

# VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 68A —

Eric Voegelin

Geschichtsphilosophie

Vorlesung SoSe 1965

Teil I





# VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 68A —

Eric Voegelin

Geschichtsphilosophie

Vorlesung SoSe 1965

Teil I

Hrsg. von Helmut Winterholler





## VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv am Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz: Anna E. Frazier, Adrian Lutz

*Occasional Papers*, No. 68A, Juli 2008

Erich Voegelin, Geschichtsphilosophie. Vorlesung SoSe 1965 – Teil I

Hrsg. von Helmut Winterholler

ERIC VOEGELIN, geb. am 3. Januar 1901 in Köln. Studium in Wien; Forschungsaufenthalte in New York, Harvard und Paris. 1938 Emigration in die Vereinigten Staaten; bis 1942 Professor an verschiedenen amerikanischen Universitäten; 1942-1958 Professor an der Louisiana State University in Baton Rouge. 1958-1968 Professor für Politische Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1969 Emeritierung, Rückkehr in die USA und Fortsetzung seiner Studien: 1969-1974 als Henry Salvatori Distinguished Fellow; ab 1974 als Senior Research Fellow an der Hoover Institution der Stanford University. Voegelin starb am 19. Januar 1985.

Wichtigste Veröffentlichungen: *Die Politischen Religionen* (1938); *The New Science of Politics* (1952); *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* (1966); *Order and History*, 5 Bde. (1956-1987). Dt.: *Ordnung und Geschichte*, 10 Bände, 2001-2005. Voegelins Werke wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt.

HELMUT WINTERHOLLER, geb. 1937, studierte Klassische Philologie, Geschichte und Philosophie in München, Paris und Pisa. Bis 2001 unterrichtete er die Fächer Griechisch, Latein und Geschichte, mit dem Schwerpunkt auf griechischer Literatur und Philosophie, am Augustinus-Gymnasium in Weiden i.d.Opf. In den Jahren seit 1988 übersetzte er mehrere Schriften Eric Voegelins ins Deutsche: *Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen* (1988), *Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte* (1988), *Evangelium und Kultur* (1997), und zuletzt die Bände VII und X von *Ordnung und Geschichte* mit den Titeln *Aristoteles* (2001) und *Auf der Suche nach Ordnung* (2004).

Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the Board of Editors, the *Eric-Voegelin-Archiv* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung 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 © 2008 Peter J. Opitz



## INHALT

VORWORT DES HERAUSGEBERS .....	5
GESCHICHTSPHILOSOPHIE .....	11

ANMERKUNGEN .....	116
ANALYTISCHES INHALTSVERZEICHNIS.....	121
NAMENSVERZEICHNIS .....	129





## Vorwort des Herausgebers

„Die Existenz des Menschen in politischer Gesellschaft ist geschichtliche Existenz. Eine Theorie der Politik, wenn sie zu den Prinzipien vorstößt, muß zu einer Theorie der Geschichte werden.“ Mit diesen Sätzen begann Eric Voegelin 1952 die Einleitung zu seiner *New Science of Politics* und stellte damit die Verknüpfung einer Theorie der Geschichte mit der Theorie der Politik als Programm auf.<sup>1</sup> Das zentrale Problem einer Theorie der Politik, so fuhr er fort, sei die Analyse der Repräsentation, nicht nur der repräsentativen Institutionen, sondern des Wesens der Repräsentation. Politische Gesellschaften interpretieren sich selbst als Repräsentanten einer transzendenten Wahrheit, indem sie entsprechende Symbole hervorbringen. Und die Analyse dieser Symbole, so Voegelin, wird zeigen, „daß die Reihe der Selbstinterpretationen sich als die Reihe verstehbar aufeinanderfolgenden Phasen eines historischen Prozesses theoretisieren läßt.“ Die Analyse des Repräsentationsphänomens führe deshalb folgerecht zu einer Philosophie der Geschichte.<sup>2</sup>

Dieses Programm von verstehbar aufeinanderfolgenden Phasen eines historischen Prozesses, das der *New Science of Science of Politics* zugrundeliegt, sollte dann in den Bänden von *Order and History* auf breiter Materialbasis ausgeführt werden, wobei die Behandlung der theoretischen Probleme in den Einleitungen zu den jeweiligen Bänden konzentriert wurde. Bei der Fortsetzung der Analysen über Band III von *Order and History* hinaus ergaben sich jedoch Schwierigkeiten, deren Tragweite sich Voegelin bei der ursprünglichen Aufstellung des Konzepts wohl noch nicht bewußt gewesen war. Die „Reihe der verstehbar aufeinander folgenden Pha-

---

<sup>1</sup> Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago: Chicago University Press, 1952. Dt.: *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, München 1959. Im Folgenden zit. nach der neuen Auflage (München: Fink Verlag, 2004), hier S. 19.

<sup>2</sup> Ebd.

sen eines historischen Prozesses“ erwies sich jedenfalls beim Fortgang der Arbeit an *Order and History* als eine allzu vereinfachende Konstruktion. Denn die Analyse des Materials in seiner ganzen Breite machte deutlich, daß die relevanten Ereignisse nicht immer linear aufeinanderfolgten, sondern auch zeitlich parallel auftreten. So gab es neben der Sukzession der einzelnen Schritte differenzierender Einsichten in die Ordnung der Realität, z.B. das Phänomen der Rückschritte und damit der Deformation des bisher Erreichten. An die Stelle der linearen Reihe der aufeinanderfolgenden Phasen des historischen Prozesses trat immer mehr ein kompliziertes Geflecht, dessen Strukturen zu analysieren waren.

Hinzu kam die verwirrende Frage, was Geschichte überhaupt ist, welches die relevanten Ereignisse sind, durch die Geschichte konstituiert wird, auf welchen Gegenstand sich also eine Philosophie der Geschichte richten müsse. In der *New Science of Politics* hatte Voegelin festgestellt, „daß die Substanz der Geschichte in den Erfahrungen besteht, durch die der Mensch das Verständnis seiner Menschlichkeit und gleichzeitig das Verständnis seiner Grenzen gewinnt.“<sup>3</sup> Der Leser wird gewisse Schwierigkeiten gehabt haben, diese Annahme über die Substanz der Geschichte mit der traditionellen Vorstellung von Geschichte in Verbindung zu bringen.

Für Voegelin ergaben sich diese Fragen aus der Arbeit an der Fortführung von *Order and History*. Die theoretischen Probleme, die diese Fortführung verzögerten, behandelte er zunächst in einer Reihe von Essays und faßte sie dann in der Einleitung zu Band IV von *Order and History* zusammen. Grundlegend für die Behandlung dieser geschichtsphilosophischen Probleme ist der erst posthum veröffentlichte Text *What is History*, der möglicherweise als Einleitung für einen Folgeband von *Order and History* gedacht war und etwa 1963 abgeschlossen wurde. Einige Themen dieses Textes sind zur gleichen Zeit zu einem Vortrag ausgearbeitet worden, den Voegelin 1968 unter dem Titel *Configurations of History* publizierte. In den selben Zusammenhang gehören auch die beiden Aufsätze *Toynbee's History as a Search for Truth* (1961) und *World-Empire and the Unity of Mankind* (1962) sowie der Aufsatz *Ewiges Sein in*

---

<sup>3</sup> Ebd., S. 91.

