

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 99 —

Peter J. Opitz

Die chinesische Episode: Anmerkungen
zum werksgeschichtlichen Hintergrund
des China-Kapitels in Eric Voegelins
The Ecumenic Age



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 99 —

Peter J. Opitz

Die chinesische Episode: Anmerkungen zum
werksgeschichtlichen Hintergrund des China-Kapitels
in Eric Voegelins *The Ecumenic Age*



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 die Eric-Voegelin-Gesellschaft e. V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Occasional Papers, No. 99, Oktober 2015

Peter J. Opitz

Die chinesische Episode: Anmerkungen zum werksgehistorischen Hintergrund des China-Kapitels in Eric Voegelins *The Ecumenic Age*

PETER J. OPITZ, geb. 1937 in Brieg/Schlesien. Studium der Politischen Wissenschaft, Sinologie, Philosophie in Freiburg/Brsg. und München; Promotion zum Dr.phil; 1966/67 Research Fellow an der University of California, Berkeley; 1971 Habilitation und Lehrbefugnis für das Fach Politische Wissenschaft; Professor für Politische Wissenschaft am Geschwister-Scholl-Institut der Universität München; seit 2003 i.R. – Von 1976 bis 2003 Mitglied des Direktoriums des Geschwister-Scholl-Instituts. Gründer und bis 2008 Leiter des Eric-Voegelin-Archivs an der LMU München. Bis 2014 Mitglied des Senats und des Lehrkörpers der Hochschule für Politik München. Zus. mit Dietmar Herz Herausgeber der deutschen Übersetzung von *Order and History*; Herausgeber der Reihen *Voegeliniana* und *Periagoge*, sowie zahlreicher Schriften Voegelins..

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 dieervielfältigung 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

© 2015 Peter J. Opitz

Dem Lesekreis
– *Wem Sonst*

DIE CHINESISCHE EPISODE: ANMERKUNGEN ZUM
WERKSGESCHICHTLICHEN HINTERGRUND DES CHINA-
KAPITELS IN ERIC VOEGELINS *THE ECUMENIC AGE*

1952 erschien Eric Voegelins *The New Science of Politics. An Introduction*. Es war die schriftliche Fassung der Walgreen Lectures, die er im Frühjahr 1951 an der University of Chicago unter dem Titel „Truth and Representation“ gehalten hatte. Zugleich war es das erste Buch, das Voegelin nach seiner Flucht aus Europa in den USA veröffentlichte. Obwohl es vor allem seine Angriffe auf die geistigen Entwicklungen in der westlichen Moderne – speziell seine sogenannte „Gnosis-These“ – waren, die eine überaus kontroverse, weit über die engen Fachgrenzen reichende Diskussion auslösten, war das eigentliche Anliegen des Autors ein anderes: nämlich die Wiederherstellung der politischen Wissenschaft auf der Grundlage der klassischen *politike episteme*. Insofern begann das Buch zwar mit einer Breitseite gegen den herrschenden Positivismus, dem Voegelin die Zerstörung der klassischen politischen Wissenschaft als Ordnungswissenschaft anlastete, wandte sich dann aber seinem eigentlichen Thema zu: den Prinzipien der „neuen Wissenschaft der Politik“.

Da Voegelin die *New Science of Politics* als eine „Einführung“ ausgewiesen hatte, war es nicht überraschend, dass nur wenige Jahre später, 1956, der erste von drei Bänden eines auf insgesamt sechs Bände angelegten Projekts mit dem Titel *Order and History (= OH)* erschien, offenbar mit dem Ziel, die in der *New Science* nur kurz umrissenen Prinzipien der „neuen Wissenschaft“ zu begründen und am Material empirisch zu untermauern. Ausweislich des Vorworts verstand sich das Projekt als eine Untersuchung über die Ordnung des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte, in der die wichtigsten gesellschaftlichen Ordnungstypen zusammen mit ihrer symbolischen Selbstausslegung in der Abfolge ihres Auftretens in der Geschichte erforscht werden sollten – insofern der Obertitel „Order and History“. Im Einzelnen ging es dabei um die Reiche des Alten Orients und ihre Existenz in der Form des „kosmologischen“ Mythos; um Israel und seine Existenz in der Form der „Geschichte“;

um die griechische Polis und ihren Mythos, sowie um die Entwicklung der „Philosophie“ als symbolische Ordnungsform; um die multizivilisatorischen Reiche seit Alexander und die „Entwicklung des Christentums“ sowie schließlich um die modernen Nationalstaaten und die Entwicklung der „Gnosis“ als symbolische Ordnungsform. Darüber hinaus – und vermutlich sogar vor allem – verstand sich die Studie als „eine Erforschung der Ordnung der Geschichte, die sich in der Abfolge der Ordnungen enthüllt“¹, also als eine Geschichtsphilosophie. Und als eine solche hatte Voegelin zuvor auch schon die *New Science of Politics* bezeichnet.

Nachdem die drei Bände der ersten Sequenz 1956/57 im Abstand von nur einem Jahr erschienen waren, sollte auch die zweite Sequenz von weiteren drei Bänden in kurzen Abständen folgen: 1958 der vierte Band *Empire and Christianity* und 1959 die beiden Schlussbände *The Protestant Centuries* und *The Crisis of Western Civilization*. Doch schon bald erwies sich die Ankündigung als Makulatur. Statt 1958 erschien der vierte Band erst 1974, und anders als angekündigt lautete sein Titel nun *The Ecumenic Age*. Nicht viel besser erging es den beiden Schlussbänden. Sie wurden in einen Band unter dem Titel *In Search of Order* zusammengezogen, und dieser erschien in fragmentarischer Form erst 1987 – zwei Jahre nach dem Tod Voegelins. Vor allem aber: Der Band befasste sich weder mit den „protestantischen Jahrhunderten“, noch mit der „Krise der westlichen Zivilisation“, sondern behandelte zentrale Probleme einer Philosophie des Bewusstseins. Während die Ursachen dieser zeitlichen Verzögerung und konzeptionellen Veränderung des Projekts bis heute kontrovers diskutiert werden, liegt eine – die vermutlich wichtigste – auf der Hand: Offensichtlich hatten sich die konzeptionellen Vorstellungen, unter denen Voegelin *Order and History* begonnen hatte, im Laufe der Zeit verändert. Indizien sprechen dafür, dass die Überarbeitung des Konzepts schon bald nach der Veröffentlichung der ersten drei Bände eingesetzt hatte – anderenfalls hätte der 1957 schon weitgehend fertig vorliegende vierte Band durchaus zum angekündigten Zeitpunkt erscheinen können.

¹ Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. I: *Israel and Revelation*, Baton Rouge: Louisiana State University Press (LSU Press), 1956, S. X.

Die vorliegende Untersuchung erwuchs aus langjährigen Studien und Diskussionen zur Erhellung der Werksgeschichte des vierten Bandes sowie von *Order and History* (OH IV) insgesamt – und ohne diesen größeren Kontext hätte sie kaum verfasst werden können. In ihnen ging es auch um ein Kapitel dieses Bandes, das in der Literatur bislang vernachlässigt wurde – vermutlich weil sein Gegenstand ein wenig abseits vom Mainstream der Forschung liegt: Es handelt sich um das Kapitel „The Chinese Ecumene“. Nach einer Reihe wenig befriedigender Analysen zeigte es sich, dass ein adäquates Verständnis dieses Kapitels mehr voraussetzte als nur Kenntnisse der Werksgeschichte von *Order and History*. Nicht minder wichtig waren Fachkenntnisse über den Gegenstand –, also die Geschichte und das politische Denken im Alten China – vor allem aber die Kenntnis der Umstände, die zur Begegnung und Beschäftigung Voegelins mit China geführt hatten. Das legte den Entschluss nahe, das Kapitel nicht aus sich heraus zu analysieren – das hätte zu viele und zu verwirrende Rückblicke auf die Werksgeschichte erfordert –, sondern es in den größeren chronologischen Kontext der Beschäftigung Voegelins mit China zu stellen.

Dies erklärt den Aufbau der Untersuchung: Nach Darstellung der Gründe, die Voegelin schon früh dazu veranlassten, anders als zunächst geplant, in *Order and History* auch die alte chinesische Zivilisation zu berücksichtigen, werden in einem kurzen Rückblick die Umstände beschrieben, die zu seiner Begegnung mit der Geschichte Chinas und des politischen Denkens im „Reich der Mitte“ geführt hatten. Die anschließenden Abschnitte folgen dann den wichtigsten Etappen, die die Behandlung des fernöstlichen Themenkreises über die Jahre im Werk Voegelins durchlief, bis er schließlich in Form des Kapitels „The Chinese Ecumene“ in den vierten Band von *Order and History* einging. Es ist der Bericht über eine ebenso verwickelte wie verwirrende Geschichte, der man nur mit viel Geduld und detektivischem Gespür, sowie ein wenig Glück auf die Spur kommt. Darüber hinaus vermittelt sie interessante Eindrücke in die Arbeitsweise Voegelins.

I

Den ursprünglich geplanten Themenkreis von *Empire and Christianity* hatte Voegelin im Vorwort zum ersten Band mit Blick auf die Themen der vorangehenden Bände wie folgt umrissen:

„This part of the study will assume considerable proportions, beginning with the fourth volume, when the multicivilizational empires provide the arena for the struggle between Babylonian and Egyptian cosmological forms, the Roman myth of the polis, the Hellenic form of philosophy, the earlier Israelite historical, and later Jewish apocalyptic symbols; and when all of the enumerated types of order enter into the great struggle with the new order of Christianity; and when from this welter of mutual invalidations and limitations emerges the compound of Western medieval order.”²

Die hier angesprochenen Phänomene und Entwicklungen gehören – im weiteren Sinne – alle dem westlichen Kulturkreis an, von China ist mit keinem Wort die Rede. Wie also kam es, dass das ‚Reich der Mitte‘ dennoch nur wenige Jahre später zum festen Bestandteil des sich wandelnden Konzepts von *Order and History* und damit des vierten Bandes werden konnte? Die Frage lenkt die Aufmerksamkeit auf das veränderte Konzept, das die Einbeziehung asiatischer Reiche nicht nur ermöglichte, sondern geradezu erforderte.

Weder über die Tatsache, dass seine konzeptionellen Auffassungen schon bald nach Abschluss der ersten drei Bände von *Order and History* – ja vielleicht sogar schon kurz zuvor – erste Veränderungen erfahren hatten, noch über deren Ursachen hat sich Voegelin seiner Zeit geäußert, und auch in seinen *Autobiographical Reflections* findet sich dazu kein Hinweis. Indizien für eine solche Veränderung finden sich hingegen in einer Reihe von Korrespondenzen Ende der 1950er Jahre, am deutlichsten in Briefen an seine Kollegen Otto Brunner und Carl J. Friedrich. Beiden hatte Voegelin schon bald nach seiner Rückkehr nach Deutschland Vorträge angeboten, und beiden hatte er dasselbe Thema vorgeschlagen: „Die ökumenischen Reiche“ – der „Gegenstand, an dem ich gegenwärtig arbeite“, wie er Friedrich mitteilte.³ Näheres dazu ist einem weiteren Brief an Fried-

² Ebd., S. XI.

³ Brief vom 10. Juni 1958 von Voegelin an Carl J. Friedrich. Die im Folgenden zitierten Korrespondenzen finden sich, sofern nicht anders ausgewiesen,

rich zu entnehmen, der um Aufklärung über das Thema gebeten hatte:

„Es handelt sich um die Periode der großen Reichsbildungen vom 7. Jahrhundert vor bis zum 7. Jahrhundert nach Christus. Mit der *wissenschaftlichen Kategorisierung dieser Phänomene* liegt es im Argen, weil die Begriffe, die zur Beschreibung und Klassifikation verwendet werden, noch immer der ideologischen Ära entstammen. Es handelt sich also darum, *das methodische Prinzip der Kategorisierung durch Rückgang auf die in den Quellen zu findende Selbstinterpretation der Zeit* durchzuführen. Das habe ich gemacht für die iranischen, mazedonischen, römischen und indischen Reichsbildungen. Bei dieser Gelegenheit ergibt sich ferner die Notwendigkeit, *das theoretische Problem des Ökumenismus* durchzuarbeiten – auch wieder weil diese Durcharbeitung durch die Quellen angeregt wird. Ferner ergab sich dabei eine Reihe von theoretischen Problemen, die identisch sind mit der ideologischen Problematik unserer Zeit.“⁴

Die Bemerkung, die Untersuchungen über die iranischen, mazedonischen, römischen und indischen Reichsbildungen seien inzwischen schon durchgeführt, lässt erkennen, dass Voegelin offenbar schon eine Weile über diesen Problemkomplex gearbeitet hatte. Das bestätigt ein Brief an den britischen Historiker und Geschichtsphilosophen Arnold Toynbee, dem er schon ein halbes Jahr zuvor mitgeteilt hatte:

„India and China will certainly not be buried with Egypt and Babylon. They will come into their own life in volume IV of ‘Order and History’, in the section on ‘Ecumenic Empires’. And this arrangement is *due to your influence*. It was certainly your work that has opened my eyes for the importance of the Indic and Sinic civilizations, and for the understanding that they *belong to another generation of civilizations than the Egyptians and Babylonians*.“⁵

in den *Eric Voegelin Papers* (= *EVP*) der Hoover Institution der Stanford University, California.

⁴ Brief vom 16. Juni 1958 von Voegelin an Carl J. Friedrich (Hervorh. PJO).

⁵ Brief vom 10. April 1958 von Voegelin an Arnold Toynbee, in: *The Collected Works of Eric Voegelin* (= *CW*) 30: *Selected Correspondence, 1950-1984*. Ed. with an Introduction by Thomas A. Hollweck, Columbia/London: University of Missouri Press, 2007, S. 340 (Hervorh. PJO).

Voegelin bezog sich mit dieser Bemerkung auf einen Brief Toynbees, in dem dieser ihn um die Überlassung eines Vortragsmanuskripts gebeten hatte, in dem sich Voegelin einige Jahre zuvor auf einem Symposium in Notre Dame mit dem Werk Toynbees auseinandergesetzt hatte.⁶ Der Brief Voegelins ist in zweierlei Hinsicht von Interesse: Zum einen geht aus ihm hervor, dass der vierte Band inzwischen einen Abschnitt über die „Ecumenic Empires“ enthalten würde. Das heißt, Voegelin hatte zu dieser Zeit den noch 1956 im Vorwort zum ersten Band verwendeten Begriff „multicivilizational empires“ schon durch den der „ecumenic empires“ ersetzt. Zum anderen: Die Lektüre von Toynbees *A Study of History*, deren Band VII Voegelin in seinem Brief als „one of the most fascinating documents of the life of the spirit in our time“⁷ lobte, hatte ihm offenbar die Augen dafür geöffnet, dass die beiden asiatischen Zivilisationen zu einem anderen Zivilisationstypus gehörten als die in *OH I* behandelten Zivilisationen Ägyptens und Mesopotamiens. Eine der Folgen dieser Entdeckung war nun die Einbeziehung Chinas und Indiens. *Order and History* hatte damit eine Öffnung zu den Zivilisationen der östlichen Hemisphäre vollzogen.

Folgt man den Bemerkungen Voegelins, so hatten vor allem zwei Gründe diese Veränderungen veranlasst: Die Einsicht, dass es sich bei Indien und China um einen anderen Zivilisationstypus handelte, als denjenigen, den er im ersten Band von *Order and History* anhand der nahöstlichen Zivilisationen behandelt hatte. Der zweite Grund klang im Brief an Friedrich im Hinweis auf das „methodische Prinzip der Kategorisierung durch Rückgang auf die in den Quellen zu findende Selbstinterpretation der Zeit“ an – es ist das methodische Prinzip, das *Order and History* insgesamt zugrunde liegt und Voegelins Anspruch auf eine streng empirische Vorgehensweise begründet. Referenz für den Begriff *oikoumenê* war Polybios, dem er schon in seiner *History of Political Ideas* lange Passagen gewidmet

⁶ Siehe dazu Matthias Schmid, Wahrheit – Menschheit – und Geschichte. Anmerkungen zu Eric Voegelins Rezeption von Arnold Toynbees *Study of History*, in *Voegeliniana–Voegelin Papers (= VOP)* No. 94, München, Februar 2014.

