvereinbar ablehnen müßten, leben wir immer noch in der Realität des Kosmos und nicht im Universum der Physik – der geirnwäscheartigen Propaganda unserer szientistischen Ideologen zum Trotz. Die ideologischen Geschichtskonstruktionen, die die historischen Erfahrungsschichten ignorieren und kompakte Formationen unter der Überschrift veraltete „Bewußtseinszustände“ in eine tote Vergangenheit relegieren, sollten hinsichtlich eines ihrer Motive als Akte der Verzweiflung verstanden werden, die auf einen akuten Zustand der Entfremdung zurückzuführen sind. Denn sie versuchen, eine störende Realität, für die noch keine befriedigende Resymbolisierung gefunden wurde, durch magische Tötung auszulöschen.

Diese Überlegungen können allenfalls Hinweise sein, doch vielleicht regen sie dazu an, einige Probleme, die unsere Zeit bewegen, neu zu verstehen.

AnhangIN SEARCH OF ORDER

Introduction

Part I: Empire

- | | |
|---------------------------------------|--|
| 1. Histeriogenesis | (Unpublished manuscript, 83 pp.) |
| 2. Ecumenic Age | (Unpublished manuscript, 94 pp.) |
| 3. Mongol Order of
Submission | (Published in <u>Anamnesis</u> , 44 pp.) |
| 4. Empire and the Unity
of Mankind | Published in <u>International Affairs</u> ,
19 pp.) |

Part II: The Height and the Depth

- | | |
|---|--|
| 5. History and Gnosis | (Published in <u>The Old Testament
and Christian Faith</u> , 25 pp.) |
| 6. Immortality | (Published in <u>The Harvard
Theological Review</u>, 45 pp.) |
| 7. The Meaning of the
Gospel | (Published in Vol. II of <u>Jesus and
Man's Hope</u> , 54 pp.) |
| 8. Equivalences of
Experience and
Symbolization in
History | (Unpublished manuscript, 25 pp.) |
| 9. The Moving Soul | (Unpublished manuscript, 20 pp.) |

Part III: The Eclipse of Reality

- | | |
|-------------------------------------|---|
| 10. The Eclipse of Reality | (Unpublished manuscript, 15 pp. To
be published in the Memorial Volume
for Alfred Schutz, 1971) |
| 11. Schiller's Universal
History | (Unpublished manuscript, 20 pp.) |

12. On Hegel (Unpublished manuscript, 65 pp. To be published in the proceedings of the First Conference of the International Society for the Study of Time, 1971)
13. On Schelling (Unpublished manuscript, 80 pp.)
14. On Nietzsche and Pascal (Unpublished manuscript, 61 pp.)
15. Henry James (Published in the January issue of The Southern Review, 1971, 50 pp.)

Quelle: Anlage zu Voegelins Brief an L.E. Phillabaum vom 30. Januar 1971. *Voegelin Papers*, Box 23, File 28. Für den Hinweis auf dieses Verzeichnis danke ich Dr. William Petropulos.

Bitte auf Umschlagdeckel U4 (Rückseite) setzen

„Die *Occasional Papers* sind nicht nur ein beeindruckendes Beispiel für den außerordentlich internationalen Charakter der Eric-Voegelin-Forschung, die sich außer auf Deutschland auch auf Staaten wie z. B. die USA, Italien, Österreich erstreckt, sie gewährleisten zudem die – durchweg kritische – Erhellung unterschiedlichster Facetten eines ebenso reichen wie tiefen Denkens. Der Umstand, daß es sich dabei nicht um schwerfällige und dickleibige Abhandlungen, sondern um prägnante Darstellungen wichtiger Aspekte des Voegelinschen Werkes handelt, macht deren Lektüre in besonderem Maße lesenswert.“

Zeitschrift für Politik

„Die Reihe [*Voegeliniana – Occasional Papers*] versammelt einerseits vergriffene Schriften, unveröffentlichte Arbeiten und Teile des in Deutschland weniger bekannten englischsprachigen Werkes Eric Voegelins sowie andererseits Beiträge der internationalen Voegelin-Forschung aus Deutschland, Italien und den USA. Die Schriftenreihe erhebt den Anspruch, ein internationales Forum für die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem philosophischen Werk Voegelins zu begründen.“

Politische Vierteljahresschrift