*der Zeit*, der 1964 publiziert und dann 1966 in Voegelins *Anamnesis* aufgenommen wurde. Zu nennen ist auch der Aufsatz „Equivalances of Experience and Symbolization in History“, der zwar erst 1970 publiziert wurde, dessen Thematik für das Problem der Geschichte jedoch schon vorher von großer Bedeutung ist.<sup>4</sup>

In den Jahren, in denen Voegelin diese Untersuchungen über eine Theorie der Geschichte durchführte und gleichzeitig an der Fortsetzung zu *Order and History* arbeitete, hielt er an der Münchner Universität mehrfach Vorlesungen über Geschichtsphilosophie, so 1961/62 (zusammen mit einer Vorlesung über ‚Apokalypse, Christentum und Gnosis‘), und dann erneut im Sommersemester 1965. In ihnen stützte er sich auf die Fülle seiner bis dahin nur zum Teil veröffentlichten Vorarbeiten. Das galt für den Schlußteil seiner *History of Political Ideas* (zu Turgot, Voltaire und Comte)<sup>5</sup>, für die *Neue Wissenschaft der Politik* (zum Problem der Relevanz und zum *eidos* der Geschichte), für die Einleitung zu *Order and History* I, II und IV (zum Problem einer universalen Menschheit und zur Diskussion der Auffassungen von Spengler, Jaspers und Toynbee); sowie schließlich für die Themen, die dann 1974 Hauptkapitel von *Order and History* IV bilden: Histeriogenesis, die pragmatische Geschichte des Polybios, Alexander, Mani, Mohamed, das Phänomen der

---

<sup>4</sup> What ist History, in: The Collected Works of Eric Voegelin, Bd. 28, S. 1ff. (im Folgenden ‚CW‘); Configurations of History, jetzt abgedruckt in CW 12, S. 95ff; Toynbee’s History as a Search of Truth sowie World-Empire and the Unity of Mankind, jetzt zugänglich in CW 11, S. 100ff. bzw. S. 134ff.; Ewiges Sein in der Zeit ist abgedruckt in *Anamnesis*, München 1966, S. 254ff.; Neuauflage Freiburg/München: Verlag Alber, 2005, (Band 77, Alber Praktische Philosophie). Eric Voegelin, Equivalances of Experience and Symbolization in History, in: *Eternità e storia: i valori permanenti nel divenire storico*, Firenze 1970, S. 215-234; dt.: Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte, in: *Ordnung, Bewusstsein, Geschichte*, hrsg. von Peter J. Opitz; übersetzt von Helmut Winterholler, Stuttgart 1988.

<sup>5</sup> Eric Voegelin, *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*, hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink 2008.

‚Historiomachie‘ und das allgemeine Problem des Ökumenischen Zeitalters. Die Ausführungen zu den zuletzt genannten Themen folgten in der Vorlesung von 1965 sehr eng dem dann erst 1974 veröffentlichten Text von *Order and History* IV. Sie lagen also zum Zeitpunkt der Vorlesung bereits in ausgearbeiteter Form vor. Für den Schlußteil der Vorlesung, der das Phänomen der Geschichte auf die Strukturen des Bewußtseins und seine Entwicklung begründete, stützte sich Voegelin auf einige der Arbeiten, die er 1966 in *Anamnesis* veröffentlicht hatte.

Die Vorlesung über Geschichtsphilosophie von 1965, deren Mitschrift im Folgenden publiziert wird, vermittelt also einen zusammenfassenden Einblick in Voegelins Arbeiten zu der geplanten Weiterführung von *Order and History* bis zum Endpunkt in der Bewußtseinsphilosophie des 5. Bandes. Diese Vorlesung habe ich als Student im Sommersemester 1965 gehört und im Stenogramm festgehalten. Meine stenographische Mitschrift ist keine wortwörtliche Aufzeichnung wie etwa ein Parlamentsprotokoll, vielmehr habe ich so mitgeschrieben, wie ich Voegelin damals verstand. Da dieser kein ausgearbeitetes Manuskript benützte, führte der mündliche Vortrag zu einer Fülle von Wiederholungen einzelner Wörter, zu Halbsätzen, die den vorausgehenden Gedanken wieder aufnahmen; hinzu kamen knappe Hinweise auf zeitgenössische Vorgänge und neuere Literatur. In dieser Hinsicht habe ich schon während des Mitschreibens Einiges gekürzt, ohne allerdings den Gedankengang verändern zu wollen. In Zweifelsfällen habe ich die zur Verfügung gestellte Mitschrift eines Studienfreundes zur Kontrolle herangezogen; die Übereinstimmung der beiden stenographischen Versionen erwies sich als erstaunlich groß. Auf der Grundlage dieser zweiten Mitschrift habe ich auch Einiges ergänzt, was in meinen eigenen Ausführungen zu kurz gekommen war.

Die so zustandegekommene Textversion wurde schließlich – unter Beratung von Professor Peter J. Opitz – stilistisch ein wenig geglättet, ohne jedoch den mündlichen Charakter der Vorlesung oder spezifische Spracheigentümlichkeiten Voegelins zu verändern. Im Anschluß an den Vorlesungstext wurden einige Anmerkungen, u.a. mit Verweisen auf weitergehende Arbeiten Voegelins, angefügt. Neu erstellt wurde ein ausführliches analytisches Inhaltsverzeichnis sowie

ein Namensregister. Auf die Originalausgabe von *Order and History* verweise ich in den Anmerkungen mit dem Kürzel ‚OH‘ und der Angabe des Bandes, auf die inzwischen in 10 Bänden unter dem Titel *Ordnung und Geschichte* vorliegende und von Peter J. Opitz und Dietmar Herz herausgegebene deutsche Ausgabe mit dem Kürzel ‚OG‘.

Helmut Winterholler



ERIC VOEGELIN

GESCHICHTSPHILOSOPHIE

VORLESUNG IM SOMMERSEMESTER 1965

AN DER LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHNEN

[11.5.1965] Der Ausdruck 'Geschichtsphilosophie' ist erst im 18. Jahrhundert entstanden. Voltaire soll ihn geschaffen haben. Das heißt aber nicht, daß es vor Voltaire keine Geschichtsphilosophie gegeben hat, sondern daß im 18. Jahrhundert eine Zäsur im Denken über Geschichte eingetreten ist. Es ist der Versuch, ein neues Verständnis von Geschichte gegenüber dem älteren zu erwerben. Die Hauptdaten für diese Zäsur sind Voltaires *Essai sur les mœurs* und Turgots *Discours sur l'histoire universelle*.\*

Was verstehen wir nun unter einer 'Philosophie der Geschichte'? Und was ist Geschichte? Geschichte ist kein Abstraktum, sondern ist immer Geschichte von etwas. Wir müssen deshalb die Frage behandeln, wovon sie denn eigentlich die Geschichte ist und wovon deshalb die 'Philosophie der Geschichte' handelt.