⁷ Brief vom 10. April 1958 von Voegelin an Arnold Toynbee, in *CW* 30, S. 340.

hatte⁸ und zu dem es in einem früheren Gliederungsentwurf zum vierten Band heißt: „Polybios: Theory of the Ecumene and Pragmatic History“.⁹ Von Polybios stammt denn auch die Beschreibung eines imperialen Verständnisses, das die Eroberung der gesamten Ökumene im Blick hatte – eine Intention, die im Begriff des „multi-civilizational empire“ nicht zum Ausdruck kommt. Das heißt, der „Ökumenismus“ war das Spezifikum des neuen Reichstypus, der sich nach dem Fall der kosmologischen Reiche sowohl in diesen Reichen entwickelte, wie aber auch in den im Gefolge der ökumenischen Reiche entstehenden „ökumenischen Religionen“.

Der Wechsel des Bezugspunkts auf die „ecumenic empires“ hatte jedoch nicht nur Konsequenzen für den räumlichen Rahmen von *OH IV* – er betraf auch dessen zeitlichen Horizont. Denn mit diesem Wechsel konnte der Band zeitlich nicht mehr, wie zunächst geplant, mit dem Alexanderreich einsetzen, sondern musste auf das diesem vorangegangene persische Reich zurückgehen. Und noch eine weitere Konsequenz hatte die Verschiebung des zeitlichen Horizonts: Mit ihr fiel auch das *Sacrum Imperium*, das kaum dem Typus der „ökumenischen“ Reiche zugeordnet werden konnte, aus der Untersuchung heraus. Das heißt, der zeitliche Horizont des vierten Bandes hatte sich, wie schon im Brief an C.J. Friedrich angedeutet, in beide Richtungen verschoben – zurück zum 8. Jhrh. v.Chr. und nach vorn bis zum 8. Jhrh. n.Chr.

Und genau dies bestätigt ein Gliederungsentwurf, den Voegelin Ende Oktober 1959 der ungeduldig auf das fertige Manuskript wartenden LSU Press schickte. Schon im Frühjahr 1959 hatte er in einem Brief an den Verlag erhebliche konzeptionelle Veränderungen hinsichtlich der noch ausstehenden drei Bände von *Order and History* angekündigt und die Hoffnung geäußert, die letzten beiden Bände auf nur noch einen zusammenziehen zu können.¹⁰ Ein halbes Jahr später

⁸ *CW 19: History of Political Ideas (= History)*, Vol. I: *Hellenism, Rome, and Early Christianity*. Ed. with an Introduction by Athanasios Moulakis, Columbia/London: Missouri University Press, 1997, S. 124ff.

⁹ Siehe Anlage 2.

¹⁰ Brief vom 9. März 1959 von Voegelin an Donald Ellegood, in *CW 30*, S. 379-381.

lieferte Voegelin in einem weiteren Brief an Ellegood, dem damaligen Direktor der LSU Press, „a bit more definite information about the state of *Order and History*“:

„The matter has taken considerable time because it was a question, not only of Volume IV, but of the whole remainder of the work. It turned out that I could not organize the one without being clear about the organization of the others.“¹¹

Das heißt: von den zeitlichen Verschiebungen waren auch die beiden folgenden Bände betroffen, die den Zeitraum vom Ende des Römischen Reiches bis zur Gegenwart behandeln sollten. Doch zurück zum Brief, in dem Voegelin nun das neue Konzept skizziert:

The result is now the following: Volume IV will retain its title Empire and Christianity, but it will not comprise, as originally planned, the European Middle Ages. Instead, it will cover strictly the period of the Ecumenic Empires from the eight century BC. to the eight century AD. It will be organized in two parts, the first one dealing with the Ecumenic Empires, i.e., Iranian, Macedonian, and Roman in the west, and the Chinese and India in the east. It, then, will deal in the second part with Jewish Apocalypse, Gnosis, and Christianity. The Volume will conclude with the emergence from the Roman Ecumenic Empire of the three new civilizations, the Byzantine, Islamic, and Western. This process comes to its end with 800.”

An dieser neuen Gliederung fällt auf, dass im zweiten Teil zwar die jüdische Apokalypse, die antike Gnosis und das Christentum behandelt werden sollten – also die wichtigsten Symbolformen der westlichen Ökumene –, nicht aber die der östlichen Ökumene, also die Chinas und Indiens. Eine Begründung für diese Ungleichbehandlung wird nicht gegeben.

Die Korrespondenzen Voegelins enthalten auch Hinweise, wie sich der Arbeitsprozess im Einzelnen gestaltete. Wie schon dem Brief an Friedrich zu entnehmen war, lagen die Studien zu den „iranischen, mazedonischen, römischen und indischen Reichsbildungen“ im Sommer 1958 schon vor. Was hingegen noch fehlte, waren die chinesischen und die sassanidischen Reichsbildungen, denen sich Voegelin bald darauf zuwandte – zunächst wohl dem „Reich der Mitte“. „[The] most unpleasant technical obstacles to the completion of

¹¹ Brief vom 27. Oktober 1959 von Voegelin an Ellegood, in *CW* 30, S. 401.

Volume IV has been overcome“, berichtete er Ende März 1959 dem Direktor der LSU Press,

“i.e. the section on China. I could not do it in Baton Rouge because particularly all of the new literature on ancient China was not available. Now I have got everything, and even worked it through. Moreover, I have just collected the literature on the Sassanian Empire, and know at last what the problem is in this case. *These were the last two gaps in the section on the Ecumenic Empires which will form about one third of Volume IV.*”¹²

Den Abschluss des China-Abschnitts bestätigen wenig später weitere Briefe. So berichtete Voegelin seiner früheren Studienkollegin Elisabeth de Waal, dass er – ohne Bedauern – eine geplante Italienreise abgesagt habe, „as at the same time I got involved at last so deeply in the Chinese and Indian sections of Volume IV that it would have been quite unfortunate to interrupt the course of work. Now at last I am getting somewhere.”¹³ Zwei Wochen später heißt es in einem Brief an Alfred Schütz:

„Im Augenblick bin ich ein bisschen zugedeckt von Arbeit. Nächste Woche fängt das Sommersemester an. Und die letzte Zeit habe ich damit verbracht, die Vorlesung ueber ostasiatische Politik vorzubereiten, und gleichzeitig den Abschnitt über China in den ‚Ecumenic Empires‘ herzustellen. Es schreitet vorwärts – aber es macht viel Mühe.“¹⁴

Es ist einem Zufall zu verdanken, dass wir nicht darüber spekulieren müssen, wie Voegelin sich zu jener Zeit die Behandlung Chinas im vierten Band vorstellte. Denn aus dieser Zeit ist der Durchschlag eines Typoskripts überliefert¹⁵, bei dem es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um jenen China-Abschnitt handelt, von dem in den Briefen an Ellegood, de Waal und Schütz die Rede war. Doch dazu später mehr.

¹² Brief vom 23. März 1959 von Voegelin an Ellegood (Hervorh. PJO).

¹³ Brief vom 11. April 1959 von Voegelin an Elisabeth de Waal.

¹⁴ Brief vom 30. April 1959 von Voegelin an Alfred Schütz, in: Alfred Schütz/Eric Voegelin. *Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938–1959*. Hrsg. v. Gerhard Wagner und Gilbert Weiss, Konstanz: UVK Verlagsges., 2004, S. 579.

¹⁵ Siehe dazu Anlage 1.

Bevor wir näher auf die weitere Arbeit Voegelins am vierten Band und speziell am China-Thema eingehen, erscheint es sinnvoll, kurz der Frage nachzugehen, warum sich Voegelin vor allem auf China – und weniger auf Indien – konzentrierte und wann sein Interesse an China einsetzte.

II

Als Voegelin Arnold Toynbee berichtete, dass es dessen Werk gewesen sei, das ihm die Augen für die Bedeutung der indischen und der chinesischen Zivilisation geöffnet habe, war dies mehr als nur eine höfliche Floskel. Allerdings betraf diese Bemerkung nur den vierten Band von *Order and History* und bezog sich vor allem auf neue Zivilisationstypen. Bezugnahmen auf China finden sich jedoch nicht erst im vierten, sondern auch schon im ersten Band und zwar in Passagen, die aus dem Jahr 1953 stammen. Das aber heißt, Voegelins Begegnung mit China hatte schon viel früher stattgefunden – und zwar, wie seine Korrespondenzen zeigen, zu Beginn der zweiten Hälfte der 1940er Jahre. Voegelin hatte zu dieser Zeit eine Professur für American Government an der University of Louisiana in Baton Rouge inne. Doch das amerikanische Regierungssystem war nicht der einzige ihm zugewiesene Themenkreis. „The work at the University is quite agreeable“, berichtete er im März 1947 Elisabeth de Waal,

„This semester I have the courses on Chinese and Russian government. The Chinese course was a nightmare *last year where I gave it for the first time* and had to assemble the materials: but this year it is quite pleasant and I began to understand a few things.“¹⁶

Gegenstände des China-Kurses waren – dem aktuellen Geschehen in Fernost geschuldet – die chinesische Revolution von 1911, das politische Programm von Sun Ya-tsen, die Kuomintang und Fragen der chinesischen Verfassung.¹⁷ Andere Korrespondenzen lassen erken-

¹⁶ Brief vom 24. März 1947 von Voegelin an Elisabeth de Waal (Hervorh. PJO).

¹⁷ Zu Einzelheiten der Lehrtätigkeit Voegelins in Baton Rouge siehe Monika Puhl, *Eric Voegelin in Baton Rouge*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2005.

nen, dass Voegelin gleichzeitig damit begonnen hatte, sich mit chinesischer Philosophie zu beschäftigen. So rügte er Emil Kauder, der sich abschätzig über die beiden Prinzipien Yin-Yang geäußert hatte:

„What is the basis of your ‘finding’ it so? Have you looked at the Chinese sources or at least into what Marcel Granet¹⁸ has written on the use made of the yin-yang principle by Chinese historians? How can you say that the concept is ‘empty’ when two millennia of Chinese philosophers of history and metaphysical speculation have thrived on its fruitfulness?“¹⁹

Und in einem Brief an Max Mintz in Bezug auf Arnold Toynbee heißt es:

„Es fällt mir übrigens an den zahlreichen Besprechungen, die ich gelesen habe, auf, dass keiner der Rezensenten auf das Hauptproblem Toynbees eingeht: auf die Verwendung von historischen Kategorien, die aus der chinesischen Geschichtsphilosophie stammen (von Soe-ma-chien und aus der Yin-Yang-Philosophie). Ich vermute, dass die Rezensenten nichts davon verstehen. Für Sie wäre es z.B. schon interessant, wenn Sie das Register unter Yin-Yang nachschauen und alle derartbezüglichen Stellen in den sechs Bänden lesen; damit wären Sie schon im Zentrum von Tschens Geschichtsphilosophie.“²⁰

Sein Wissen über die chinesische Philosophie bezog Voegelin zu dieser Zeit wohl vor allem aus der Lektüre von Marcel Granets *La Pensée Chinoise*. Dass die Bibliotheksbestände zum Thema China in Baton Rouge eher begrenzt waren und der Erwerb wichtiger Veröffentlichungen zur chinesischen Philosophie mit Schwierigkeiten verbunden, ist auch einem Brief Voegelins an seinen Münchner Kollegen Alois Dempf zu entnehmen. Ihm berichtete er, dass die Beschaffung japanischer und chinesischer Publikationen schwierig sei, dass es ihm jedoch gelungen sei, „die grosse Geschichte der

¹⁸ Voegelin bezog sich hier offensichtlich auf Marcel Granets *La Pensée Chinoise*, Paris: Albin Michel, 1936.

¹⁹ Brief vom 30. Januar 1947 von Voegelin an Emil Kauder, in *CW* 29, S. 501f.

²⁰ Brief vom 20. April 1947 von Voegelin an Max Mintz..

chinesischen Philosophie von Feng Yu-lan“ für die Bibliothek zu beschaffen.²¹

Im Sommer 1950 hatte Voegelin eine erste Reise nach Europa unternommen. Offensichtlich war der Eindruck, den er von den wissenschaftlichen Aktivitäten in der Alten Welt gewonnen hatte, so positiv, dass er sich mit dem Gedanken eines Wechsels an eine deutsche Universität anzufreunden begann. Diese Absicht wurde von verschiedenen Wissenschaftlern in Deutschland unterstützt. Einer der ersten, der ihm die Rückkehr an eine deutsche Universität schmackhaft zu machen suchte, war Eduard Baumgarten, mit dem Voegelin vor seiner Flucht in die USA eine intensive Korrespondenz geführt hatte, die er nun im Sommer 1951 wieder aufnahm. Im Frühjahr des nächsten Jahres berichtete ihm Baumgarten, der zu jener Zeit Gastprofessor an der Freiburger Universität war, dass er in Freiburg die Gründung eines Soziologischen Instituts beabsichtige.²² Für eine der drei Abteilungen hoffte er Voegelin zu gewinnen, der sich ja in seinen Wiener Jahren ausführlich mit Problemen der Soziologie beschäftigt hatte. Voegelin zeigte sich grundsätzlich interessiert, warf jedoch einige Fragen zu Details des Vorhabens auf. So wollte er u.a. wissen: „Wie wird es mit den Bibliotheksverhältnissen stehen? Ich pflege seit Jahren chinesische und russische Geistesgeschichte als Nebenlinien, sehr zum Vorteil meiner im Wesentlichen westlich zentrierten Arbeiten. Würde es möglich sein, neue Literatur auf diesen Gebieten zu bekommen?“²³ Die Äußerungen zeigen, dass Voegelin seine China-Studien weiterhin ernst nahm und entschlossen war, sie auch im Falle einer Übersiedlung nach Deutschland fortzusetzen.

Während sich die Pläne Baumgartens zerschlugen, waren Voegelins Kontakte nach München erfolgreicher. Dort hatte sich Alois Dempf über die Jahre bemüht, Voegelin zur Annahme einer Professur in

²¹ Brief vom 20. Februar 1950 von Voegelin an Alois Dempf. Bei dem Text dürfte es sich nicht um Feng Yu-lans *A History of Chinese Philosophy*, Vol. I: *The Period of the Philosophers* handeln, die erst 1952 von der Princeton University Press verlegt wurde, sondern um Fengs *A Short History of Chinese Philosophy*, New York 1948.

²² Brief vom 11. März 1952 von Eduard Baumgarten an Voegelin.

²³ Brief vom 21. April 1952 von Voegelin an Baumgarten.

München zu bewegen. Doch dieser zögerte, und erst, als er einen Ruf an die 1956 neu geschaffene Professur für Politische Wissenschaft erhielt, nahm er an. Das Vorlesungsverzeichnis der Münchner Universität weist für das Sommersemester 1958 zwei Vorlesungen aus; die offizielle Antrittsvorlesung fand jedoch erst im Wintersemester, am 26. November 1958, statt.²⁴

Dass Voegelin seine China-Studien auch nach dem Wechsel von Baton Rouge nach München fortsetzen musste, ergab sich schon aus den oben beschriebenen konzeptionellen Veränderungen von *Order and History*. Er musste sich nun sogar verstärkt um die dafür erforderlichen Kenntnisse bemühen, und der gerade in Angriff genommene Aufbau des Instituts für Politische Wissenschaft gab ihm die dazu erforderlichen Mittel in die Hand. Einzelheiten über seine damaligen Planungen enthalten zwei Schriftstücke: ein Bericht über den „Present State of the Institute of Political Science“, den er Anfang Juli 1958 in der Hoffnung auf finanzielle Unterstützung der Rockefeller Stiftung übermittelte²⁵, mit der er seit seiner Wiener Zeit in engem Kontakt stand, sowie ein Memorandum, das er am 21. Oktober 1959 den Mitgliedern der Staatswirtschaftlichen Fakultät der Münchner Universität als Beratungsgrundlage für die Weiterentwicklung der Politischen Wissenschaft in München unterbreitete.²⁶ Beide Texte zeigen, dass Voegelin in dem neu gegründeten Institut den Aufbau einer auf Asien, insbesondere auf China bezogenen Abteilung beabsichtigte. Die Einbeziehung des Fernen Ostens, insbesondere Chinas in die Münchner Studiengänge und Forschungsprogramme, wurde ferner dadurch unterstrichen, dass es sich bei dem ersten der drei Assistenten, die ihm in München zugestanden worden waren, um einen Sinologen handelte. „Beginning with July 1, 1958“, heißt es im Bericht an die Rockefeller Foundation, „the Assistant will be Dr. Peter Weber-Schäfer, a sinologist who will be charged with building up the Far Eastern section of the

²⁴ Siehe dazu im Einzelnen Thiess Marsen, *Zwischen Re-Education und Politischer Philosophie. Der Aufbau der politischen Wissenschaft nach 1945*. München: Fink Verlag, 2001.

²⁵ Der Text findet sich in *CW* 30, S. 349-356.

²⁶ Der Text findet sich in Peter J. Opitz, *Stationen einer Rückkehr, Occasional Paper XII*, München (Juli 1991), S. 39-54.

Library. His term runs till March 31, 1959. When he proves competent, his position will be renewed.”²⁷ Das war offenbar der Fall, denn nur wenige Wochen später berichtete Voegelin Robert Heilman:

„The sinological assistant has started to work on July 1st. And under my direction he is now making translations of certain Confucian and Neo-Confucian texts, in order to furnish a basis for analysis. I was hampered in my dealings with Chinese problems by the fact that the translations in existence are good for nothing – lack of philological exactness, and lack of knowledge with regard to subject matter on the part of otherwise good philologists and other reasons. The boy is doing quite well; and I foresee that a critical edition of these texts will be the *first publication of the Institute*. I need this work as a basis, in order to show that *there is no such thing as Chinese philosophy*; and beyond that negative demonstration lies then, of course, the problem to show what that thing is which conventionally is called ‘philosophy’. *It is a part of my classification of symbolic forms.*”²⁸

Bei dem chinesischen Text, von dem hier die Rede ist, handelte es sich um das *Chung-yung*; er bildete, wie Weber-Schäfer einleitend zu seiner Übersetzung bemerkte, „einen Teil der Vorarbeiten zu einer umfangreicheren Untersuchung über die geistigen Bewegungen, die in China und Indien den Gründungen imperialer Organisationsformen parallel liefen.“²⁹ Der Hinweis auf die „umfangreichere Untersuchung“ bezog sich auf die schon bald darauf von ihm in Angriff genommene Habilitationsschrift. Sie erschien 1968 unter

²⁷ Brief vom 7. Juli 1958 von Voegelin an Kenneth W. Thompson (Rockefeller Foundation), in *CW* 30, S. 353.

²⁸ Brief vom 31. August 1958 von Voegelin an Heilman, S. 183, in: Robert B. Heilman and Eric Voegelin, *A Friendship in Letters 1944–1984*. Ed. with an Introduction by Charles R. Embry; Foreword by Champlin B. Heilman, Columbia/London: University of Missouri Press, 2004, S. 183 (Hervorh. PJO).

²⁹ Peter Weber-Schäfer, *Der Edle und der Weise. Oekumenische und imperiale Repräsentation der Menschheit im Chung-yung, einer didaktischen Schrift des Frühkonfuzianismus* (= Münchner Studien zur Politik, 3. Heft), München: Verlag Ch. Beck, 1963.

dem Titel *Oikumene und Imperium*³⁰, bezog sich also genau auf das Thema, über das Voegelin im Rahmen des vierten Bandes arbeitete. Die Tätigkeit Weber-Schäfers beschränkte sich jedoch nicht auf die Übersetzung chinesischer Texte und den Aufbau der fernöstlichen Abteilung der neuen Bibliothek. Hinzu kamen die Erstellung eines umfangreichen Syllabus über das alte China sowie Seminare über das politische Denken im „Reich der Mitte“.

III

Der Aufbau einer umfangreichen fernöstlichen Abteilung in der Bibliothek des neugegründeten Instituts für Politische Wissenschaft in München diente natürlich nicht nur der Lehre, sondern auch, ja vor allem der Forschung. Denn schon vor den konzeptionellen Veränderungen, die den vierten Band von *Order and History* betrafen, hatte Voegelins Beschäftigung mit China einen ersten Niederschlag schon im ersten Band gefunden. Zur Erläuterung der Form, in der dies geschah, ist ein Blick auf die Entwicklung seines Werkes und seiner methodischen Fundierung notwendig.

In der zweiten Hälfte der 1940er Jahre war das Werk, an dem Voegelin seit seiner Ankunft in den USA arbeitete – eine groß angelegte *History* – in eine tiefe Krise geraten. „Als ich an dem Kapitel über Schelling arbeitete“, erinnerte sich Voegelin später, „ging mir auf, dass der Begriff einer Ideengeschichte eine ideologische Deformierung der Realität ist. Es gab keine Ideen, wenn es keine Symbole unmittelbarer *Erfahrungen* gab.“³¹ Mit der Verlagerung des Akzents auf die Erfahrungen, auf ihre symbolischen Ausdrücke und auf die von ihnen geprägten politischen Institutionen begann der Prozess einer Umarbeitung der *History*. Der Wechsel war von tiefgreifenden

³⁰ Peter Weber-Schäfer, *Oikumene und Imperium. Studien zur Ziviltheologie des chinesischen Kaiserreiches*. München: List Verlag, 1968.

³¹ Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*. Ed. with an Introduction by Ellis Sandoz, Baton Rouge/London, LSU Press, 1989. Dt.: *Autobiographische Reflexionen*. Hrsg., eingeleitet und mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz, München: Fink Verlag, 1994, S. 83 (Hervorh. PJO).

konzeptionellen Änderungen begleitet. Hatten sich die drei Teile, in die sich die *History* gliederte, noch am konventionellen Schema von „Ancient World“, „Middle Ages“ und „Modern World“ orientiert, so wurden mit dem neuen Ansatz die unterschiedlichen Realitäts- und Ordnungserfahrungen bestimmend. Das zeigte sich schon 1952 in der *New Science of Politics*, die sich in ihrer Argumentation entlang der dominanten Ordnungserfahrungen bzw. Wahrheitstypen, wie Voegelin sie nannte, entwickelte: Einer kompakten kosmologischen „Wahrheit“ folgten – diese differenzierend – eine anthropologische und eine soteriologische „Wahrheit“, an die sich schließlich, diese unterminierend und die westliche Moderne prägend, die Phase der gnostischen „Wahrheit“ anschloss.

Dasselbe Schema lag bald darauf auch *Order and History*, der umgearbeiteten Fassung der *History*, zugrunde. Auch diese entwickelte sich, wie schon eingangs beschrieben, entlang „der wichtigsten Ordnungstypen zusammen mit den Symbolen ihrer Selbstausslegung“ beziehungsweise, wie es auch heißt, ihrer „symbolischen Form“ der Ordnung. Obwohl uns dieser „Form“-Begriff zunächst ein wenig von unserem China-Thema wegführt, müssen wir aus zwei Gründen kurz auf ihn eingehen: Zum einen weil es sich bei ihm um eine zentrale theoretische Kategorie handelt, die dem Aufbau und der Argumentation von *Order and History* zugrunde liegt. Zum anderen, weil sie uns nicht nur gleich zu Beginn des China-Kapitels wieder begegnen wird, das Voegelin mit einem Abschnitt über die „historiographische Form“ Chinas eröffnet, sondern auch, weil er im Zusammenhang theoretischer Überlegungen über den „Form“-Begriff auch erstmals in seinem Werk auf die chinesische Zivilisation und ihre inneren Abläufe eingeht. Die Auseinandersetzung mit dem „Form“-Begriff war für Voegelin nicht neu. Nicht nur im Rahmen seiner staatswissenschaftlichen Arbeiten hatte er sich mit ihm befasst – etwa im Rahmen der Staatsformenlehre –, sondern auch und grundlegender noch in seiner Schrift *Über die Form des amerikanischen Geistes* (1928). In ihr hatte er sich ausführlich mit der Problematik „geistiger Formen“ und „geistiger Formgebung“, mit „Formverwandtschaften“ und „Formverschiedenheiten“ auseinandergesetzt und keinen Zweifel daran gelassen, dass er in der „am Material herausgearbeiteten Form“ eine dem geisteswissenschaftlichen Gegenstand angemess-

senere Methode sah, als in der Herantragung apriorischer Prinzipien oder in der Konstruktion Weber'scher Idealtypen.³²

Der Kontext, in dem Voegelin sich gleich im ersten Band von *Order and History* mit dem Form-Begriff beschäftigte, war jedoch ein anderer. Es war eine Diskussion, die Toynbees Theorie über die Phasen von Zivilisationsverläufen, anlässlich seiner Konstruktion der Geschichte Ägyptens, bei Ägyptologen, insbesondere bei Henri Frankfort, ausgelöst hatte. Diese Kontroverse nahm Voegelin nun zum Anlass, seine Auffassungen über die Struktur von Zivilisationsverläufen darzulegen, die sein eigenes Werk ja insofern direkt betrafen, als es sich bei den in *Order and History* behandelten Ordnungstypen und symbolischen Formen nicht um in sich geschlossene und voneinander streng isolierte Typen-Begriffe handelte, sondern diese einer zivilisationsübergreifenden Philosophie der Ordnung der Geschichte zugeordnet waren. Seine Ausführungen waren deshalb grundsätzlicher Natur, und seine Kritik richtete sich gegen beide Seiten – gegen Toynbee ebenso wie gegen Frankfort. Beiden warf er den Gebrauch „unzureichend analysierter Begriffe“ vor, verursacht durch die Zusammenführung mehrerer Realitätsvariablen in einen Begriff. Als solche nicht hinreichend unterschieden Variablen identifizierte Voegelin

- „(1) The political institutions, their creation, consolidation, and disintegration.
- (2) The socially predominant experience of order and its symbolization (cosmological, anthropological, soteriological).
- (3) The welding together of institutions and experiences of order, from which results what Frankfort calls the ‚style‘ or ‚form‘ of a civilization,“³³

³² Erich Voegelin, *Über die Form des amerikanischen Geistes*. Tübingen: Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1928. Zum wissenschaftstheoretischen und –geschichtlichen Hintergrund siehe dazu die „Editor's Introduction der amerikanischen Übersetzung des Textes in *CW 1: On the Form of the American Mind*. Trsl. from the German by Ruth Hein; ed. with an Introduction by Jürgen Gebhardt and Barry Cooper, Baton Rouge/London: LSU Press, 1995. Zum besseren Verständnis des „Form“-Begriffs, wie Voegelin ihn in dieser Zeit verstand und verwendete, siehe auch seinen im Dezember 1930 entstandenen Text „National Types of Mind and the Limits to Interstate Relations“, in *Eric Voegelin Papers*, Box 51.

³³ Voegelin, *Israel and Revelation*, S. 56.

Als die die Stabilität der „Form“ bestimmende Variable sah Voegelin die „Ordnungserfahrung“ an: solange sie ihre Struktur beibehält, bleibe die „Form“ stabil, ungeachtet von Verfallserscheinungen auf der Ebene der Institutionen. Der Fokus der Analyse verlagerte sich damit auf die Ordnungserfahrungen und die „Prinzipien“, die ihre Kompaktheit und Differenzierung bestimmen. Es waren vor allem drei solcher Prinzipien, die Voegelin schon zuvor formuliert hatte und die er nun wiederholte:

- „(1) The nature of man is constant.
- (2) The range of human experience is always present in the fullness of its dimensions.
- (3) The structure of the range varies from compactness to differentiation.“³⁴

Eine weitere wichtige Bestimmung, die erst das Tor zu einer zivilisationsübergreifenden menschheitlich ausgerichteten Geschichtsphilosophie öffnete, kam hinzu: die Feststellung, dass die Differenzierung von Ordnungserfahrungen nicht auf eine Gesellschaft bzw. auf Gesellschaften einer Zivilisation beschränkt bleibt, „but extends through a plurality of societies in time and space, in a world-historic process in which the various civilizations participate to their attached measure.“ Daher sei die „Form“ einer Gesellschaft zugleich „*the mode of its participation* in the adumbrated world-historic process that extends indefinitely into the future.“³⁵ Soweit die allgemeinen Überlegungen. Für den unmittelbaren Anlass – die Struktur des ägyptischen Zivilisationsverlaufs – folgte daraus, dass Katastrophen auf der institutionellen Ebene nicht den Bruch der kompakten Ordnungserfahrung zur Folge haben, sondern zu Veränderungen der institutionellen Ordnung *innerhalb* der „kosmologischen Form“ führen können, „die als solche stabil bleibt“.³⁶ Statt von ‚statischen‘ und ‚dynamischen‘ Typen zu sprechen, wie Toynbee es tat, seien daher Beschreibungen vorzuziehen „that will determine its form for each case of a concrete society by relating it to the supra-

³⁴ Ebd., S. 60.

³⁵ Ebd. (Hervorh. PJO).

³⁶ Ebd., S. 61.

civilizational process in which the compact experiences of order differentiate“.³⁷

Nach diesen Überlegungen wirft Voegelin nun zum Beweis der Vorzüge der von ihm empfohlenen Methode einen Blick auf den Verlauf der chinesischen Zivilisation. Während er dieser, soweit es die Abfolge der Institutionen anbelangt, deutliche Ähnlichkeiten mit dem ägyptischen Fall attestiert, insofern die „statische“ kosmologische Form auch hier über die Jahrtausende erhalten blieb und erst 1911 beseitigt wurde, diagnostiziert er in ihr gleichzeitig, einen „erfahrungsmäßigen Bruch“ (experiential break)³⁸ mit der kosmologischen Ordnung, mit weit über den ägyptischen Fall hinausreichenden institutionellen Konsequenzen. Denn infolge der während der ‚Zeit der streitenden Reiche‘ in China eintretenden Desillusionierung über die kosmische Ordnung der Gesellschaft und die Unfähigkeit des ‚Himmelssohnes‘, diese aufrechtzuerhalten, sei es im Konfuzianismus zur „Entdeckung der autonomen Persönlichkeit als Quelle von Ordnung“ gekommen. War es bis dahin allein der Himmelssohn gewesen, der – im „Auftrag des Himmels“ (*t'ien ming*) – die Ordnung des Himmels auf die Gesellschaft übertragen hatte, so wurde diese Fähigkeit nun auch dem Weisen zugesprochen. Voegelin: „He himself had access to the *tao* that ordered world and society, and thereby he became a potential ruler and rival to the Son of Heaven in mediating the *tao* – an idea which, as far as we know, never occurred to an Egyptian.“³⁹

Insoweit sei die politische Ordnung Chinas infolge der konfuzianischen Entdeckung weit über die des alten Ägyptens hinausgegangen, ohne allerdings zu einem Bruch mit der „kosmologischen Form des Reiches“ zu führen, da die Autorität des „konfuzianischen Edlen“ (*chün-tzu*) vom selben kosmologischen Typus war, wie die des ‚Himmelssohnes‘.

„The differentiation of experience did not advance, as with Plato, to the development of a new theology in opposition to the beliefs prevalent in the community; it did not become radically transcen-

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., S. 62.

dental. Confucianism did not lead to a break in the cosmological form of the empire because it was not a philosophy in the sense established by Plato. And since there was no radical incompatibility in the experiences of order, the empire could even utilize Confucian scholarship as a bureaucratic support for its cosmological form⁴⁰

Die chinesische Zivilisation nahm somit im Drama der Menschheit, wie Voegelin es entwarf, eine Zwischenstellung ein: Sie befand sich in ihrer „kosmologischen Form“ einerseits noch auf einer Stufe mit den kosmologischen Reichen des Alten Orients, übertraf diese andererseits jedoch insofern, als sie sich mit der Entdeckung der „autonomen Persönlichkeit“ mit einer unmittelbaren Beziehung zum kosmischen *tao*, schon ein wenig aus den kosmologischen Bindungen gelöst hatte, ohne allerdings diesen „Bruch“ so weit vorangetrieben zu haben, wie die griechischen Philosophen, insbesondere Platon. Das heißt, der Philosoph Platons, der die Transzendenz des Göttlichen und die Unmittelbarkeit des Menschen unter Gott entdeckt hatte, bildete die Messlatte, die weder der konfuzianische noch der taoistische Weise erreichte. Ein Jahr später, in „Mankind and History“ – dem den geschichtsphilosophischen Prinzipien von *Order and History* gewidmeten Vorwort von *The World of the Polis* – wird Voegelin diese Position mit der Feststellung auf den Punkt bringen, dass sich die parallel stattfindenden „Seinssprünge“ erheblich voneinander unterscheiden, hinsichtlich der Radikalität ihres Bruches mit dem kosmologischen Mythos wie auch hinsichtlich der Reichweite und des Tiefgangs ihres Vordringens zur Wahrheit über die Seinsordnung. Sein Fazit: „The parallel occurrences are not of equal rank.“⁴¹ Das war auch auf China bezogen.

Die Schwäche der Analyse Voegelins soweit sie das chinesische Geschehen betrifft – einmal vorausgesetzt man akzeptiert seine theoretischen Prämissen – liegt weniger in den Ergebnissen, zu denen er gelangt, als in der Allgemeinheit seiner Aussagen. Und diese war wiederum eine Folge davon, dass diese ersten Ausführungen über China lediglich in Form einer kurzen Digression im Rahmen seiner

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Eric Voegelin, *The World of the Polis*. Baton Rouge: LSU Press, 1957, S. 4. Dt.: *OH IV: Die Welt der Polis. Gesellschaft, Mythos und Geschichte*. Hrsg. v. Jürgen Gebhardt, München: Fink Verlag, 2002, S. 20.