Zunächst zum griechischen Begriff der *historía*. Als er geschaffen wurde, hatte er eine ganz andere Bedeutung als heute. Für den Sokrates des platonischen *Phaidon* z.B. bedeutete *historía* die Erforschung und das Wissen um den Zusammenhang der Dinge, die Kenntnis der Ursachen. Dabei ist nicht nur an menschliche Dinge gedacht, sondern auch an die Untersuchung der Natur. (Noch bei Bacon finden sich Begriffe wie *history of nature*.) Auch bei Herodot liegt diese allgemeine Bedeutung von *historía* zugrunde: Studien über bestimmte Tatbestände und die Darlegung der Informationen, die sich aus diesen Studien ergeben. Im Fall Herodots sind es Geschichte und Kultur der Völker in der damaligen Ökumene. (Auf diese Bedeutung hat Toynbee in seiner *Study of History* öfter reflektiert\*: *study* entspricht der griechischen *historía*, *history* ist ein zunächst nicht genauer zu bestimmender Sachverhalt.)

Diese Bedeutung von *historía* hat sich auch noch im 18. Jahrhundert erhalten; sie geht als Sachbereich unmittelbar in den Anfang des

modernen geschichtsphilosophischen Denkens ein. Turgot stellt in seinem *Discours sur l'histoire universelle*\* die Frage: Warum sind zu seiner Zeit die Fortschritte in der Mathematik bedeutsamer als in der Physik? Seine Erklärung: In der Mathematik hat man es mit Ideen zu tun. Jede Fehlkonstruktion im Bereich der Ideen fällt sofort auf und kann korrigiert werden. In der Physik ist es anders. Hier sind empirische Tatbestände zu erforschen, Irrtümer sind nicht so leicht festzustellen. So dauert es lange, bis ein genaues Bild vom Zusammenhang der Dinge geschaffen werden kann. Wenn wir die Ursache eines Dings nicht kennen, dann liegt es nahe, sie einer unbekanntem Entität zuzuschreiben. Man schreibt die Ursache analogisch irgendwelchen Kräften der Natur zu. Das ist die erste Phase. In einer zweiten Phase befreit man sich von diesen Analogien und schreibt die *aitia*, die Ursache der Dinge, abstrakten Kräften zu: das sind die Kräfte der Physik des 18. Jahrhunderts. Das sind schöne Worte, aber sie erklären natürlich nichts. Wenn man sich dann auch von diesem Versuch der Aitiologie befreit hat, kommt man schließlich auf den modernen Stand der Wissenschaft, wo die Relationen der Dinge zueinander ohne weitere Erklärungsversuche in mathematischer Beschreibung gegeben werden. Bei Turgot kommt also zu der Bedeutung von *historia* als dem Erforschen der Ursachen von Dingen ein weiterer Aspekt hinzu: das Finden der Ursache von Dingen hat selber eine Geschichte, einen Ablauf in der Zeit, erkennbare Phasen. Der intelligible Ablauf dieser Phasen ist die Geschichte. Diese Änderungen im Geschichtsverständnis bei Turgot haben zum Drei-Phasen-Gesetz bei Comte geführt.

Bleiben wir aber noch bei den Formen, die das geschichtsphilosophische Problem im 18. Jahrhundert angenommen hat. Was jetzt zu der älteren Problematik hinzutritt, ist die Vorstellung, daß es ein Subjekt der Geschichte gibt, in dem sich diese Phasen abspielen. Als Subjekt der Geschichte wird die 'Menschheit' angesetzt. Bei Bacon war *historia* die Erforschung der Bedingungen des Individuellen, sei es von Sachen oder Menschen. Heben wir die Erforschung des Individuellen am Menschen heraus, so haben wir einen Begriff des Individuellen, der in der späteren Geschichtsmethodologie eine große Rolle spielen wird. (Rickert, Windelband). In der Aufklärung tritt aber jetzt ein Konzept der 'Menschheit' auf, das – wenn auch deformiert – aus der christlichen Geschichtsphilosophie übernommen



wurde. (Ich gebrauche hier den Ausdruck 'Geschichtsphilosophie' ausgedehnt auf Phänomene, die sich selber nicht Geschichtsphilosophie genannt haben.) In seinem *Meaning in History*\* hat Löwith diesen Bruch sehr energisch betont. Bossuet 1683\* ist noch ein Beispiel für die alte Geschichtsphilosophie im Sinne Augustins, mit Turgot aber haben wir eine neue Dimension. Die 'Menschheit' bekommt jetzt einen antitheologischen Affekt. Darunter ist zu verstehen, daß versucht wird, den Begriff 'Menschheit' aus dem Zusammenhang herauszulösen, in dem er in der Tradition der augustini-schen Geschichtsphilosophie steht, nämlich aus dem Zusammen-hang, in dem Menschsein als Menschsein unter Gott verstanden wird, als Stehen des Kollektivs unter Gott. (Im Christentum wird das 'Volk Israel' erweitert zur 'Christenheit' und zur gesamten 'Menschheit'; und diese gesamte Menschheit geht ihren Weg unter Gott).

Philosophisch ist mit diesem Bruch eine sehr bedenkliche Verengung des Sachhorizonts gegeben. Vorher war es immer selbstverständlich, daß der zu untersuchende Sachbereich der Mensch in seinem ganzen Bestand ist: der Mensch, der auf Gott hin orientiert ist. Die Beschreibung Löwiths ist jedoch unvollständig. Denn der antitheologi-sche Affekt kann nur gleichzeitig auch ein antiphilosophischer Af-fekt sein. Die Idee des Existierens unter Gott, unter transzendtem Sein, ist nicht auf die Theologie beschränkt, die an die christliche Offenbarung anknüpft. Parallel verläuft die griechische Geschichte, und in ihr hat sich ebenso eine Geschichtsphilosophie entwickelt, in der die Menschheit als unter Gott existierend verstanden wird. Man kann nicht antitheologisch sein ohne gleichzeitig antiphilosophisch zu sein – wobei Philosophie zu verstehen ist als Liebe zum göttli-chen Sein, eine Kardinaltugend des Menschen. Daß diese Kardinal-tugend eliminiert wird, ist ein neuer Sachverhalt. Das 18. Jahrhun-dert bringt die Emanzipation aus beidem – aus der christlichen und aus der philosophischen Tradition. Positiv bezeichnet: was hier als Subjekt der Untersuchung auftritt, ist die immanent gewordene 'Menschheit'. Das ist eine Konzeption des Menschen, die im Men-schen nichts als den Menschen sieht und seine Partizipation am göttli-chen Sein wegläßt. Es beginnt das große Unternehmen, das in unserer Zeit von Doderer als „Apperzeptionsverweigerung“ bezeich-net wird. Einen anderen Ausdruck dafür hat Goethe geprägt:

‘Anthropomorphismus’. Bei Comte bezeichnet der Ausdruck eine Konstruktion der Gottheit nach dem Bilde des Menschen. In der Konzeption der Offenbarung und der Philosophie aber ist der Mensch *imago Dei*. Wir haben bei Comte also eine Umkehrung des *imago Dei*-Prinzips. Goethe verwendet den Ausdruck ‘Anthropomorphismus’ noch anders. Für die philosophische Konstruktion des Menschen verwendet er den Ausdruck ‘Theomorphismus’; wenn diese Konzeption über Bord geworfen wird, wird der Mensch ‘anthropomorph’ gefaßt: die Reduktion des Menschen auf sich selbst. In diesem Sinn werde auch ich den Ausdruck ‘anthropomorph’ verwenden. Die ‘Apperzeptionsverweigerung’ bezieht sich auf die Transzendenz-Dimension. In diesem Sinn ist der Begriff der ‘Menschheit’ seit der Aufklärung zu verstehen.