Untersuchungen zu den kosmologischen Reichen des Alten Orients erfolgten, vor allem aber, dass sie keinen Bezug zu den chinesischen Quellen erkennen lassen. Die einzigen beiden Werke, auf die er sich – auch in seinen Anmerkungen – bezieht, sind die erwähnten Werke von Marcel Granet und Feng Yu-lan, die zwar ihren Wert haben, eine Quellenanalyse aber nicht ersetzen können. Eine der Folgen ist, dass vieles im Vagen bleibt. Das gilt für die Frage, auf welche konfuzianischen Quellen er sich bezog, wenn er vom „Konfuzianismus“ sprach. Es betrifft aber auch zahlreiche seiner Formulierungen: Was ist zum Beispiel mit der „autonomen Persönlichkeit“ gemeint? Worin ist sie „autonom“, und inwiefern hat sie Zugang zum *tao*, das Welt und Gesellschaft ordnet? Worum handelt es sich überhaupt beim *tao*, ein Begriff, der sowohl in den vorkonfuzianischen Texten nur selten vorkommt, wie auch im konfuzianischen *Lun-yü*, umso mehr hingegen im *Tao-tê-ching*, ein Text, auf den Voegelin aber gar nicht eingeht?

Die Stärke der Analyse Voegelins und auch ihre Besonderheit besteht eher darin, dass er China gleich beim ersten Zugriff – der Ägypten-Teil entstand schon 1953⁴² – nicht als isolierten Einzelfall behandelte, sondern im umfassenden Kontext seiner Theorie über die Typen von Zivilisationsverläufen und der sie übergreifenden Geschichtsphilosophie. So kehrt er nach Bestimmung der Unterschiede zwischen der ägyptischen und der chinesischen Zivilisation mit der Warnung zu seinem Ausgangspunkt – der Toynbee/Frankfort-Debatte über Typen von Zivilisationsverläufen zurück –, dass die einsehbar Ordnung der Geschichte (*intelligible order of history*) nicht durch die Klassifizierung von Phänomenen gefunden werden kann, sondern allein durch eine theoretische Analyse von Institutionen und Ordnungserfahrungen sowie der „Form“, die aus ihrer wechselseitigen Durchdringung entsteht. „A civilization“, so Voegelin abschließend, mit kritischem Blick auf die Typisierung von Zivilisationsverläufen, wie Spengler, Eduard Meyer und Toynbee sie unternommen hatten,

„is the form in which a society participates, in its historically unique way, in the *supracivilizational, universal drama of approximation to*

⁴² Brief vom 30. März 1953 von Voegelin an Schütz, in *Briefwechsel*, S. 479.

the right order of existence through increasingly differentiated attunement with the order of being. A civilizational form has historical singularity, never to be absorbed by phenomenal regularities, because the form is an act in the drama of mankind that unknowably is enacted into the future.”⁴³

IV

1953 hatte Voegelin China im Zusammenhang der Debatte über Zivilisationsverläufe im Allgemeinen und der Bestimmung der ägyptischen Zivilisation im Besonderen behandelt. Dabei hatte er die „Form“ des „Reichs der Mitte“ zwar dem kosmologischen Typus zugeordnet, gleichzeitig jedoch auf erste Bruchstellen dieser „kosmologischen Form“ hingewiesen, ohne dabei jedoch den spezifischen Charakter bzw. die spezifische „Form“ der chinesischen Zivilisation genauer zu bestimmen. Das änderte sich, als er sich 1959 erneut China zuwandte, nun im Zusammenhang seiner Studien zur Theorie des Ökumenismus und der ökumenischen Reiche. Jetzt kreisten gleich die einleitenden Ausführungen um die Frage nach der spezifischen „Form“ der chinesischen Zivilisation, und ebenso wie Voegelin China auch jetzt der „kosmologischen Form“ zuordnete, so konstatierte er auch jetzt wieder Bruchstellen dieser „Form“, die nun allerdings nicht – wie 1953 – aus der Entdeckung der „autonomen Persönlichkeit“ resultierten und auf eine Entwicklung hin zur „anthropologischen Form“ von Hellas wiesen, sondern sich aus der Entwicklung einer herausragenden Historiographie ergab, beginnend mit dem *Shih-chi*, dem großen Geschichtswerk von Ssu-ma Ch’ien. Wir erinnern uns, dass Voegelin in seinen Korrespondenzen schon früh auf den chinesischen Historiographen hingewiesen hatte. Die Besonderheit des *Shih-chi* sah Voegelin in der Überlagerung des pragmatischen Berichts über die *res gestae* durch einen Symbolismus, „that endows his work as a whole with the character of a paradigmatic history“⁴⁴, wodurch es in seiner Struktur der Beziehung

⁴³ Voegelin, *Israel and Revelation*, S. 63.

⁴⁴ Die im Folgenden in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die Paginierung des Tiposkripts.

„between paradigmatic form and pragmatic events in the Biblical story“ ähnele (S.2). Die Entwicklung einer „historiographic form with paradigmatic characteristics“ deutete Voegelin nun als Indiz dafür, „that China had achieved something like existence in historical form even though the cosmological form was not radically broken.“ Zwar sei diese „historische Form“ noch weit entfernt von der israelischen Existenz in der Präsenz unter Gott, wie auch von der historischen Perspektive, die Hellas durch die philosophische Existenz gewonnen habe, „but a form it was nevertheless *which transformed the past into a meaningful course of events debauching into the present of imperial China.*“ Mehr noch: Wie Israel und Hellas hatte auch im chinesischen Fall die historische Form die „theoretische Funktion“ den Gegenstand der Untersuchung abzugrenzen. Zwar erlaube es das Programm von *Order and History* nicht – so Voegelin bedauernd –, sich der „historiographischen Form“ Chinas genauso ausführlich zu widmen wie den Fällen Israel und Hellas, doch werde es auch hier durchgehend notwendig sein „to refer to the form elements which enter into the constitution of our subject matter proper.“ (S. 3, Hervorh. PJO) Allerdings wird im Folgenden keines dieser ergänzenden „Formelemente“ explizit genannt.

Die Ausgangsüberlegungen Voegelins im China-Tiposkript wurden auch deshalb ausführlich referiert, weil die später in *OH IV* enthaltene Fassung des Textes in einigen wichtigen Punkten von ihnen abweicht. Zudem unterstreichen sie noch einmal in eindringlicher Weise die Bedeutung des „Form“-Begriffs bei der Konstitution wie auch bei der Analyse von Gesellschaften und Zivilisationen in den ersten Bänden von *OH*. In Hinblick auf den chinesischen Fall sind sie – werksgehistorisch – aber noch in anderer Hinsicht interessant: 1953, schon bald nach Abschluss des Ägypten-Teils, hatte sich Voegelin – vermutlich inspiriert durch die Publikationen des Chicagoer Oriental Institute – der Ordnungssymbolik Israels zugewandt. „Ich arbeite an dem israelitischen Kapitel meiner ‚History‘“, hatte er im Juni 1953 Leo Strauss berichtet, „– unter dem Gesichtspunkt, dass Israel Geschichte als eine Symbolform geschaffen hat, vom gleichen Rang mit dem mesopotamischen und dem ägyptischen kosmologi-

schen Mythos, und der hellenischen Philosophie.“⁴⁵ Und nur wenige Jahre später, 1956, rangiert in der Auflistung der Ordnungstypen und symbolischen Formen in der Einleitung von *OH I* „the Chosen People and its existence in historical form“ gleich an zweiter Stelle hinter den Reichsorganisationen des Alten Orients, gewissermaßen als nächster Schritt im Prozess der spirituellen Differenzierung. Hatte Voegelin 1953 China noch mit der kosmologischen Form Ägyptens verglichen und dem „Reich der Mitte“ einen – allerdings nur kleinen Schritt – im Prozess der Differenzierung in Richtung auf die „anthropologische Form“ von Hellas zuerkannt, so sind jetzt Israel und dessen „historische Form“ die neuen Bezugspunkte, wobei China auch hier noch ein gutes Stück hinter Israel und Hellas hinterherhinkt. Bezeichnenderweise verweist Voegelin zum besseren Verständnis des Begriffs der „paradigmatischen Geschichte“ in einer Fußnote des Tiposkripts auf *OH I*, Chapter 6 – es ist das Kapitel „The Historiographic Work“.

Doch damit wieder zurück zum Text des Tiposkripts. Gegenstand der anschließenden Überlegungen ist konsequenterweise – das *Subjekt* jenes historiognetischen Werkes von Ssu-ma Ch'ien. Da sich Voegelin getreu seines methodischen Ansatzes am Selbstverständnis und den Eigenbezeichnungen der von ihm untersuchten Gesellschaften orientierte, konnte er mit den im Westen konventionell verwendeten Begriffen ‚China‘ oder ‚chinesische Zivilisation‘ wenig anfangen, sondern stieß bei der Suche nach einer Selbstbezeichnung auf den schon früh in den chinesischen Quellen enthaltenen Begriff *t'ien-hsia*, in dem er „the exact equivalent of the Greek *oikoumenê* in the cultural sense“ (S. 14) sah. Zweifellos zu Recht, handelt es sich bei *t'ien-hsia* – wörtlich: „unter dem Himmel“ – doch nicht um eine geographische Bezeichnung, sondern um einen Ordnungsbegriff, nämlich um die den Gesetzen des Himmels unterstehende und durch diese von dem „Himmelssohn“ (*t'ien-tzu*) geordnete und damit zivilisierte Welt. Dass diese Ordnung nach chinesischem Verständnis ein Gefälle aufweist, insofern sie in den unmittelbar unter der Herrschaft

⁴⁵ Brief vom 10. Juni 1953 von Voegelin an Leo Strauss, in: *Eric Voegelin/Leo Strauss. Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934–1964*. Unter Mitwirkung von Emmanuel Patard hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink Verlag, 2010, S. 118 f.

des Himmelssohnes stehenden Teilen – sprich: in China – als besonders stark ausgeprägt gilt, während sie zu der von Barbaren bewohnten Peripherie hin zunehmend abfällt, ist ein Sachverhalt, der hier nicht weiter von Belang ist. Richtig und wichtiger ist dagegen, dass den Kern des *t'ien-hsia*-Begriffs die Vorstellung einer vom „Himmelssohn“ geordneten und damit zivilisierten Menschheit bildet. – Im Vergleich zu anderen kosmologisch geordneten Reichen – etwa denen des Alten Orients – weise der chinesische Ökumenismus, so Voegelin, eine Besonderheit auf: Da China, anders als die Reiche des Alten Orients, die in einer vielfältigen Welt zivilisierter Gesellschaften existierten und koexistierten, auf Grund seiner geographischen Lage über viele Jahrhunderte keinerlei Berührung mit anderen Hochkulturen hatte, sondern von unzivilisierten Barbarenvölkern umgeben war, erhalte der chinesische Ökumenismus „its peculiar coloration from the unbroken consciousness of the identity of China with mankind“, was zu der Auffassung führte, dass die Geschichte Chinas die „history of civilizational mankind“ sei (S. 16).

Eine der Folgen dieses schon früh „aus der Grundsubstanz der chinesischen kosmologischen Ordnung“ erwachsenen ökumenischen Selbstverständnisses behandelt der anschließende Abschnitt, dem Voegelin später die Überschrift „The Incomplete Breakthrough“ geben wird. Im Hintergrund steht dabei die Frage, warum es in China – anders als in Israel und Hellas – nicht zu einem radikalen Bruch mit der „kosmologischen Form“ gekommen sei, obwohl es doch auch hier eine Vielzahl von geistigen Persönlichkeiten hohen Ranges gab? Es ist eine Problematik, die schon hinter dem oben zitierten Vergleich mit Ägypten stand. Die Ursache dafür sieht Voegelin in dem „enormen Druck“, den in der vor-imperialen Periode eine schon früh etablierte Ordnung ausgeübt habe, „on all movements of the soul that occur within it“ (S. 17), während in der sich anschließenden Reichsperiode die Dominanz der konfuzianischen Orthodoxie alle rivalisierenden geistigen Bewegungen unter Kontrolle gehalten habe. Das ist eine interessante These, deren Überprüfung anhand der Ordnungskonzepte der wichtigsten Denker der vor-imperialen Periode Chinas allerdings sinnvoll gewesen wäre. Doch leider fehlen die zu ihrer Beweisführung erforderlichen anthropologischen Konzepte, etwa die von Konfuzius und Lao-tzu. Dass sich Voegelin dessen durchaus bewusst war, zeigt eine in den

nächsten Jahren überarbeitete Fassung des Konzepts von *OH IV*, in der beide Konzepte enthalten sind. Wir werden noch darauf zu sprechen kommen.

Ungeachtet des „unvollständigen Bruchs“ mit der kosmologischen Form attestiert Voegelin China eine eigene Ordnungs- und Differenzierungsdynamik, die dem Reich nicht nur Annäherungen an den Typus der hellenischen Kultur ermöglichte, sondern einen „Ökumenismus ganz eigener Prägung“ hervorbrachte. Und es ist dieser „gedämpfte, leise Differenzierungsmodus“ (rather subdued, muted mode of differentiation), dem er durch eine Untersuchung „der großen Einschnitte der chinesischen Institutionengeschichte“ auf die Spur zu kommen sucht.

Dem sind die beiden folgenden Abschnitte gewidmet, in denen sich Voegelin mit Symbolen politischer Ordnung auseinandersetzt, insbesondere mit den Symbolen *t'ien-hsia* und *kuo*. Im Zentrum steht dabei – wenngleich ein wenig verdeckt – die Frage, ob die Reichsgründung durch Ch'in Shih huang-ti im Jahre 221 v.Chr. einen den ökumenischen Ereignissen im Westen vergleichbaren „großen Epocheneinschnitt“ in der chinesischen Geschichte bildet? Diese Frage ist durchaus berechtigt, sahen sich die späteren Dynastien doch durchaus in Kontinuität mit den drei Dynastien des chinesischen Altertums – denen der Hsia-, der Shang- und der Chou-Dynastie –, was nicht für die Auffassung einer epochalen Zäsur spricht. Und auch auf der geistigen Ebene sah sich der aus dem Kampf der ‚Hundert Schulen‘ schließlich siegreich hervorgegangene und seit der Han-Dynastie zur Ziviltheologie des Reiches aufgestiegene Konfuzianismus ebenfalls in Kontinuität mit der geistigen Substanz des Altertums – ob zu Recht oder zu Unrecht sei dahingestellt. Wenn sich Voegelin auf dieses Kontinuitätsproblem konzentrierte – und, um sein Ergebnis vorwegzunehmen, eine solche Kontinuität auf politischer Ebene in Frage stellte, ja in Frage stellen musste –, so war dies eine Folge seiner These, dass sich an die Periode der kosmologischen Reiche eine Periode der ökumenischen Reiche anschloss. Das traf für die Entwicklungen im Westen durchaus zu – aber galt es auch für den Osten, in diesem Fall für China? Denn nur wenn dies der Fall war, ergab sich aus einer solchen Abfolge der verschiedenen Reichstypen so etwas wie eine zivilisationsübergreifende welt-

geschichtliche Struktur, nämlich jenes ökumenische Zeitalter, dem er auf der Spur war.

Um dies für China beantworten zu können, musste die Analyse auf mehreren Ebenen ansetzen: (1) auf der Ebene der politischen Strukturen, etwa in Form eines Vergleichs der Herrschaftsstrukturen der Chou-Dynastie mit denen der sie ablösenden Ch'in- bzw. Han-Dynastie; (2) auf der Ebene der politischen Symbole und (3) auf der Ebene des Selbstverständnisses der Herrscher – der Chou- wie auch des Ch'in-Herrschers. Dies geschieht – zumindest ansatzweise – für die Chou-Dynastie, obwohl die dazu verwendete Heranziehung eines Textes wie des *Po-ho-t'ung* aus dem Jahre 79 n.Chr., also fast 1000 Jahre nach Gründung der Chou-Dynastie, nicht unproblematisch ist. Das gilt auch für die daraus abgeleitete Charakterisierung des frühen China als „a group of small territorial states under chieftains“ (S. 25), bzw. „as organization of a clan society which understood itself as the ecumene of civilized mankind“ (S. 38). Nicht minder problematisch ist freilich, dass eine Analyse des Selbstverständnisses des ‚Reichseinigers‘ Ch'in Shih huang-ti und der von ihm eingeleiteten politischen und gesellschaftlichen Strukturveränderungen unterbleibt, obwohl sie in Derk Boddes' Standardwerk *China's First Unifier*⁴⁶ und in Otto Franke's monumentaler *Geschichte des chinesischen Reiches*⁴⁷ ausführlich dargestellt worden waren.

Statt der zu erwartenden Analysen des Ch'in- und des Han-Reiches konzentriert sich Voegelin auf die beiden Symbole *t'ien-hsia* und *kuo* – von denen das Erstere die zivilisierte Ökumene zum Ausdruck bringt, das zweite die politischen Herrschaftsorganisationen bzw. Einheiten, aus denen sich die Ökumene zusammensetzt. Dabei konstatiert er in der Beziehung der beiden Symbole zueinander zwei Phasen: eine frühe Phase, in der sie miteinander in einer „pre-established harmony“ bzw. eine „peacable, primordial correlation“ (S. 26) ko-existierten, wobei die ökumenische Herrschaft des *t'ien-*

⁴⁶ Derk Bodde, *China's First Unifier. A Study of the Ch'in dynasty as seen in the Life of Li Ssu (280? to 208 B.C.)*. Leiden 1938

⁴⁷ Otto Franke, *Geschichte des chinesischen Reiches. Eine Darstellung seiner Entstehung, seines Wesens und seiner Entwicklung bis zur neuesten Zeit*. Berlin: de Gruyter, 1937 (5 Bde.).

hsia für die spirituellen und rituellen Aspekte, die politische Herrschaft des *kuo* für den Aspekt der Gewalt stand und eine zweite Phase, in der diese Harmonie verlorengegangen war. Dieser Verlust der einstigen Harmonie vollzog sich in einem jahrhundertlangen Prozess, der zunehmend geprägt war vom Niedergang der Chou-Dynastie und Kämpfen zwischen den Herrschern der *kuo* um die Zentralherrschaft und zum anderen durch den allmählichen Zerfall der alten kosmologischen Ordnung. Die Entwicklung im Osten unterscheidet sich von der im Westen insofern, als in China der Umbruch von der frühen kosmologischen in die spätere ökumenische Phase weder zu einem präzise bestimmbareren Zeitpunkt erfolgte, noch von einer Abfolge imperialer Zentren ausging, die die benachbarten noch intakten kosmologischen Gesellschaften gewaltsam unterwarfen, sondern dass er sich in langen Prozessen vollzog, in denen sich die ursprüngliche Verbindung von Geist und Gewalt allmählich auflöste und die neue Reichsherrschaft nur noch das Macht- und Gewaltprinzip repräsentierte. Das Ergebnis: „the spirit of the early order had disintegrated [...] the principle of force represented by the *kuo*, had swallowed up the ecumene and its order.“ Voegelins Resümee und zugleich seine Antwort auf die oben formulierte Frage: „The Foundation of the Empire can be defined, therefore, in Chinese terms as a victory of the *kuo* over the *t'ien-hsia*: the Empire was an inflated *kuo* without spiritual legitimacy“ (S. 39). Quod erat demonstrandum.

Wir haben versucht, die Argumentation Voegelins in ihren wichtigsten Schritten zu rekonstruieren – soweit es möglich ist. Denn der Eindruck, den der Text hinterlässt, ist ambivalent. Einerseits vermittelt er gute Einblicke in das Ordnungsverständnis des Chou-zeitlichen Chinas, sowie in die bis zur Reichsgründung sich vollziehenden Entwicklungen. Insofern und insoweit handelt es sich um eine scharfsinnige Analyse, die aufgrund ihres hohen theoretischen Niveaus und ihrer zivilisationsübergreifenden Perspektive den meisten vergleichbaren Darstellungen jener Zeit überlegen ist. Das gilt vor allem, wenn man in Rechnung stellt, dass die Zahl der erschlossenen Quellen und vorliegenden Monographien über die Chou-Zeit begrenzt, vor allem aber, dass auch davon das meiste in München noch nicht verfügbar war. – Andererseits leidet der Text darunter, dass das Profil des neuen ökumenischen Selbstver-

ständnisses nicht präzise genug und an den Quellen orientiert ausgeführt wird. So übersieht Voegelin, dass die Dissoziation von Macht und Geist – für ihn das spezifische Merkmal der ökumenischen Reiche – auch unter dem neuen Reichseiniger keineswegs so rigoros war, wie er es unterstellt. Vielmehr zeigen die Quellen, dass auch Ch'in Shih huang-ti um eine geistige Legimitation des dynastischen Wechsels bemüht war, dass er sich dabei allerdings nicht mehr auf die klassische Mandats-theorie bezog, die die Chou zur Legitimation ihrer Herrschaft herangezogen hatten, sondern auf die Elementen-Lehre des Tsou Yen.⁴⁸ Das heißt der Prozess der Assoziation von Macht und Geist setzte nicht erst mit der Han-Dynastie ein, unter der der Konfuzianismus zur neuen Ziviltheologie Chinas aufstieg, sondern schon deutlich früher, wengleich diese Assoziation mit der Elementen-Lehre aufgrund der kurzen Dauer der Ch'in-Dynastie nur eine Episode war.

V

Während das Thema „China“ nach Abschluss des betreffenden Paragraphen im Abschnitt „Ecumenic Empires“ zunächst wieder in den Hintergrund trat, blieb der größere Problemkomplex, dem er zugeordnet war – der der ökumenischen Reiche – weiter auf der Tagesordnung. Das zeigt sich etwa im November 1959 in der Antwort Voegelins auf eine Vortragseinladung an die London School of Economics. Um Themenvorschläge gebeten, stellte er zwei zur Auswahl:

„Epochs and Periods of World History“
 „Ecumenic Societies and Ages“

und fügte erläuternd hinzu:

„The first of these topics would be concerned *with the new theoretical insight into the epochs in history* and the consequent problem of the structure of world history. The second topic would be concerned with the specific epochs and periods of the ecumenic societies of antiquity and the problem of a beginning ecumenic age in our time.

⁴⁸ Peter J. Opitz, Die Geburt der Geschichte. Untersuchungen zum Geschichtsverständnis im antiken China, in: *Anodos*, hrsg. v. R. Hoffmann, J. Jantzen und. H. Ottmann, Weinheim 1989, S. 155-178.

Both topics would be related to the problems that have been raised by Toynbee, but they would go considerably beyond Toynbee, and try to describe *the present state of science in such matters*.⁴⁹

Unter dem aktuellen Forschungsstand verstand er vermutlich den Stand seiner eigenen Forschungen. Als Voegelin schließlich am 3. März 1961 den Vortrag in London hielt, hatte sich dessen Titel leicht verändert und lautete nun „World Empire and the Unity of Mankind“. Dass er inzwischen die „Substanz“ des ersten Kapitels von *OH IV* bildete, geht aus einem Brief an die LSU Press hervor, in dem er am 21. November 1961 berichtete: „The lecture on World Empire and the Unity of Mankind which I have sent you recently was the key to the organization inasmuch as its substance will be incorporated in Part I, Chapter 1 of the present synopsis.”⁵⁰ Ein Blick in den Vortragstext zeigt die inzwischen erzielten Fortschritte zur Reichsproblematik im Allgemeinen und zum Phänomen der ökumenischen Reiche im Besonderen.

So machte Voegelin gleich zu Beginn auf die Parallelität zweier Phänomene aufmerksam: Nachdem er einleitend darauf hingewiesen hatte, dass unter Historikern Konsens darüber bestehe, dass eine bestimmte Periode der alten Geschichte – beginnend mit dem 6. Jhrh.v.Chr. – den Charakter eines „Zeitalters der Weltreiche“ (age of world empire) habe, heißt es:

„Parallel in time with the creation of empires spanning the ecumene from the Atlantic to the Pacific, there occurred the famous outbreak on the spiritual level that has fascinated historians, and especially philosophers of history, ever since the data and dates became known with some accuracy early in the 19th century.“⁵¹

Während Voegelin hinsichtlich des „age of world empire“, über das unter Historikern Konsens bestehe, keine Namen nennt – vermutlich bezog er sich neben Arnold Toynbee auf René Grousset – ist er hin-

⁴⁹ Brief vom 3. November 1959 von Voegelin an Sir Sydney Caine, in *CW* 30, S. 403 f. (Hervorh. PJO).

⁵⁰ Brief vom 13. November 1961 von Voegelin an Ellegood (Hervorh. PJO).

⁵¹ Eric Voegelin, World-Empire and the Unity of Mankind, in: *International Affairs*. London, Vol. 38, No. 2 (April 1962), S. 170-183 – hier S. 171. Dt.: Weltreich und die Einheit der Menschheit, *VOP* No. 82, München, März 2011.

sichtlich der Geschichtsphilosophen, die die „geistigen Ausbrüche“ registriert hatten, konkreter. Erwähnt werden hier neben Arnold Toynbee Henri Bergson und Karl Jaspers – mit Jaspers’ Achsenzeit-These hatte er sich erst wenige Jahre zuvor im Vorwort zum zweiten Band von *Order and History* kritisch auseinandergesetzt. Was Voegelin jetzt faszinierte, war aber etwas anderes: Es war die zeitliche Parallelität der beiden Erscheinungen, die den Gedanken einer Verbindung zwischen ihnen nahelegten. Allerdings war es nicht eine kausale Verbindung, die er zwischen den „ökumenischen Reichen“ und den „geistigen Ausbrüchen“ wahrnahm, sondern

„an ontological connection, inasmuch as the parallel phenomena in the areas of power and organization and of spiritual penetration of human existence display a parallelism of meaning [...] *An affinity of meaning* subtly connects a creation of empire which claims to represent *mankind with a spiritual efflorescence which claims representative humanity*.“⁵²

Diese Affinität sei den Zeitgenossen nicht nur bewusst gewesen, sie hätten sich auch in ihrem Handeln an ihr orientiert, insofern es zu „associations between imperial order and spiritual movements“ gekommen sei: im Achemänidischen Reich mit dem Zoroastrianismus und im Indischen Reich mit dem Buddhismus. Besonders ausgeprägt sei dieses Bewusstsein der Affinität auf der ontologischen Ebene in zwei weiteren Fällen gewesen, wo eine Reihe von Experimenten mit Reichstheologien erfolgt seien – in China und in Rom: „in China the experiments with Taoism, Confucianism, and Buddhism; in Rome a first attempt, at the beginning of the principate, with the *theoi eleutherioi* of the polis who were supposed to endow the empire with the character of a ‚free world‘, followed by the later experiments with the Baal of Emesa, the Sol Invictus, and finally with the God of the Christians.“⁵³ Auf den römischen Fall war Voegelin schon kurz in seiner *New Science* eingegangen – nach seiner Beschäftigung mit China konnte er nun auch den chinesischen Fall anführen. Die „geistigen Ausbrüche“ begannen damit in Hinblick auf die „ökumenischen Reiche“ eine ähnliche Funktion einzunehmen, wie „Mythos“, „Geschichte“ und „Philosophie“ bei den kosmologischen Reichen,

⁵² Ebd., S. 171 (Hervorh. PJO).

⁵³ Ebd., S. 172.

Israel und der griechischen Polis. Denn durch den Wechsel zu den „ökumenischen Reichen“ war noch ein weiteres Problem entstanden: Die zuvor den multizivilisatorischen Reichen zugeordnete „Form“ des Christentums war auf die schon im 8. Jhrh. v.Chri. entstandenen ökumenischen Reiche nicht mehr anwendbar. Die „geistigen Ausbrüche“ erwiesen sich in dieser Situation als ein ebenso willkommener wie brauchbarer Ersatz.

Doch das war nicht alles: Beides, die Parallelerscheinung der „ökumenischen Reiche“ und der „geistigen Ausbrüche“ sowie die ihnen zugrundeliegende Bewegung zu einer Assoziation deutete Voegelin nun als eine „configuration of history“. Die Bedeutung, die er dieser Beziehung beimaß, zeigt ein Blick in andere Arbeiten jener Jahre. Im Londoner Vortrag nur kurz angedeutet, führte er sie in anderen Texten näher aus und sprach nun sogar von einer „Konfigurations-Theorie“: zunächst in einer Studie „What is History?“, die er 1962 abschloss, kurz darauf in einem auf ihr aufbauenden Vortrag mit dem Titel „Ewiges Sein in der Zeit“⁵⁴ und schließlich noch einmal in einem Vortrag im Januar 1963 mit dem Titel „Configurations of History“.⁵⁵ In diesen Studien erweiterte Voegelin die „Konfiguration“ um ein weiteres Phänomen, das er ebenfalls in enger Verbindung mit den ökumenischen Reichen und den geistigen Ausbrüchen sah: mit der Entdeckung der „Historiographie“, die er im chinesischen Fall durch die beiden Historiographen Ssu-ma Tan und Ssu-ma Ch'ien repräsentiert sah.

Das Alte China war damit zu einem festen Bestandteil der Konfigurations-Theorie geworden. In jener oben erwähnten „Synopsis“, die Voegelin seinem Brief vom 13. November 1961 dem Verlag beilegte, finden sich auch Hinweise auf die Art und Weise, in der er den

⁵⁴ Die beiden Studien finden sich in: Eric Voegelin, *Was ist Geschichte?* Aus dem Engl. v. Dora Fischer-Barnicol; hrsg. und mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz. Berlin: Matthes & Seitz, 2015.

⁵⁵ Eric Voegelin, *Configurations of History*, in: *The Concept of Order*. Ed. with an Introduction by Paul G. Kuntz, Seattle/London: University of Washington Press for Grinnell College, 1968, S. 23-42. Der Text war die schriftliche Fassung eines Vortrags, den Voegelin schon im Frühjahr 1963 am Grinnell College gehalten hatte.

chinesischen Fall nun zu behandeln beabsichtigte.⁵⁶ So skizziert der erste der insgesamt fünf Teile unter dem Titel „The Configuration of History“ in zwei Kapiteln zunächst die Abfolge der Reichsbildungen – darunter an zweiter Stelle die „Ecumenic Empires“ – und gibt daran anschließend einen Überblick über das „The Ecumenic Age“. Es ist nicht nur die erste Verwendung des Titels, den Voegelin 1973 dem vierten Band geben wird, sondern zugleich auch eine erste Skizze der wichtigsten Elemente, die er in diesem Band zu behandeln gedachte. Im Entwurf taucht China an drei Stellen auf: unter den „Spiritual Outbursts“, repräsentiert durch Konfuzius und Lao-tzu; unter dem „Imperial Outbursts“, repräsentiert durch das Han-Reich; wie unter den „Tentative Associations of Power and Spirit“, für die das „Han Empire and Confucianism“ angeführt werden, sowie unter den „Councils“ mit Verweis auf „Han and Confucian Councils“. Im Kern handelt es sich um dieselben Gedankengänge, die Voegelin im Londoner Vortrag entwickelt hatte, was sich daraus erklären dürfte, dass die schriftliche Fassung dieses Vortrags vermutlich in dieser Zeit entstand.

Im Vergleich mit dem ersten Teil der Synopse weist dessen zweiter Teil, unter dem Titel „Ecumenism: Imperial and Spiritual“, ein geringeres Maß an argumentativer Stringenz auf – vielleicht ein Indiz dafür, dass Voegelin ihn noch nicht in einer Einzelstudie in der Art des Londoner Vortrags ausgeführt hatte. China findet hier in zwei der insgesamt fünf Kapitel Erwähnung. Während eines den „Anthropomorphic Concepts of Man in India and China – Buddha, Confucius, Lao-tse“ gewidmet ist, subsumiert das andere unter der Überschrift „China“ die folgenden Abschnitte:

“Chapter 5: China
 The Ecumenic Conception on the Tribal Level
 Early Cosmological Symbolism of Rulership
 The Expansion of the Homocentric Ecumene and the Disintegration of its Order
 The Construction of Traditional History“

Soweit erkennbar, verfolgen die Abschnitte in chronologischer Abfolge die sich wandelnden Auffassungen und Symbolisierungen des chinesischen Ökumenismus, beginnend mit den frühen Chou-zeitli-

⁵⁶ Zum Folgenden siehe Anlage 2.

chen Auffassungen und endend mit den Auffassungen von Szu-ma Ch'ien . Zudem weisen sie inhaltlich deutliche Ähnlichkeiten mit dem China-Text von 1959 auf; möglicherweise handelt es sich lediglich um eine Neustrukturierung. Während das China-Kapitel offenbar dem im Titel angesprochenen „imperial ecumenism“ zugeordnet ist, dürfte sich das Kapitel über die anthropologischen Konzepte auf den spirituellen Ökumenismus beziehen und damit jene Problematik thematisieren, die in den China-Texten von 1953 und 1959 zwar kurz angesprochen, aber noch nicht näher ausgeführt worden war. Ob Voegelin dieses Kapitel jemals ausgearbeitet hat, ist fraglich – jedenfalls fanden sich bislang keine Belege dafür. Möglicherweise ist es ein erstes Echo auf Ergebnisse, zu denen in der Zwischenzeit Weber-Schäfer in seinen Studien über das chinesische Altertum gelangt war.