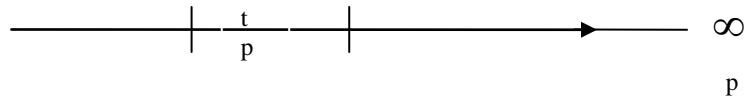
Ein weiterer Punkt führt unmittelbar zu den Problemen der modernen Gnosis. Alle Autoren, die eine Geschichte der Menschheit in diesem neuen Sinn schreiben, gehen von der Annahme aus, daß das Bild der ‘Menschheit’, das entworfen wird, komplett ist. Das setzt voraus, daß ‘Menschheit’ wie ein gegebenes Ding der Außenwelt verstanden wird, als ein *datum*. Die Menschheit ist aber kein ‘Gegebenes’; man kann über die Menschheit als *datum* nichts aussagen aus dem guten Grund, daß ein erheblicher Teil der Geschichte der Menschheit in der Zukunft liegt. Die Dimension der Zukunft aber liegt außerhalb unseres Wissensbereichs. Es gibt kein *eidōs* der Geschichte. Deshalb kann man über die Menschheit nicht Aussagen machen wie über Dinge der Außenwelt (siehe dazu Hans Urs von Balthasars *Theorie der Geschichte*)\*. *Eidōs* ist das Wesen eines Dinges, das uns durch die Erforschung dieses Dinges bekannt werden kann. Um es zu erforschen, müssen wir es überblicken können. Wenn es nicht gegeben ist, können wir es nicht überblicken und erforschen. Die wesenhafte Nichtgegebenheit der ‘Menschheit’, und damit die Nichtgegebenheit der Geschichte ist der Grund, warum es eine Studie über das Wesen der Geschichte nicht geben kann. Man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen: wenn wir uns existenzphilosophische Studien über den Menschen ansehen, in denen auf die Geschichtlichkeit des Menschen Bezug genommen wird, wenn in der Tat der Mensch wesentlich historisch ist, dann kann das Wesen des

Menschen nicht beschrieben werden – ein bedeutsames Problem der Philosophie. Die Menschheit und die Geschichte haben kein Wesen. Wenn man eine Wesensphilosophie konzipiert, kann man sagen: eine Philosophie der Geschichte oder der Menschheit ist geradezu unmöglich. Gerade diese Unmöglichkeit aber ist es, was von den Geschichtsphilosophen seit der Aufklärung unternommen wird. Immer ist der Geschichtsphilosoph bereit zu erklären, welches der Gang der ‘Menschheit’ gewesen ist bis zum heutigen Tag, und in welcher Weise und wo dieser Gang zu enden hat, sei es, daß er im heutigen Augenblick seinen Kulminationspunkt hat, sei es, daß dieser in der Zukunft liegt. Der wesensmäßige Endzustand ist bekannt – das ist immer vorausgesetzt. Er ist entweder schon gegeben oder er ist in naher Zukunft zu realisieren und vom Geschichtsphilosophen gewußt. Daß man weiß, was das Wesen der Geschichte ist, das ist Gnosis: Das Wissen um das Ende, an dem man sich orientieren kann. Das ist nicht klassische Philosophie, das ist auch nicht christliches Philosophieren, das ist gnostische Spekulation. Unter diesem Gesichtspunkt kann man von diesen Geschichtsphilosophen auch als von immanenten Apokalypsen sprechen.

In der Aufklärung selbst haben wir als klassische Darstellung des Problems der Entwicklung zum vorgewußten Endziel die Formulierung von Kant: Geschichte ist die Entwicklung des Menschen (der Menschheit in ihrem zeitlichen Prozeß) zu einem Zustand vollkommener Rationalität. Der Endzustand ist ein endzeitliches Reich der Vernunft, das sich in nicht ferner Zukunft ereignen wird. Man kann in der eigenen Zeit die Anzeichen dafür finden, daß wir uns einem solchen Endreich tatsächlich annähern. Solche Anzeichen sind für Kant die Französische Revolution und die Regierung des aufgeklärten Monarchen Friedrich II. Die Menschheit ist in einem Stadium unendlicher Annäherung an diesen vollendeten Zustand begriffen. Es ist ein Zustand, der nicht tatsächlich realisiert wird, dem sich die Menschheit aber doch annähert.

Diese Formulierungen führen zu einer Reihe von theoretischen Problemen, von denen nur *ein* zentraler Punkt hier kurz angesprochen werden soll: das Problem des Fortschritts, der Annäherung an einen Endzustand. Geschichte wird vorgestellt als Ablauf auf einer Linie. Sie geht in unendlicher Annäherung einem vollendeten Zu-

stand entgegen. Wenn das in der Tat der Sachgehalt der Geschichte ist, dann kann die Frage erhoben werden: Wie groß ist der Fortschritt, die Annäherung an diesen Endzustand in einem endlichen Zeitraum  $t$ ? Der Fortschritt in  $t$  sei bezeichnet als  $p$ .



Für  $p$  bekommen wir dann die Gleichung:

$$\frac{p}{t} = \frac{p}{\infty}$$

$$p = t \times \frac{p}{\infty} = 0$$

Das ist das theoretische Problem der Fortschrittsidee, wenn man sie so faßt wie Kant. Jeder endliche Fortschritt ist immer gleich Null. Es gibt also keinen Fortschritt. Das ist Kant nicht verborgen geblieben. Er hat sein Befremden über dieses merkwürdige Ergebnis so ausgedrückt: Wenn ich als endlicher Mensch in der endlichen Zeit an der Perfektion arbeite, habe ich vom Perfektionszustand gar nichts. Wozu soll ich mir also die Beine ausreißen, um einen Fortschritt herbeizuführen, den ich selber niemals sehen werde. Der Sinn der menschlichen Existenz kann also nicht durch die Funktion im immanenten Prozeß der Menschheit gefunden werden. Für Kant ist der Sinn der menschlichen Existenz immer noch in der vertikalen Richtung zu finden, in der Beziehung auf die Ewigkeit. Dann aber entsteht die Frage: Wozu brauche ich dann noch die Konstruktion dieses Fortschritts – eine Frage, auf die Kant geht nicht weiter ein.

Die Schwierigkeiten, die sich hier ergeben, sind nicht nur dem Fortschrittsbegriff Kants eigen, sondern hängen mit dem Begriff der immanenten Menschheit zusammen. Die Schwierigkeiten verschwinden nämlich nicht, wenn wir statt der kantischen Vollendung in einer unendlichen Zukunft die Hegel'sche Konstruktion nehmen: den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Das Bewußtsein der Freiheit ist im Hegel'schen Philosophieren zu seiner Vollendung

gekommen. Der denkerische Prozeß vollzieht sich in Hegel selbst und ist jetzt vollendet. Damit entsteht aber das gleiche Problem: Wenn die Perfektion der Menschheit in der Hegel'schen Philosophie vollendet ist, was hat dann der Rest der Menschheit nach Hegel noch zu tun? Es ist nicht zu verwundern, daß nach Hegel die Theorie von Marx entsteht: Mit der Philosophie ist es zu Ende; sie hat geliefert, was sie liefern konnte, indem sie den Menschen zum Bewußtsein seiner Freiheit brachte. Ab jetzt wird Philosophie Praxis sein. Was der Mensch ist, das wissen wir schon.