Doch noch einmal zurück zu der „Synopsis“. Von Interesse – und von Bedeutung für die Datierung dieses Gliederungsentwurfs – ist schließlich auch dessen dritter Teil, mit dem Titel „The Encounter with History“. So enthält dessen erstes Kapitel den Begriff „Historiogenesis“, was anzeigt, dass er nach 1960, der Abfassung der Historiogenesis-Studie Voegelins, verfasst wurde. Da aber die chinesische Historiographie als drittes Element der konfigurativen Trias noch nicht erwähnt ist – sie wird erstmals 1962 in „What is History?“ angesprochen –, dürfte die „Synopsis“ vor dem Frühjahr 1962 entstanden sein.

Zusammenfassend ist somit festzustellen, dass der Sachkomplex „China“, den Voegelin 1953 im Zusammenhang einer Debatte über Zivilisationsverläufe erstmals skizziert und dann 1959/60 im Rahmen des Kapitels über „Ecumenic Empires“ in einem Abschnitt über den chinesischen Ökumenismus weiter ausgeführt hatte, zu Beginn der ersten Hälfte der 1960er Jahre im Rahmen der inzwischen entwickelten Konfigurations-Theorie neu strukturiert worden war. Es ist gewissermaßen der dritte Anlauf seiner Beschäftigung mit China im Rahmen von *Order and History*. Dass Voegelin sich in den nächsten Jahren weiterhin mit China beschäftigte, ist nicht erkennbar – weder in seinen Korrespondenzen, noch in seinen Studien finden sich entsprechende Hinweise, sieht man von einigen wenigen Bemerkungen

zu Weber-Schäfers Habilitationsschrift ab.⁵⁷ Dasselbe gilt für die zweite Hälfte der 1960er Jahre, in denen er sich zunehmend der Weiterentwicklung seiner Bewusstseinstheorie widmete sowie der 1967 in Angriff genommenen geschichtsphilosophischen Studie „The Drama of Humanity“. Angeregt durch die Begegnung mit der Archäologin Marie Koenig, begann sich Voegelin Ende der 1960er Jahre sogar einem gänzlich neuen Forschungsbereich zuzuwenden: der Symbolik neolithischer Gesellschaften, die er durch umfangreiche Literaturstudien und Reisen zu neolithischen Fundstätten zu erforschen begann. Als er schließlich im Dezember 1969 der LSU Press ein neues Konzept des Schlussbandes von *Order and History* vorlegte, war in diesem von China keine Rede mehr.⁵⁸ Asien und die dortigen ökumenischen Reiche werden in den 16 Einzelstudien, die Voegelin in diesem Band zusammenzuführen beabsichtigte, von einer Studie mit dem Titel „The Mongol Orders of Submission“ repräsentiert, die er schon Anfang der 1940er Jahre veröffentlicht und 1966 auch in seine Anthologie *Anamnesis* aufgenommen hatte.⁵⁹ So überraschend die chinesische Ökumene 1959 in den Entwürfen zum vierten Band aufgetaucht war, so überraschend war sie ein Jahrzehnt später auch wieder verschwunden.⁶⁰ Was war passiert?

VI

Da sich Voegelin nicht über seine Motive äußerte, die ihn zu diesem neuen Konzept veranlasst hatten, sind wir auf Spekulationen an-

⁵⁷ Auch in der in dieser Zeit von mir verfassten Dissertation über das *Tao-tê-ching* kam es nur zu wenigen Gesprächen, in denen sich Voegelin zwar über die inzwischen vorliegenden Ergebnisse berichteten, nicht aber erkennen ließ, dass er am chinesischen Fall weiterhin besonders interessiert war.

⁵⁸ Siehe Anlage 3.

⁵⁹ In *Byzantion*, Boston/Mass., 1940/41, Bd. V, S. 378-413; Nachdruck in *Anamnesis*, München 1966, S. 179-222.

⁶⁰ Eine letzte Erwähnung des China-Kapitels findet sich in einem um 1968 verfassten Entwurf des Historiogenese-Kapitels, in dem Voegelin darauf hinweist, der chinesische Fall „will be treated separately in the chapter on Chinese ecumenism.“ (in *CW* 28, S. 58).

gewiesen. Nur soviel ist sicher: Das Fehlen Chinas hatte nichts mit China zu tun, jedenfalls nichts unmittelbar. Die Gründe lagen vielmehr in der Situation, in der Voegelin sich befand, und diese war durch ein deutlich nachlassendes Interesse an einer Fortführung von *Order and History* in seiner ursprünglichen Form bestimmt. Letztlich befand er sich in einer ähnlichen Situation wie schon am Ende der 1940er Jahre, als er die Arbeit an der weit fortgeschrittenen *History of Political Ideas* abbrach und das Projekt auf neuer methodischer Grundlage in grundlegend veränderter Form in *Order and History* überführte. Ähnlich verhielt es sich nun mit *Order and History*. Auch dieses Projekt war während der 1960er Jahre infolge der oben behandelten konzeptionellen Veränderungen, einer Fülle neuen Materials und neuer Einsichten aus der ursprünglich vorgezeichneten Bahn geworfen worden. Und auch jetzt zeichnete sich wieder im Hintergrund ein neues Projekt ab, in das Voegelin die neu gewonnenen Einsichten, insbesondere auf dem Gebiet der Bewusstseins- und der Geschichtsphilosophie einbringen und *Order and History* somit auf einer anderen Ebene weiterführen wollte: Gemeint ist die oben erwähnte Studie „The Drama of Humanity“, die er schon früh als eine „systematische Geschichtsphilosophie“ bezeichnet und für die er seitdem eine Reihe von Einzeluntersuchungen durchgeführt hatte.⁶¹ Ein Problem bestand lediglich darin, dass er *Order and History* nicht einfach abbrechen konnte. Dagegen sprachen die Verpflichtungen der LSU Press gegenüber, die er über Jahre mit immer neuen Terminverschiebungen hingehalten und vertröstet hatte. Dagegen sprachen aber auch Stolz und Eitelkeit, das Scheitern eines Projekts eingestehen zu müssen, an dem er viele Jahre gearbeitet hatte, das eng mit seinem Namen verbunden war und dessen Fortsetzung von vielen Lesern mit großen Erwartungen entgegesehen wurde. Das heißt: Voegelin musste liefern.

Den Weg, der aus diesem Dilemma führen sollte, markiert der oben erwähnte Brief vom 12. Dezember 1969 an die LSU Press mit Informationen zum Stand seiner diversen Projekte sowie Vorschlägen zum weiteren Vorgehen. Nach einer Reihe von Einzelstudien, die er während der vergangenen Jahre zur Klärung seiner theoretischen

⁶¹ Siehe dazu Peter J. Opitz, *The Drama of Humanity* – oder: Eric Voegelins Aufbruch ins Neolithikum. *VOP* No. 95, München, Juli 2014.

Position durchgeführt habe („to be sure of my ground“), habe er sich nun zur Aufteilung der Materialien auf zwei Werke entschlossen: auf einen Band mit dem Titel „In Search of Order“, der das Projekt, das er mit *Order and History* begonnen habe, beenden würde, sowie auf einen Band mit dem Titel „The Drama of Humanity“ mit den inzwischen bearbeiteten „theoretical issues“. An diesem arbeite er gerade. Von besonderem Interesse ist eine Bemerkung zu „In Search of Order“. In ihr stellte Voegelin fest, dass dieser Band zwar das Werk, das er mit „Order and History“ begonnen habe, abschlieÙe, dann aber hinzufügte, „though I would not consider it a fourth volume, but an independent work under the title given.“⁶² Die Bemerkung bestätigt unsere These, dass Voegelin mit *Order and History* innerlich abgeschlossen hatte und das Werk lediglich noch pro forma zu Ende führen wollte – während sein eigentliches Interesse der in Arbeit befindlichen „Drama“-Studie galt.

Dass Voegelin das *Order and History*-Projekt möglichst schnell vom Tisch haben wollte, geht auch daraus hervor, dass er der LSU Press schon für den Sommer des nächsten Jahres ein druckfertiges Manuskript in Aussicht stellte. Dies war aber nur möglich, weil es sich bei diesem vierten Band nicht mehr um einen durchlaufenden Text von der Art der ersten drei Bände handeln sollte, sondern – wie aus dem beiliegenden „Table of Contents“ hervorging – um eine Anthologie von insgesamt 16 Einzelstudien, die mit einer Ausnahme fertig vorlagen, ja von denen die meisten sogar schon publiziert worden waren.⁶³ Eine dieser Studien, der einzige Text, der sich mit Asien beschäftigte, war der oben erwähnte Aufsatz „The Mongol Orders of Submission“. Die Entscheidung für ihn hatte vermutlich zwei Gründe: Es war die einzige Studie, in der er sich explizit mit der Reichsproblematik in Asien befasst hatte – und diese Problematik stand im Mittelpunkt des ersten Blocks der Studien von „In Search of Order“. Der andere Grund war, dass der Text fertig vorlag. Zwei Alternativen hätten sich angeboten: Die Aufnahme des eingangs erwähnten, 1959/60 verfassten China-Textes im Kapitel „Ecumenic Empires“, der den Vorzug hatte, dass er noch unver-

⁶² Brief vom 12. Dezember 1969 von Voegelin an Richard L. Wentworth.

⁶³ Siehe Anlage 3.

öffentlich war, oder eine überarbeitete Fassung dieses Textes. Warum Voegelin sich nicht für die erste der beiden Alternativen entschied, ist unklar. Vermutlich – und durchaus zu Recht – erschien ihm der Text nicht auf dem Stand der Forschung, weder seiner eigenen, noch der im Bereich der China-Studien. Unschwer nachvollziehbar ist hingegen, warum für ihn auch die andere Alternative nicht in Frage kam: Um den Text von 1959/60 sachlich und methodisch auf den Stand der Forschung zu bringen, hätte er nicht nur die Ergebnisse von Weber-Schäfers Studie *Oikumene und Imperium* berücksichtigen müssen, die ein Jahr zuvor, 1968, erschienen war. Er hätte den Text auch auf der Grundlage der Konfigurations-Theorie völlig neu konzipieren müssen. Dabei aber wäre eine weitere Verzögerung der Manuskriptabgabe um mindestens zwei Jahre vorprogrammiert gewesen, zumal wichtige Elemente der Konfigurations-Theorie, etwa die chinesische Historiographie, im Werk Weber-Schäfers nicht behandelt werden, also eigene Studien erfordert hätten. Kurzum: die Aufnahme der fertig vorliegenden Mongolen-Studie in den Konzeptentwurf von 1969 war zwar keine optimale, unter den gegebenen Umständen jedoch noch immer die beste Lösung.

VII

Doch dann nahmen die Dinge einen gänzlich anderen Verlauf als im Dezember 1969 geplant. Statt sich, wie dem Verlag gegenüber angekündigt, in der Endredaktion von „In Search of Order“ auf eine terminologische Angleichung der 16 Einzelstudien zu beschränken, begann Voegelin damit, die Forschungsergebnisse des vergangenen Jahrzehnts in das Manuskript einzuarbeiten. Die Folge war, dass sich in den nächsten zwei Jahren die geplante Anthologie in einen in sich geschlossenen, systematischen Text verwandelte, zu dem Voegelin Anfang 1973 bemerkte, dass es sich um ein „closed piece of work“ handele, „that should stand on its own.“⁶⁴ Der Text – es handelte sich zu diesem Zeitpunkt noch immer um den ersten Teil von „In Search

⁶⁴ Brief vom 29. Januar 1973 von Voegelin an Phillabaum.

of Order“ – stand inzwischen unter dem Arbeitstitel „Empire“. Eine erste Verzögerung von fast einem Jahr hatte die schriftliche Fassung eines Vortrages mit dem Titel „The Meaning of the Gospel“ gebracht – der einzige Text, der im Konzeptentwurf vom Dezember 1969 noch nicht fertig vorgelegen hatte.⁶⁵ Weitere Verzögerungen brachten dann die Durchsicht der Studie „Historiogenesis“, mit der der Band eröffnet werden sollte. Statt der geplanten terminologischen Angleichung entschloss sich Voegelin um die Einbringung gänzlich neuer Abschnitte, die den Text um mehr als ein Drittel verlängerten. Und bei der darauf folgenden Studie „Ecumenic Empire“ lief der Redaktionsprozess schließlich völlig aus dem Ruder: Denn Voegelin änderte nicht nur ihren Titel in „Ecumenic Age“, sondern erweiterte sie – vermutlich zwecks Angleichung an den neuen Titel – gleich um mehrere völlig neue Abschnitte, die so lang ausfielen, dass er schließlich aus ihnen drei Kapitel machte, die sich mit den geistigen Entwicklungen in der westlichen Ökumene von der griechischen Philosophie bis zum Christentum befassten. Damit hatte sich der Schwerpunkt des „Empire“-Teils auf das ökumenische Zeitalter verlagert, also auf die Zeit zwischen dem 7. vor- bis zum 7. nachchristlichen Jahrhundert.

Das aber konfrontierte Voegelin nun beim Übergang auf das ökumenische Zeitalter im Osten mit dem Problem, dass die Mongolen-Studie nicht mehr in den obigen Zeitrahmen passte, ging es in den in ihr behandelten Reichsvorstellungen doch um Vorgänge aus dem 13. nachchristlichen Jahrhundert. Hinzu kam, dass es sich bei dem Mongolenreich eher um eine zeitlich begrenzte Episode handelte, die für die Entwicklung im Osten nicht oder doch nur bedingt repräsentativ war, weniger repräsentativ jedenfalls als das jahrtausende alte chinesische Reich, in den das mongolische Reich schließlich aufging. Angesichts dieser Situation war klar, dass die Mongolen-Studie nicht – wie wohl zunächst geplant – eins zu eins übernommen werden

⁶⁵ Eric Voegelin, *Gospel and Culture*, in: *Jesus and Man's Hope*, Vol. II. Ed. by Donald G. Miller and Dikran Y. Hadidian, Pittsburgh: Theological Seminary Press, 1971, S. 59-101. Dt.: *Evangelium und Kultur. Das Evangelium als Antwort*. Mit einem Vorwort von Wolfhart Pannenberg; aus dem Englischen und mit einem Nachwort von Helmut Winterholler, München: Fink Verlag, 1997.

konnte, sondern dahingehend umgearbeitet werden musste, dass man den chinesischen Ökumenismus integrierte – und das konnte nur heißen: dem mongolischen Reichsverständnis voranstellte.

Dass sich Voegelin dieser Probleme schon bald bewusst wurde, zeigt eine der ersten Erwähnungen seiner Arbeiten am Fernost-Teil, mit dem er Mitte Januar 1973 begann. In ihr ist nun nicht mehr nur vom mongolischen Reichsverständnis die Rede, sondern vom mongolisch-chinesischen Ökumenismus. „At present I am working on *the last chapter* of the section on *Empire*. It is a chapter on ‘Chinese and Mongol Ecumenism.’”, schreibt er Ende Januar 1963 an Phillabäum von der LSU Press. „*The manuscript is in existence*, but needs some revision in the light of recent publications. It should be finished soon.”⁶⁶ Und nur wenige Tage später heißt es in einem Brief an Gregor Sebba: „At the moment, I am working on the Chinese-Mongol ecumenism. This is *the last chapter* in need of revision. It is horrible how much new archaeological material has been discovered in China, *since I wrote the chapter on the Chinese in 1960*.”⁶⁷ Und Ende Februar berichtet Voegelin in einem weiteren Brief an Phillabäum: “Work is progressing well. I had some hectic weeks in gathering all the new literature that has accumulated *since I wrote the chapter on Chinese and Mongol ecumenism in 1960*, and I am now *in the process of rewriting this part of the manuscript*, which should be finished soon.”⁶⁸ Die Briefe haben Mehreres gemeinsam: In jedem bezieht sich Voegelin auf ein vorhandenes Manuskript, das er in den Briefen an Sebba und Phillabäum auf 1960 datiert – gemeint ist ohne Zweifel das überlieferte Tiposkript.⁶⁹ Nicht minder interessant ist jedoch die Bemerkung, dass es sich bei diesem Kapitel um das „last“ bzw. „final chapter in need of revision“ handele. Das heißt, Voegelin beabsichtigte zu diesem Zeitpunkt, den Abschnitt

⁶⁶ Brief vom 29. Januar 1973 von Voegelin an Leslie E. Phillabäum (Hervorh. PJO).