Das gnostische Element des Wissens vom Zustand der Perfektion ist also immer gegeben. Bei Marx soll der Zustand der Perfektion revolutionär verwirklicht werden. Das ist aber nicht auf Marx beschränkt; wir finden dies auch bei Comte und im Positivismus. Comte knüpft an die französische Tradition der Aufklärung an – an die Philosophie Turgots. Das Drei-Phasen-Gesetz von Comte ist im Grunde eine Weiterentwicklung des Phasen-Gesetzes von Turgot. Für Turgot entwickelt sich, wie wir gesehen haben, das Drei-Phasen-Gesetz aus der Beobachtung, daß die Entwicklung in der Physik langsamer vor sich geht als in der Mathematik. Das Drei-Phasen-Gesetz ist streng eingeschränkt auf die Entwicklung der Physik aus ihren Anfängen über die Abstraktion bis zur mathematischen Beschreibung selbst. Bei Comte wird dieses Drei-Phasen-Gesetz auf die Geschichte der Menschheit ausgeweitet; die Entwicklung der gesamten Kultur vollzieht sich nach diesem Gesetz. Die Abfolge der Phasen sind: die theologische Interpretation des Seins, die metaphysische Interpretation des Seins durch abstrakte Begriffe der Metaphysik des 17./18. Jahrhunderts, und diese wird abgelöst durch die Positive Wissenschaft im Sinn der mathematisierenden Wissenschaft. Dies ist die Endphase im Verständnis des Seins des Menschen, inklusive des sozialen Seins. Das ist heute durch Comte's Terminologie etwas verdunkelt. Er hatte Pech damit, daß er die soziale Wissenschaft vom Menschen eine *physique sociale* nannte. Denn diese Bezeichnung war für ihn unbrauchbar geworden, weil der belgische Forscher Quetelet diesen Namen für seine statistischen Untersuchungen verwendete. Comte mußte ein neues Wort erfinden,

und so ist die 'Soziologie' entstanden als Ersatz für die *physique sociale*, die eine Analogie zur Newtonschen Physik sein sollte.

Die Endphase der Entwicklung wird definiert als ein Zu-sich-selbstkommen des menschlichen Bewußtseins. Die vollkommene Rationalität schließt andere, nicht-rationale Interpretationen aus. Diese werden in die abgelaufenen Phasen der Menschheit zurückverwiesen. Der antitheologische und der antimetaphysische Affekt wird explizit gemacht. Theologie und Metaphysik sind aus dem Bereich der Wissenschaft ausgeschlossen. Diese Anti-Haltung ist zu einem Merkmal der Entwicklung der Sozialwissenschaften geworden: Auch die Sozialwissenschaften haben sich der quantifizierenden Methoden zu bedienen. Andere Methoden haben keine Existenzberechtigung. Was sich nicht mit quantifizierenden Methoden erfassen läßt, hat in der Wissenschaft keinen Platz. (In den USA ist immer noch nicht klar, ob die Leute, die sich mit der amerikanischen Verfassung und den Entscheidungen des *Supreme Court* befassen, nicht doch eigentlich aus den Universitäten verschwinden müßten.)

Der Endzustand wird durch eine meditative Operation herbeigeführt. Comte war immer der Ansicht, daß die Position der *philosophie positive* durch eine von ihm selbst vollzogene Durcharbeitung der Probleme erreicht werden muß. In diesem Selbstverständnis steht er Hegel sehr viel näher als Marx. Nach Abschluß von zehn Bänden war er der Ansicht, in seiner Person die Existenz des positiven Menschen realisiert zu haben. Der meditative Prozeß ist mit Comte abgeschlossen. Damit aber beginnt ein neuer Prozeß. Wenn in der Person Comte's konkret historisch der vollkommene Mensch der positiven Existenz dasteht, dann muß von jetzt an die Menschheit nach diesem Modell des vollkommenen Menschen konstruiert werden – nach Comte. Der Mann, der zum vollkommenen Menschen geworden ist, wird zum Gründer einer Sekte. Der Inhalt seiner Lehre wird umgeformt in die Dogmatik des Positivismus. Comte gründet tatsächlich eine Sekte, von der er annahm, daß sie die Universalreligion der Menschheit sein werde. Diese neue Universalreligion mußte auch institutionell realisiert werden. Alle alten Kirchen müßten in die neue Universalkirche überführt werden. Es gibt eine Korrespondenz – allerdings einseitig – mit dem Zaren von Rußland, um ihn zu bewegen, die orthodoxe Kirche seiner Universalkirche anzugliedern.

Weiter gibt es Briefe an den Großvesir des islamischen Reiches und Briefe an den Jesuitenorden – eine imperiale Korrespondenz also. Gerade an dem Versagen dieses Unternehmens imperialer Forderungen wird ein Zug der modernen Politik klar, die im Namen einer solchen Geschichtsphilosophie geführt wird: das Grotleske und das Komische. (Bei den erfolgreichen Unternehmungen dieser Art, wie dem Marxismus, ist dieser Zug etwas verloren gegangen. Denn was Erfolg hat, nötigt Respekt ab.) Dem Grotlesken und Burlesken der Politik muß sich dann auch die Darstellungsweise anpassen. Die seriöse Art der Darstellung ist oft nicht mehr adäquat (Frisch, Dürrenmatt, Doderer). Dies hängt eng zusammen mit der Problematik des Sektierertums, das seine Dogmatik beherzt der ganzen Menschheit aufdrängen will.

Comte hat für diese neue Kirche der Menschheit ein Ritual eingeführt. Er hat auch eine weibliche Göttin gefunden – Mathilde. Es gibt noch heute einen Sessel im Appartement von Comte, auf dem Mathilde bei ihren Besuchen gesessen ist. Hier ist der *omphalos* der Soziologie. Im kleineren Kreis ist Comte nicht erfolglos geblieben. Seine Sekte hat sich in Lateinamerika ausgebreitet; die lateinamerikanische Revolution ist von der Konzeption Comtes getragen. In Westeuropa ist die Sache nicht so gut gegangen. Die erste, intellektuelle Phase hat Anhänger gefunden (John Stuart Mill). Die zweite Phase (Comte als der neue Pontifex der Religion der Menschheit) war den meisten zu viel. Sie blieben auf der intellektuellen Stufe des Positivismus stehen. In dieser Form ist der Positivismus noch heute ein starkes Ingrediens der heutigen französischen Politikwissenschaft (Duverger). Mit der Sektengründung ist die Vorstellung verbunden, daß die Wahrheit endgültig gesiegt hat. Die Aussagen sind nicht mehr verbesserungsfähig. Comte stellt sich die Gliederung der neuen Menschheit so vor, daß sie besteht einerseits aus den Intellektuellen, die von den Comtisten beherrscht werden – das ist die spirituelle Ordnung –, und daneben eine temporale Ordnung, die industrielle Gesellschaft. Das sind die zwei *ordines* der neuen Gesellschaft unter Comte.

Marx\* geht unmittelbar von Hegel aus. Er vollzieht aber den meditativen Prozeß nicht weiter, weil er ihn durch Hegel für abgeschlos-

sen hält. Er wendet sich unmittelbar der revolutionären Aufgabe zu, die Theorie in die Praxis umzusetzen. Damit ändert sich das Geschichtsbild wesentlich. Für den kontemplativen Gnostiker ist mit dem Zu-sich-selbst-kommen des Bewußtseins der Freiheit die Problematik erledigt. Sie ist an sich auch für Comte erledigt; aber Comte ist zugleich Aktivist und hat auch Dinge betrieben, die Hegel nicht betrieben hat. Was bei Comte in Personalunion besteht, ist in der Geschichte verteilt auf Hegel und Marx. Das Geschichtsbild bei Marx verändert sich gegenüber Hegel insofern, als es für ihn nicht genug ist, daß die Menschheit zum Selbstbewußtsein Hegels kommt. Die bisherige Geschichte wird zur Vorgeschichte der Menschheit. Erst jetzt beginnt die eigentliche Geschichte mit der Herstellung des vollkommenen kommunistischen Endreichs. Die Vorstellung, daß in einem langsamen Prozeß des Fortschritts die Menschheit sich zu einem kommunistischen Endreich entwickeln könnte, findet sich auch bei John Stuart Mill. Auch sein klassischer Liberalismus basiert auf dieser Fortschrittsidee; diese ist nicht spezifisch für Marx.

Damit wird ein weiteres Strukturelement deutlich: die immanente Apokalypse. Unter Apokalypse verstehen wir eine Literaturgattung, in der über Geschichte in bestimmter Weise spekuliert wird. Paradigma ist die sogenannte Daniel-Apokalypse (entstanden ca. 165 v.Chr.). Voraussetzung für diese spezifische Interpretation der jüdischen Geschichte ist die Erfahrung, daß ein kleines Volk wie Israel einem Weltreich von der Dimension des Seleukidenreiches unvermeidlich unterlegen ist. Wenn also ein Sinn der Geschichte des 'Auserwählten Volkes' überhaupt realisiert werden kann (das 'Auserwählte Volk' muß auch im Geschichtesprozeß das dominante sein), dann sicher nicht durch militärische Unternehmungen. Von dieser Voraussetzung ausgehend ergibt sich folgende Konzeption: Alle bisherige Geschichte ist Geschichte der Weltreiche und ihrer Macht. Wenn dieser Zustand der Dominanz der Weltreiche überwunden und das 'Auserwählte Volk' dominant werden soll, dann muß Gott unmittelbar in die Geschichte eingreifen. Der bisherige Zustand der Geschichte wird durch die Intervention Gottes überwunden. Diese Intervention ist der entscheidende Einschnitt in der Geschichte: *vor* dem Einschnitt die Geschichte der Reiche und der



Macht, *danach* die Geschichte des vollendeten Gottesreiches. Die apokalyptische Erwartung enthält also die Erwartung einer völligen Veränderung der Struktur der Welt und ihrer Geschichte. Da durch menschliches Handeln ein vollkommenes Reich nicht herbeigeführt werden kann, ist das entscheidende die göttliche Intervention. Diese Erwartung einer Veränderung der Struktur der Welt und der Geschichte und damit auch der menschlichen Natur, durch die das vollkommene Reich herbeigeführt wird, habe ich die Erwartung der Metastase\* genannt. Im Kern der apokalyptischen Erwartung steckt eine metastatische Hoffnung. Das ist die apokalyptische Struktur der Geschichte.

Was ist davon in den Apokalypsen des 19. Und 20. Jahrhunderts erhalten geblieben? Die Vorstellung des apokalyptischen Ereignisses! Comte hat die Ära Christi durch die Ära Comtes ersetzt. Sie beginnt in dem Jahr, in dem der letzte Band seines Werkes veröffentlicht wurde: 1854! Das war der erste Versuch, die Ära Christi durch die Ära eines Menschen zu ersetzen. Es wurde jetzt allerdings nicht mehr eine göttliche Intervention erwartet, sondern die Epoche wird durch eine menschliche Aktion bestimmt. Im Fall von Marx ist das schon dadurch gegeben, daß für ihn die Philosophie mit Hegel abgeschlossen ist. Die neue Epoche der Geschichte ist die Geschichte der Herstellung des kommunistischen Endreiches. Die Epoche wird markiert durch die revolutionäre Aktion. In diesem Punkt hat Marx seine Ansicht jedoch mehrfach geändert. Seine erste Ansicht war: der Blutrausch der Revolution wird die Metastase des Menschen schaffen. Später tritt an die Stelle des Blutrauschs die Diktatur des Proletariats und die Erziehungsproblematik Lenins. Das Moment der Vollendung ist aus der Apokalypse übernommen. In der Daniel-Apokalypse wird alle Geschichte bis zur göttlichen Intervention als ein Realitätsbereich des Machthandelns großer Reiche verstanden. Geschichte ist identisch mit Reichsgeschichte. Der Machtkampf zwischen den Reichen ist der Bereich der politischen Realität. Damit wird ein Begriff von Geschichte und Politik geschaffen, durch den Geschichte prinzipiell ein Areal von Machtkämpfen ist, die keinen Sinn haben. Der Sinn der Geschichte tritt erst ein, wenn die Machtkämpfe abgeschafft sind und ein Reich des Friedens geschaffen ist. Alle modernen Vorstellungen darüber, daß die Geschichte die Frage der Macht und nichts als diese Machtfrage ist, stammen aus

der Apokalypse. Der Machtkampf an sich ist sinnlos. Das Problem wird schon von Machiavelli deutlich gesehen und mündet in die Vorstellung einer sinnvollen Existenz von Mensch und Gesellschaft, die jenseits der Sphäre des Machtkampfes stehen muß. In der klassischen Politik ist der Machtkampf immer supplementär zur Herstellung des Friedens und der sinnvollen Existenz. Aber gerade dies kann nach Daniel nicht erreicht werden. Die Idee des Machtkampfes ist vor allem den Historikern stark bewußt. Denn der Kampf geht immer weiter. Machiavelli bezieht diese Idee aus den Historikern. Auch die Idee einer pragmatischen Geschichte, wie sie der deutsche Historismus konzipiert hat, gehört in diesen Zusammenhang: Der Sinn der Geschichte wird aus der geschichtlichen Fragestellung ausgeschieden.

Ebenso wie Comte ist nun auch Marx zum Gründer einer Sekte geworden. Die Umsetzung der Geschichtsphilosophien in die Praxis hat im 20. Jahrhundert ein sehr merkwürdiges Endresultat erzeugt, das von der Geschichtsphilosophie selbst nicht zu trennen ist: Die Geschichtsphilosophie ist ein Bestandteil der revolutionären Praxis und mündet in die revolutionäre Praxis. Was aber geschieht, wenn eine Revolution wirklich stattfindet? In zwei Bereichen wird das Problem deutlich: im amerikanischen Behaviorismus und in der Umwandlung des Marxismus in den 'wissenschaftlichen Kommunismus'\*. In beiden Fällen hat die Praxis Erfolg gehabt: Es gibt eine amerikanische Industriegesellschaft, es gibt ein Sowjetreich. Über den Machtprozeß braucht man sich nicht mehr den Kopf zu zerbrechen. Unter den konkreten Bedingungen des Machterfolgs ist die Machtsituation nicht mehr Gegenstand der Untersuchung daraufhin, welchen Sinn dieses Machtgebilde hat. Die Situation ist die gleiche in Rußland wie in Amerika. Die philosophische Interpretation und die Geschichtsphilosophie sind in der Praxis verschwunden. Es gibt sie nur noch als historischen Tatbestand der Vergangenheit.