⁶⁷ Brief vom 7. Februar 1973 von Voegelin an Gregor Sebba, in *CW* 30, S. 752 (Hervorh. PJO).

⁶⁸ Brief vom 22. Februar 1973 von Voegelin an Phillabäum (Hervorh. PJO).

„Empire“ mit einem Kapitel zum chinesisch-mongolischen Ökumenismus abzuschließen. Genauer: Es war das letzte Kapitel, das eine Überarbeitung erfordert hatte, denn der im Gliederungsentwurf vom Dezember 1969 als Abschluss vorgesehener Londoner Vortrag konnte unverändert übernommen werden, gewissermaßen als eine Art Ausblick auf die weitere Entwicklung.

In den Briefen an Phillabaum hatte Voegelin die Hoffnung geäußert, das Kapitel in Kürze abschließen zu können. Das war offensichtlich voreilig gewesen. Denn wie einem Brief an Robert Heilman Mitte April zu entnehmen ist, arbeitete er auch zu diesem Zeitpunkt noch an diesem Kapitel: „At present I am finishing the Far-Eastern section of Volume IV for print. That involves bringing up to date my studies on Chinese Ecumenism and on the Mongols – unfortunately requiring again some theoretical work.“⁷⁰ Weiteren Einblick in den Arbeitsprozess vermittelt ein Brief an Glenn Campbell, Direktor der Hoover Institution, an die Voegelin nach seiner Emeritierung in München gewechselt war. Ihm berichtete er Anfang Juni 1973: „The work on Order and History is progressing according to schedule. I have just finished the last missing section on the problem of the ‘axis-time’, *preparatory* to the chapter on the Chinese Ecumene, Genghis Khan, and Tamerlane.“⁷¹ Die Bemerkung ist insofern aufschlussreich als sie zeigt, dass im Kapitel über den chinesisch-mongolischen Ökumenismus der mongolische Teil – wie schon in der Studie „The Mongol Orders“ – von Genghis Khan und Tamerlan repräsentiert wird. Zudem wird deutlich, dass auch zu diesem Zeitpunkt das Kapitel noch immer als Schlusskapitel geplant war, dem nun aber ein anderes Kapitel *vorangestellt* werden sollte, in dem Voegelin noch einmal auf die Jaspersche Achsenzeit-These Bezug nahm. Vermutlich hatte sich seine Klage im Brief an Heilman über „some theoretical work“ auf diese Problematik bezogen.

⁶⁹ Wie oben gezeigt, entstand der Text des Tiposkripts im Frühjahr 1959. Da nicht auszuschließen ist, dass Voegelin kurz darauf noch einige Änderungen vornahm, verweise ich im Folgenden auf ihn als 1959/60.

⁷⁰ Brief vom 19. April 1973 von Voegelin an Heilman, in Voegelin–Heilman, *Briefwechsel*, S. 269.

⁷¹ Brief vom 4. Juni 1973 von Voegelin an Campbell, in *CW* 30, S. 768 (Hervorh. PJO).

Irgendwann im Zeitraum zwischen dem Brief an Heilman vom April und der Abgabe des Gesamtmanuskripts am 21. September 1973 kam es zu weiteren Änderungen am China-Kapitel. Eine betraf die vollständige Eliminierung des Mongolen-Teils, der in *The Ecumenic Age* nicht mehr enthalten ist – das Kapitel trägt hier den Titel „The Chinese Ecumene“. Eine andere, nicht minder wichtige Veränderung betraf eine Umstellung der beiden Schlusskapitel. So entschloss sich Voegelin, die Betrachtungen über die Existenz zweier Ökumenen, einer westlichen und einer östlichen, in denen er sich auch noch einmal mit der Achsenzeit-These befasste, in das Schlusskapitel zu verlagern, wodurch das Kapitel über die chinesische Ökumene in die vorletzte Position rückte. Gleichzeitig nutzte er die Gelegenheit der Manuskriptabgabe zu einer nochmaligen Titeländerung des vierten Bandes. Nachdem er sich schon im Frühjahr mit der LSU Press auf eine Teilung des Manuskripts von „In Search of Order“ verständigt hatte, wodurch dessen erster Teil nun ein eigenständiger Band wurde, schlug er ihn nun als ihm besonders geeignet erscheinenden Titel „The Ecumenic Age“ vor.

VIII

Damit können wir uns abschließend dem Kapitel „The Chinese Ecumene“ im Band *The Ecumenic Age* zuwenden. Dabei zeigt ein Vergleich mit dem Tiposkript, dessen Entstehung wir auf 1959/60 datiert hatten, dass es mit diesem weitgehend identisch ist. Sieht man von einer Einteilung des Kapitels in sechs Abschnitte sowie wenigen neu eingeführten Anmerkungen mit Hinweisen auf neuere Literatur ab, so fallen unmittelbar zwei Veränderungen ins Auge: ein dem Kapitel vorangestellter dreiseitiger Vorspann, der sich allerdings weniger auf die chinesische Fallstudie selbst bezieht, als auf einige aus ihr sich ergebende theoretische Probleme allgemeiner Art, sowie eine überarbeitete Passage gleich im ersten Abschnitt, die nicht nur ein weiteres Indiz für die frühe Fertigstellung des Tiposkripts liefert, sondern zugleich auch ein wenig Licht auf eine andere frühe Studie Voegelins wirft.

Beginnen wir mit der überarbeiteten Passage; dazu ist noch einmal ein kurzer Rückblick erforderlich. Nach Abschluss des China-Abschnitts zum Kapitel „Ecumenic Empires“ – also in der zweiten Hälfte des Jahres 1959 – hatte sich Voegelin auf zwei Problemkomplexe konzentriert: Der eine betraf seine Studien zur Theorie des Ökumenismus und der Weltreiche, deren wichtigste Ergebnisse, wie gezeigt, in den Londoner Vortrag über die Weltreiche und die Konfigurations-Theorie einfließen. Der andere Problemkomplex war geschichtsphilosophischer Natur und führte zu einer Studie mit dem Titel „Historiogenesis“. Deren Bedeutung ist kaum zu überschätzen. Sie wird darin sichtbar, dass Voegelin sie nicht nur – dem unmittelbaren Anlass geschuldet – der Festschrift von Alois Dempf beisteuerte⁷² und 1966 in leicht ergänzter Form in seine Anthologie *Anamnesis* aufnahm⁷³, sondern dass er sie auch schon früh als Einleitungskapitel zu *OH IV* vorsah und sie 1970 während der Endredaktion noch einmal substantiell erweiterte. Damit ist *Historiogenesis* die von Voegelin am häufigsten veröffentlichte und überarbeitete Studie. Inhaltlich behandelt sie einen Spekulationstypus, in dem die pragmatische Geschichte von Gesellschaften durch die Voranstellung mythischer Materials zurück bis zu einem absoluten Punkt im Geschehen des Kosmos extrapoliert wird. Die Konsequenzen dieser Entdeckung waren erheblich. Sie korrigierten die konventionelle Auffassung, dass die altorientalischen Gesellschaften lediglich eine Vorstellung von zyklischer Zeit entwickelt hatten und zeigten das frühe Auftreten linearer Geschichtskonstruktionen. Darüber hinaus betrafen sie aber auch *Order and History* selbst, unter anderem dadurch, dass sie Voegelin zur Korrektur der von ihm bis dahin vertretenen Auffassung zwangen, dass es Israel gewesen sei, das „Geschichte“ als eigenständige Symbolform hervorgebracht hatte. Voegelin hatte diese Auffassung in *OH I* ausführlich beschrieben und dabei den Begriff der „paradigmatischen Geschichte“ entwickelt. Wie sich nun zeigte, handelte es sich bei der israeliti-

⁷² Eric Voegelin, *Historiogenesis*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, hrsg. v. Max Müller und Michael Schmaus. Festschrift für Alois Dempf, 68. Jg., München 1960.

⁷³ Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München: R. Piper & Co. Verlag, 1966, S. 79-116.

schen Symbolik, in der das pragmatische Geschehen zurück bis zur Genesis extrapoliert wurde, lediglich um einen Spezialfall „historiogenetischer“ Spekulation, dessen besondere Bedeutung Voegelin bei der Benennung der neuen Symbolform durch Bezugnahme auf die israelische Genesis hervorhob.

Obwohl sich Voegelin in seiner Historiogenesis-Studie vor allem auf den vorderasiatisch-mediterranen Kulturkreis bezog und in ihr insbesondere mesopotamische, ägyptische und israelitische Quellen auswertete, wies er einleitend auch darauf hin, dass sich die „Fruchtbarkeit“ dieses Spekulationstypus vor allem in der Untersuchung der spekulativen Extrapolation in der chinesischen Historiographie zeige.⁷⁴ Wir erinnern uns: Erst kurz zuvor, im China-Text von 1959/60, hatte er sich gleich einleitend ausführlich auf das historiographische Werk von Ssu-ma Ch'ien bezogen und mit Hinweis auf Kapitel 6 von *OH I* darauf aufmerksam gemacht, dass dessen Struktur der „relation between paradigmatic form and pragmatic events in the Biblical story“ ähne und ungeachtet aller Unterschiede zum israelitischen und hellenischen Fall die Vergangenheit in einen „meaningful course of events“ forme (S. 2). 1973, bei der Durchsicht des Tiposkripts, sah sich Voegelin nun – im Lichte seiner historiogenetischen Entdeckung – zu einer Präzisierung dieser Passage veranlasst: So wiederholte er auch hier seine frühere Feststellung das Ssu-ma Ch'ien zweifellos das Ziel gehabt habe, der Nachwelt einen verlässlichen Bericht über die Ereignisse zu liefern, fuhr dann aber in Abweichung vom früheren Text fort, dass dem pragmatischen Teil seines Werkes ein „historiogenetic account of the legends which traces the history of the ecumene back to its divine-cosmic origins“ vorangestellt sei.⁷⁵ Und dann, nach dem einschränkenden Hinweis, dass der mythospekulative Teil in China nicht so ausgeprägt sei wie in den nahöstlichen Texten, insistiert er:

⁷⁴ Voegelin, *Historiogenesis*, S. 420.

⁷⁵ Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. IV: *The Ecumenic Age*. Baton Rouge: LSU Press, 1974, S. 275. Dt.: *Das ökumenische Zeitalter. Weltherrschaft und Philosophie*. Hrsg. v. Manfred Henningsen; aus dem Englischen v. Jörg Fündling und Veronika Weinberger, München: Fink Verlag, 2004 (im Folgenden *ÖZ II*). Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 275.

„but the historiogenetic opening is definitely there and radiates its cosmological form into the historical account proper. By virtue of its *integration into the historiogenetic form*, the ‘traditional history’ is more than a mere record of events to be improved by superior modern methods; *it rather is an integral part of the order of society itself*. The development of an historiographic form, *overlaid with historiogenetic characteristics*, indicates that the China of the imperial ecumene had achieved something *like existence in historical form, even though the cosmological form was not radically broken*.“⁷⁶

Die Vermutung drängt sich auf, dass es vielleicht die Wiederbegegnung mit dem Werk von Ssu-ma Ch'ien gewesen war, die wesentlich zur Entdeckung des historiogenetischen Spekulationstypus beigetragen hatte.

Nun zum Vorspann des China-Kapitels, der offensichtlich eine doppelte Funktion hat. Rückwärts gewandt, stellt er eine Art Bindeglied zu der vorangehenden Darstellung des westlichen ökumenischen Zeitalters dar. Da in dieser der im Westen entstandene Ökumene-Begriff erläutert worden war, sowie die verschiedenen Differenzierungen, die er im Laufe der Zeit erfahren hatte, soll offenbar nun einleitend geklärt werden, welche dieser Bedeutungen auf das chinesische Ökumene-Verständnis zutrifft. Die zweite Funktion besteht darin, die Verbindung zwischen dem Ökumene-Kapitel und dem anschließenden Schlusskapitel sowie die in ihm angesprochenen „philosophischen Probleme“ zu klären. Den Kern dieser Probleme hatte Voegelin schon zuvor mit der Frage angesprochen: „[What] justifies the language of the one mankind in whose history both the Western and the Eastern Ecumenic Age occur [.....]. And how is the unit of meaning to be characterized in which the parallel Ecumenic Ages occur, supposing that such a unit can be found at all?“⁷⁷ Da dieses Problem in unserem Zusammenhang nicht von unmittelbarer Bedeutung ist, mag hier ein Blick auf die erste Funktion genügen.

Bezugnehmend auf zuvor durchgeführten Analysen unterscheidet Voegelin hier zwischen zwei Ökumene-Begriffen: Einem frühen, der weitgehend bestimmt war von der „kompakten Erfahrung“ des Auf-

⁷⁶ Ebd., S. 276 (Hervorh. PJO).

⁷⁷ Ebd., S. 274.

dem-Land-stehend, das sich aus den Wassern erhebt, und einem späteren, in dem sich, unter dem Einfluss der imperialen Expansion und zunehmender geographischer Kenntnisse, jene kompakte Erfahrung aufgelöst hatte und die Ökumene zu einem potentiellen Objekt imperialer Entdeckung und Eroberung geworden war. Da dadurch der mythologische Horizont abgeschafft und die Realität zum Gegenstand pragmatischer Eroberung worden war, sah Voegelin diese zweite Bedeutung mit dem Problem behaftet, dass in ihr „the structure of reality has been fragmented, for the abolition of the mythical horizon has destroyed the divine mystery that lies beyond it.“⁷⁸ Daraus folgte, dass das ökumenische Zeitalter seinen inneren Abschluss als eine „Sinneinheit“ (unit of meaning) nur finden konnte „by regaining the horizon of mystery on the level of differentiation set by the new truth of existence“⁷⁹, was allerdings nicht mehr im Medium der kosmologischen Symbolik zum Ausdruck gebracht werden könne. Im Hintergrund ist hier deutlich die Konfigurations-Theorie erkennbar, sind es doch vor allem die „geistigen Ausbrüche“ und die in ihnen gegebene neue Wahrheit „universalen Menschseins“, durch die der verlorene „göttliche Horizont“ wiederhergestellt wird.

Noch ein weiterer Punkt bleibt abschließend zu erwähnen; auch er betrifft die frühe Entstehung des China-Kapitels: Mit Blick auf seine Konfigurations-Theorie stellt Voegelin im Schlusskapitel von *The Ecumenic Age* zur Rolle der Historiker fest, dass diese „deal with the disturbance of order through the concupiscental exodus in the light of the insight, gained by the spiritual outburst“⁸⁰, und in diesem Zusammenhang führt er neben Herodot, Thukydides, Polybios und anderen auch Ssu-ma Ch’ien an. Doch dazu findet sich im China-Kapitel kein Beleg: Weder führt Voegelin eine Stelle im *Shih-chi* an, in der Ssu-ma Ch’ien die Reichsgründung als Ordnungsstörung kritisiert, noch wird erkennbar, dass der chinesische Historiograph sich in seinem Selbstverständnis und in seiner Beurteilung der Reichsgründung auf eine der großen geistigen Gestalten der chinesischen

⁷⁸ Ebd., S. 273.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd., S. 312.

Achsenzeit bezog. Die einzige Stelle, in er das historiographische Werk von Ssu-ma Ch'ien und seines Vaters als einen bewussten Versuch deutet, „at restoring the order of Chinese society after the five-hundred-year cycle beginning with Confucius had run its course“⁸¹, ist wenig überzeugend. Das hat auch etwas damit zu tun, dass Voegelin sich im Wesentlichen auf Werke der Sekundärliteratur bezieht – insbesondere auf Burton Watson's 1958 erschienene Studie *Ssu-ma Ch'ien. Grand Historian of China*, New York 1958⁸² – vor allem aber, dass er zu der Zeit, in der er im Teil über die „Ecumenic Empires“ den China-Abschnitt verfasste, das Konfigurations-Konzept, das eine solche Bezugnahme des Historiographen auf die „geistigen Ausbrüche“ verlangte, noch gar nicht entwickelt hatte. Bezeichnenderweise wird es im China-Kapitel auch mit keinem Wort erwähnt.