**[18.5.1965]** Ist also Geschichtsphilosophie nur noch ein historischer Tatbestand? Dem ist nicht so. Ich werde jetzt die Methode entwickeln, mit der Probleme dieser Art zu behandeln sind. Die Methode

wird dadurch bestimmt, daß im allgemeinen die Intellektuellen nicht unwissenschaftlich, sondern antiwissenschaftlich eingestellt sind. Die Ideologien auf diesem Gebiet müssen ausgeräumt werden, indem wir von dem ausgehen, was jedermann kennt, und von da aus aufzeigen, wo die Probleme stecken. Diese Gegenstände nennen wir *topoi*: Was stellen sich die Leute unter Geschichtsphilosophie vor? Was sind die sozialrelevanten Geschichtsphilosophien? Von diesen Gegenständen ausgehend kann man an die Probleme herankommen, die darin stecken, und die eigentlich erst den Gegenstand einer Geschichtsphilosophie im wissenschaftlichen Sinn bilden.

Nun zunächst die einzelnen *topoi*, die sich à propos dieses Überblicks ergeben:

1. Der Begriff der *historía*; ich habe auf die Quellen hingewiesen (Platon, *Phaidon*; Herodot). Unter *historía* verstand man das Wissen von Gründen betreffend einzelner Faktoren der Beobachtung.
2. Diese Bedeutung von *historía* ist durch die Tradition der klassischen Philosophie (Bacon) erhalten geblieben und bekommt nun im 18. Jahrhundert eine zusätzliche Bedeutung: Das Wissen vom Grund kann zu verschiedenen Zeiten verschiedene Formen annehmen. Man beobachtet, daß das Wissen vom Grund sich verbessert. Die einzelnen Phasen dieses Wissens heißen nun *historia* (Turgot).
3. Die Menschheit wird als Subjekt, als Träger dieser Entwicklung in der Verbesserung des Fragens nach dem Grund eingeführt.
4. Diese Menschheit als Subjekt des Fragens nach dem Grund wird im 18. Jahrhundert immanent verstanden, mit einem ausgesprochen antiphilosophischen und antitheologischen Affekt. Mit der Immanentisierung entsteht dann der weitere Irrtum, daß die Menschheit und die Sukzession ihrer Phasen ein überblickbarer Gegenstand sei, daß die Geschichte ein *eidós* habe. Das ist ein theoretischer Irrtum (*parekbasis* bei Aristoteles, Entgleisung bei Jaspers). Wenn ich das sage, enthält dies die wissenschaftliche Aussage, daß alle Behauptungen über Phasen als überblickbaren Gegenstand falsch sind; sie sind Unsinn.

5. Daran fügt sich der *topos*, daß dieses *eidōs* zum Sinn der Geschichte gemacht wird. Die Geschichte als Gegenstand der Wissenschaft habe einen erkennbaren Sinn. Diese Beschreibung ist falsch (s. Löwith: *meaning in history*, nicht *of history*).

6. An diese falsche These, daß es einen erkennbaren Sinn der Geschichte gebe, kann eine Symbol- und Erfahrungsform anknüpfen, die 'Apokalypse' genannt wird. Darunter ist der Glaube an die Realisierung des Sinns der Geschichte in der Geschichte zu verstehen. Der Prozeß einer Gesellschaft in der Zeit hat aber nicht die Struktur, in der Sinn erfüllt werden kann. Daher sind alle Behauptungen, daß der Sinn der Geschichte durch Unternehmungen in der Geschichte erfüllt werden kann, wissenschaftlich falsch – sie können nicht Gesprächsgegenstand sein. Das wiederum gibt Anlaß, sich darüber klar zu werden, was Apokalypse ursprünglich war, bevor sie in ein Unternehmen zur Realisierung des Sinns der Geschichte verändert wurde.

7. Wenn man den Sinn der Geschichte realisieren will, ergibt sich daraus das Streben nach der Definition dieses Sinns. Es wird z.B. festgestellt: Der Sinn der Geschichte sei zu definieren als die Entwicklung der *ratio* zu ihrer Vollendung; oder bei Hegel: die Entwicklung des Bewußtseins der Freiheit zu seiner Vollkommenheit; oder bei Marx: die Herstellung des Übermenschen.

8. Alle diese Definitionen erlauben es festzustellen, an welchem Punkt der Entwicklung wir im Augenblick stehen. Daraus ergibt sich das Problem der Struktur des Ablaufs der Geschichte und der Epoche. Die Geschichte wird eingeteilt in das, was vorher und was nachher kommt. Typische Formulierungen im Deutschen sind: 'Alle bisherige Geschichte ist die Geschichte von Klassenkämpfen' oder 'am Ende der bisherigen Geschichte' (Alfred Weber). Alle Kategorien dieser Art sind falsche Behauptungen über das Strukturproblem der Geschichte. Denn die bisherige Geschichte ist nicht verschieden von der späteren; es geht unter denselben Strukturbedingungen weiter wie bisher.

9. Solche Vorstellungen sind ein Element der Gnosis in der modernen Geschichtsphilosophie. Unter Gnosis ist für die moderne Periode zu verstehen der Glaube an die Erlösung von den Übeln der Welt, von den Zuständen, in denen man sich gegenwärtig befindet, und zwar durch Wissen. Ein schweres Mißverständnis des Problems des

Übels steckt darin: daß man glaubt, das Übel könnte dadurch beseitigt werden, daß man weiß, wie man das macht. Diese Ideologien, auch wenn sie antitheologisch auftreten, sind immer Theologien. Die Behauptung, daß man das Übel durch Wissen beseitigen könne, ist eine Theologie, wenn auch eine falsche. Es gibt verschiedene Formen der Gnosis. Ihre Gemeinsamkeit besteht in dem Glauben, daß die Erlösung durch Wissen herbeigeführt werden kann:

(1) auf der persönlichen Ebene, indem das Bewußtseinsstadium, das vollkommen macht, durch einen meditativen Prozeß herbeigeführt wird: das ist der Fall Hegel. Da die Erlösung durch Kontemplation herbeigeführt werden soll, kann man diese Form der Gnosis als 'kontemplative Gnosis' bezeichnen. Wissenschaftlich gesprochen: Die Behauptung, daß man durch einen meditativen Prozeß allein in sich die Erlösung herbeiführen und diesen Prozeß auch herstellen kann, ist falsch.

(2) In anderen Fällen, wie dem Comtes, kann sich die Kontemplation mit der Praxis verbinden. Auch Comte glaubt, daß in ihm ein Prozeß Gang gekommen sei, durch den er ein Mensch des neuen Zeitalters geworden ist. Aber er glaubt auch, daß er es ist, der nun das neue Zeitalter installieren muß. Also die Verbindung von Kontemplation und sozialer Aktivität für die ganze Menschheit.

(3) Oder bei Marx die Isolierung des Praktischen, indem er das Hegel'sche System in die Praxis umsetzt. Das ist postmeditative Praxis; nur darauf konzentriert sich Marx. Es hat keinen Sinn von Marx'scher Philosophie zu sprechen (das sagt er selbst). Marx gibt die Methodik der postmeditativen Praxis.