Bei einer Beurteilung des Kapitels „The Chinese Ecumene“ ist zwischen dem Text von 1959/60 und seiner im Frühjahr 1973 leicht überarbeiteten Fassung als Kapitel 6 von *The Ecumenic Age* zu unterscheiden. Obwohl schon der Text von 1959/60 auf einer schmalen Literaturbasis und ohne intensive Beschäftigung mit den chinesischen Quellen entstand, und obwohl der Rückgriff auf zeitlich späte Quellen, wie etwa das *Po-hu-t'ung*, problematisch erschien, handelte es sich um eine scharfsinnige Analyse und noch heute sehr lesbare Analyse. – Problematischer ist der Eindruck, betrachtet man den Text nach seiner Einbeziehung in *The Ecumenic Age*. Denn nun bewegt er sich in keiner Weise auf dem von Voegelin inzwischen entwickelten methodischen und theoretischen Niveau: Weder berücksichtigt er die Konfigurations-Theorie mit der Trias von „ökumenischem Reich“, „geistigem Ausbruch“ und „Historiographie“, noch finden sich in ihm die Ansätze zu einer Bewusstseinsphilosophie, die die drei Kernkapitel des vierten Bandes prägen, und auch im Umfang und in der Dichte der Analysen fällt er weit hinter die Partien über die westliche Ökumene zurück. Bedauerlich ist zudem, dass Voegelin weder die einschlägigen Ergebnisse von Weber-Schäfers *Oikumene und Imperium* verarbeitet, noch die

⁸¹ Ebd., S. 281.

⁸² Die von Watson vorgelegte zweibändige Übersetzung des *Shih-chi* erschien 1961 und ist insofern im Tiposkript noch nicht erwähnt.

zahlreichen in der Zwischenzeit in vorzüglichen erschlossenen Übersetzungen vorliegender Texte chinesischer Denker.

In gewisser Weise trägt Voegelin diesen Defiziten mit der Kapitelüberschrift Rechnung. Denn obwohl im Vorspann des Kapitels von der „plurality of Ecumenic Ages“ bzw. von „Western and Eastern Ecumenic Ages“ die Rede ist, findet sich der Begriff „age“ weder im Text des Kapitels noch in seinem Titel. Letzterer schränkt das Thema auf die „Chinese Ecumene“ ein und dieses erläuternd heißt es im Vorspann, dass das Kapitel „will deal with the selfinterpretation of the imperial society which grew in the Far Eastern area from the earlier tribal societies as the organization of the t'ien-hsia.“⁸³ Das war genau das Thema, das Voegelin im Jahr 1959 beschäftigt hatte, als er den chinesischen Fall für das Kapitel „Ecumenic Empires“ bearbeitete. Ein „Ecumenic Age“ war zu diesem Zeitpunkt noch nicht in Sicht.

Damit stellt sich die Frage, warum Voegelin dennoch seinen frühen China-Text, dessen Schwächen ihm spätestens nach Erscheinen von Weber-Schäfers Werk bewusst gewesen sein müssen, in den vierten Band aufnahm? Einige Antworten auf diese Frage wurden im Verlauf dieser Studie schon gegeben – es genügt, sie abschließend noch einmal zusammenzufassen: Nachdem Voegelin schon früh darauf aufmerksam geworden war, dass es sich beim „Ökumenismus“ und den „ökumenischen Reichen“ um eine symbolische Form *sui generis* und zugleich um ein weltweites Phänomen handelte, konnte er sich im vierten Band nicht mehr auf die Genese und Gestalt der westlichen Ökumene beschränken. Er musste auch die östliche Ökumene einbeziehen, wobei er die zunächst bestehende Absicht, neben dem chinesischen auch den indischen Ökumenismus zu behandeln, offenbar schon bald aufgab und sich auf den Ersteren beschränkte. Die Berücksichtigung Chinas wurde noch unverzichtbarer, nachdem er – in Abgrenzung zu Jaspers' Achsenzeit-These – im „Ökumenismus“ ein epochenkonstituierendes Phänomen sah, das ihn schließlich sogar dazu veranlasste, dem vierten Band den Titel *The Ecumenic Age* zu geben. Nachdem er für dieses „Zeitalter“ den Zeitraum zwischen dem 7. vor- und dem 7. nach-christlichen Zeitalter angesetzt hatte,

⁸³ Ebd., S. 274.

kam der Nachdruck der zunächst vorgesehenen Mongolen-Studie aber nicht mehr in Frage. Benötigt wurde vielmehr eine Darstellung des erheblich früher einsetzenden und weitaus länger reichenden chinesischen Ökumenismus bzw. des chinesischen ökumenischen Zeitalters. Das wiederum zog allerdings eine Untersuchung der „philosophischen Probleme“ nach sich, die sich aus der Existenz einer zweiten, parallel sich entwickelnden Ökumene für eine Theorie des Menschseins ergaben. Angesichts des wachsenden Drucks auf Abgabe des Manuskripts, aber auch der Attraktivität der inzwischen entdeckten vor-imperialen neolithischen Symbolformen blieb kaum eine andere Wahl als ein Rückgriff auf die Studie von 1959/60, ergänzt lediglich durch einige wenige inhaltliche Einschübe sowie Hinweise auf neu erschienene Literatur, die allerdings sehr kurz ausfallen.

Die Entscheidung, kein neues Kapitel über die chinesische Ökumene zu verfassen, dürfte Voegelin noch aus einem weiteren Grund leicht gefallen sein, der nun aber nichts mit *Order and History* im engeren Sinn zu tun hat. Schon in den *Politischen Religionen* hatte er auf die geistige Krise aufmerksam gemacht, in der er große Teile der westlichen Welt sah. Als deren tiefere Ursache hatte er das Verdorren der religiösen Wurzeln diagnostiziert und als deren Folge wiederum den Verlust von Realitätsbewusstsein. „Realitätsfinsternis/Eclipse of Reality“ – lautete denn auch der im Konzept vom Dezember 1969 der Moderne gewidmete Schlussteil des vierten Bandes. Die Suche nach der verlorenen bzw. verfinsterten Realität und ihre Rückgewinnung waren insofern für ihn zunehmend zum *Movens* seiner Philosophie geworden. Bezeichnenderweise lautet die Überschrift eines der letzten Kapitel seiner *Autobiographical Reflections* „Why Philosophize? To Recapture Reality!“⁸⁴ In diesem Kapitel berichtet er auch über die wichtigsten Wissenschaften, die ihm bei der Wiedergewinnung der verlorenen Realität geholfen hatten: darunter die klassische Philosophie, die Philosophie der Patristik und Scholastik, die Geschichte des Nahen Ostens, die Gnosis-Studien, die Vergleichende Religionsgeschichte und schließlich – jüngerer Datums – die Erforschung früherer bis ins Paläolithikum zurückreichender Symbolismen.

⁸⁴ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, S. 93 ff.

Ein Forschungsbereich findet sich in dieser Aufzählung jedoch nicht: die Asien-Wissenschaft, speziell die Sinologie. Offenbar erwies sich für Voegelin die Beschäftigung mit dem Alten China nur als eine Episode, die sich zunächst in Baton Rouge aus seinen Lehrverpflichtungen ergeben hatte und später in München aus notwendig gewordenen Korrekturen des Ansatzes von *Order and History*. Spätestens Mitte der 1960er Jahre war das Interesse an China, so jedenfalls der Eindruck, der sich aufdrängt, wieder erloschen. Was dazu zu sagen gewesen war, war gesagt worden: Der „Seinssprung“ war in China zu kurz ausgefallen, die „kosmologische Form“ weiterhin intakt – zumindest bis zum Fall des Kaiserreiches. Grundsätzlich Neues hatte sich nicht ergeben. Für eine gründliche Überarbeitung des China-Kapitels oder gar eine Neufassung zum vierten Band – so sinnvoll sie gewesen wäre – fehlten sowohl Zeit wie auch Interesse. Selbst bei der Behandlung der philosophischen Probleme, die sich aus der Pluralität von Ökumenen ergaben, nämlich bei der Behandlung der für das Schlusskapitel des vierten Bandes reservierten Frage, „in welchem Sinn die beiden parallelen Prozesse Teil eines einzigen Ökumenischen Zeitalters sind“⁸⁵, taucht China nur noch am Rande auf. Soweit erkennbar, wird es im Werk Voegelins nach Abschluss des vierten Bandes von *Order and History* nicht mehr erwähnt. Man erinnert sich unwillkürlich an die Sätze, mit denen Max Weber seinen Objektivitäts-Aufsatz beendete: „Das Licht der großen Kulturprobleme ist weiter gezogen. Dann rüstet sich auch die Wissenschaft, ihren Standpunkt und ihren Begriffsapparat zu wechseln und aus der Höhe des Gedankens auf den Strom der Geschichte zu blicken...“

⁸⁵ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 173.

Anlage 1

Bei dem Tiposkript handelt es sich um den Durchschlag eines 40 Seiten langen Textes mit einem dreiseitigen Anmerkungsteil – überschrieben mit „Notes – Chapter 4“. Dass es sich bei diesem Text um ein viertes Kapitel handelt, deutet auch ein mit Bleistift eingetragenes IV auf der ersten Seite des Manuskripts an. Nicht auszuschließen, wenngleich wenig wahrscheinlich ist allerdings, dass die Zahl IV auf den vierten Band von *Order and History* hinweisen soll, dem dieses Manuskript zugeordnet ist. Der Text selbst hat weder eine Überschrift, noch ist er in Abschnitte untergliedert.

Eine aufmerksame Durchsicht des Tiposkripts lässt mehrere Bearbeitungsschichten erkennen: Eine erste Schicht – die wohl ursprüngliche – bildet der Text selbst, mit insgesamt 27 Anmerkungsnummern, die jedoch nicht durchlaufen, sondern mehrmals bei 1 neu einsetzen. Eine zweite Schicht bildet eine mit einem grünfarbigen Stift vorgenommene Durchnummerierung der Anmerkungen. Sie reichen nun von 1 bis 32, wobei die Anmerkungen 29-32 ursprünglich nicht vorhanden waren, sondern mit Grüntift erst später eingetragen wurden. Ob die Grüntift-Korrekturen von Voegelin selbst vorgenommen wurden, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, ist jedoch wahrscheinlich. Auf eine dritte Schicht verweist der mit gleicher Maschine geschriebene Anmerkungsteil, der sich an der mit Grüntift erfolgten Nummerierung orientiert, also erst nach der nachträglich angebrachten durchlaufenden Nummerierung geschrieben worden sein kann. Er enthält 33 Anmerkungen; da die Anmerkung 28 mit Grüntift mit der Anmerkung 27 zusammengezogen ist, ergibt sich de facto eine Zahl von 32 Anmerkungen.

Der jüngste, der in den Anmerkungen erwähnte Buchtitel ist der 1958 erschienene erste Band von Joseph R. Levensons Trilogie *Confucian China and Its Modern Fate* (London 1958). Da sich Voegelin in einem Brief vom 8. Juni 1959 an Levenson auf dieses Werk bezog (*CW* 30, S. 389), ist zu vermuten, dass er um diese Zeit mit dem Abschluss des Textes beschäftigt war. Das stimmt im Wesentlichen mit der in diversen Korrespondenzen Voegelins erwähnten Arbeit am Text zum chinesischen Ökumenismus im Abschnitt „Ecumenic Empir

es“ überein.

Ein Blick auf die im Frühjahr 1973 leicht überarbeitete Fassung des Kapitels „The Chinese Ecumene“ in *The Ecumenic Age* zeigt, dass in ihr die Anmerkungen 1 und 3 durch Neuerscheinungen erweitert und zwei weitere Anmerkungen 12 und 17 neu eingebracht wurden. Die im Tiposkript enthaltene Anmerkung 5, mit einem Hinweis auf das Problem der „paradigmatic history“ findet sich in *The Ecumenic Age* nicht mehr; nach der Entdeckung der historiogenetischen Symbolform war sie obsolet geworden.

Anlage 2

EMPIRE AND CHRISTIANITY

Part I. The Configuration of History

Ch.1: The Empire as Incarnation of Order

Israel and Hellas:

- a. The Enclaves in the History of Empire
- b. The Main Line in the History of Mankind
- c. The Europocentric Structure of History

The Phases of Empire:

- a. The Cosmological Empires –
The Compact Myth of the Cosmos
- b. The Ecumenic Empires –
The Truth of Existence Differentiated
Dissociation of Power and Spirit
- c. The Orthodox Empires –
Western, Byzantium, Islam, Hinduism, Neo-Confucian China
- d. The Twilight of Empire and the Apocalypse of Man

Ch. 2: The Ecumenic Age – A Survey

- (1) The Parallel Beginnings about 800 B.C.
Etruscans – The Hellenic Polis – The Isolation of Judah – Iran and India – the Eastern Chou Dynasty
- (2) The Spiritual Outbursts
Philosophers – Prophets – Zoroaster – The Buddha – Confucius and Lao-tse

- (3) The Imperial Outbursts
Persian, Macedonia, Roman – The Maurya
Empire – The Han-Empire
- (4) The Tentative Associations of Power and Spirit
The Achaemenid Empire and Zoroastrianism
Rome and Imperial Theology
The Maurya Empire and Buddhism
The Han Empire and Confucianism
- (5) The Councils
Rome and the Christian Councils
Maurya and Buddhist Councils
- (6) The Emergence of New Civilizations
Western Christian, Byzantine, Islamic, Hindu, Far
Eastern
- (7) The End of the Period: The introduction of the
Christian Era in the ninth century A.D.

Part II. Ecumenism: Imperial and Spiritual

Ch. 1: The Near Eastern and Mediterranean Main Line

Persia, Alexander, Rome
Polybius: Theory of the Ecumenic and of Pragmatic History
Spiritual Ecumenism: Christianity, Mani
Ecumenism and Universalism

Ch. 2: Iranian Problems

Zoroaster – The Achaemenian Inscriptions – Zervanism – The
Sassanian Empire

Ch. 3: The Anthropomorphic Conception of Man in India and China

Buddha, Confucius, Lao-tse

Ch. 4: India

The Emergence of an Ecumenic Civilization from Tribal
Society
Its Non-Historic Character
The Cosmological Speculations of Space and Time
The Stimulation of Empire from Persians and Macedonians
The Asoka Empire and Buddhism

Ch. 5: China

The Ecumenic Conception on the Tribal Level
Early Cosmological Symbolism of Rulership
The Expansion of the Homocentric Ecumene and the Disinte-
gration of its Order
The Construction of Traditional History

Part III. The Encounter with HistoryCh. 1: The Stratum of the Cosmological Myth

Historiogenesis and the Genesis of History

Ch. 2: Hellas

The Truth of Philosophy and the Truth of the Myth

Metaphysics, Metaanthropology, and Metahistory

Alexander: The Differentiation of Intellect and Spirit

Polis and Cosmos

The Stoic Development

Ch. 3: Israel

The Exile Reaction

The Canonic Torah

Apocalypse

Sectarianism – the Qumran Texts

Tannaitic Judaism

Ch. 4: Christianity

The Apocalypse of Christ and the Gospel

The Apostolic Apocalypse – St. Paul

The Early Church

Christianity and Philosophy

Ch. 5: GnosisPart IV: The Association of Power and SpiritCh 1: The Transformation of the Roman Empire

The Hellenistic Population: A New Society

Ch. 2: The Roman Experiments with Imperial TheologyCh. 3: St. AugustinePart V. The Genesis of Orthodox CivilizationsCh 1: Byzantium, Islam, and the WestCh. 2: Justinian and the Corpus JurisCh. 3: Western Origins to the Tenth CenturyCh. 4: The Introduction of Eras during the Ecumenic Age

Asiatic, Jewish, Greek Byzantine

The Era of Christ in the West

Quelle: Anlage zum Brief vom 13. November 1961 von Voegelin an Donald R. Ellegood.

Anlage 3

IN SEARCH OF ORDER

- (1) Historiogenesis
- (2) Anxiety and Reason
- (3) Ecumenic Empire
- (4) Mongol Orders of Submission
- (5) Empire and the Unity of Mankind
- (6) History and Gnosis
- (7) Immortality
- (8) Meaning of the Gospel
- (9) Equivalences of Experience and Symbolization in History
- (10) The Moving Soul
- (11) The Eclipse of Reality
- (12) Schiller's Universal History
- (13) On Hegel
- (14) On Schelling
- (15) On Nietzsche and Pascal
- (16) Henry James

Quelle: Anlage zum Brief vom 12. Dezember 1969 von Voegelin an Richard Wentworth.

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 Voegelinischen 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