Ein Unterproblem dieser modernen Gnosis ist der Schuß von Szientismus, der in ihr steckt. Unter Szientismus ist die Übertragung des Modells der Naturwissenschaften auf die Phänomene des Geistes und der Geschichte zu verstehen.\* Das ist nicht Wissenschaft, das ist Szientismus, ein ideologischer Versuch, der schon im 18. Jahrhundert auftritt, dann bei Turgot und Comte, und dann vor allem bei der Übernahme der quantifizierenden Methoden in den Sozialwissenschaften. Das führt dazu, daß alle relevanten Phänomene, die nicht quantifizierbar sind, von den betreffenden 'Wissenschaften' ignoriert werden. Die wichtigen Probleme werden nicht behandelt. Diese Übertragung ist nur möglich, wenn es Leute gibt, die weder eine

Ahnung von Naturwissenschaften haben noch eine Ahnung von den Problemen des Geistes. In diesem Zwischenreich von Ignoranz siedelt sich der Szientismus an. Diese szientistischen Phänomene laufen parallel mit dem Aufstieg und dem Prestige der Naturwissenschaften. Man versucht sich dieses Prestige zu verschaffen, indem man dem eigenen Bemühen den Charakter der Wissenschaft gibt. Das ist charakteristisch für alle Ideologien, die sich selbst Wissenschaft nennen, wobei Wissenschaft im Sinn der Naturwissenschaft verstanden wird, nicht etwa einer Wissenschaft des Geistes.

10. Inzidentell sind Phänomene zu erwähnen, die eigentlich nicht zu den Phänomenen der Geschichtsphilosophie gehören, aber auch nicht von ihnen abgetrennt werden können: die sekundären Entgleisungen. Darunter ist z.B. die These zu verstehen, daß die Untersuchung der Geschichte sich erschöpft in der Untersuchung der pragmatischen Geschichte, also der Machtprozesse. Die These, daß sich darin das Problem der Geschichte erschöpft, ist eine sekundäre Entgleisung, die Untersuchungen selbst sind in Ordnung. Zu diesen sekundären Entgleisungen gehört auch der Historismus in dem Sinn, daß alle Phänomene gleichrangig behandelt werden können, weil es Kriterien der Relevanz nicht gibt: unkritisches Ansammeln von Material, ganz gleich, ob es relevant ist oder nicht. Aus der Anwendung der besten kritischen Methoden bei der Sammlung und Feststellung des Materials folgt nicht, das es wissenschaftlich relevant ist. Die Vorstellung, daß Geschichte sich in Macht erschöpft, stammt aus der apokalyptischen Sphäre. Die These der Apokalypse ist, daß alle Geschichte sinnlos ist, insofern sie nur Machtgeschichte ist. Der Sinn muß dann im Endreich hinzukommen. Der Machtprozeß wird sekundär mit Sinn ausgestattet. Das Neue daran ist, daß man jetzt der pragmatischen Geschichte in der Regel einen Sinn zuschreibt, was in der Antike kein Mensch getan hat. Weder Herodot noch Thukydides hat den Machtprozessen einen solchen Sinn zugeschrieben.

11. Der Zusammenbruch der Geschichtsphilosophie durch den Erfolg der postmeditativen Praxis. Darunter ist folgendes zu verstehen: An den vorigen *topoi* war zu sehen, daß die Vorstellung von einem Sinn in der Geschichte den Zweck hat, diesen Sinn in die Praxis umzusetzen. Wenn man den Leuten lange genug vorredet, dies sei der Sinn, und man müsse ihn in die Praxis umsetzen, dann kann man

die Leute blöd machen, so daß sie das glauben. Wenn das gelingt, kann man durchaus Erfolg haben. Solche Erfolge führen zur Etablierung ideologischer Regime, wie dem des Nationalsozialismus, des Kommunismus in den verschiedenen Ländern. Wenn diese Erfolge eintreten, ergibt sich eine neue Situation für die Geschichtsphilosophien, die diese Etablierung initiiert haben: Nun steht man da, und die Geschichte geht natürlich weiter. Dadurch ergeben sich Spannungen zwischen einer Geschichtsphilosophie, die das vollkommene Endreich prophezeit hat, und der Tatsache, daß die Unvollkommenheit weiter besteht, obwohl das Regime erfolgreich etabliert ist. Das führt zu einer entscheidenden Veränderung z.B. in der Struktur des Marxismus. In der Einleitung Stalins zur Parteigeschichte 1937/38 wird festgestellt, daß das Bewußtsein nicht unbedingt ein Überbau der Produktionsverhältnisse sein muß, sondern man müsse die Verhältnisse herstellen, die dem Bewußtsein der Ideologen korrespondieren. Die Regierung der Sowjetunion schafft sich die für das Bewußtsein geeigneten Produktionsverhältnisse. Nach dem Ausgang des 2. Weltkrieges bildet sich dann so etwas wie ein sowjet-imperiales Bewußtsein. Innerhalb dieses imperialen Bewußtseins ist die Frage zu lösen: Welche Funktion hat Wissenschaft und Ideologie innerhalb dieses Bewußtseins und der Sowjetmacht? Der Ausdruck, der dafür geschaffen wurde, ist der 'wissenschaftliche Kommunismus'. Unter wissenschaftlichem Kommunismus ist eine sehr weit differenzierte Wissenschaftstätigkeit zu verstehen, u.a. Betriebssoziologie, Dezentralisierung bestimmter Produktionsbereiche, um auf den Konsumbedarf Rücksicht zu nehmen, Erforschung sozialer Faktoren, um das Sowjetimperium funktionieren zu lassen. Diese 'wissenschaftliche' Tätigkeit hält sich immer im Rahmen des Imperiums, das außer Frage steht, ebenso, daß es auf der kommunistischen Ideologie beruht. Das Imperium hat den Krieg überstanden und ist jetzt etabliert.

Ähnliches geschieht dort, wo es sich nicht darum handelt, eine Ideologie neu zu etablieren, sondern wo eine alte Aufklärungskonzeption der Gesellschaft zu einem imperialen Bewußtsein gekommen ist, wie in den USA. Es ist ähnlich wie in Rußland: Man befaßt sich mit Einzelfragen des Imperiums und seiner Probleme, aber die Grundfragen, die Ideen der Ordnung, auf denen diese Gesellschaft beruht, werden tabuisiert und außer Diskussion gestellt. Die Enklave

des Obersten Gerichtshofs, des *Supreme Court*, ist ein Sektor, in dem es dieses Tabu der Ordnungssphäre nicht gibt. Aber die Sozialwissenschaften lassen die Finger davon, sie tabuisieren das Problem der Ordnung ebenso wie die Sozialwissenschaften in Rußland das tun. Das führt zu Konflikten. Für den Kommunismus war der Hauptkonflikt, daß innerhalb des sowjetimperialen Bewußtseins der revolutionäre Marxismus als Erlösungsbewegung für die gesamte Menschheit in Frage gestellt wird. Wenn ein anderes Land (China) das übernimmt, ergeben sich daraus Schwierigkeiten: einerseits sind da die Probleme innerhalb des russischen Kommunismus und andererseits muß doch auf den internationalen Kommunismus eingegangen werden. Ähnliche Probleme ergeben sich aber auch in der amerikanischen Gesellschaft. Der Paradefall sind die Unternehmungen in Vietnam und San Domingo. Es handelt sich darum, daß die Ausbreitung des Kommunismus jetzt nicht mehr durch direkte kriegerische Aktionen vorangetrieben wird, sondern durch systematische Infiltration. Man macht sich die Mißstände zu Nutze und stiftet Unruhe. Damit kann man ein Land nach dem anderen erobern. Denn Länder, in denen es möglich ist, Unruhe zu stiften, gibt es sehr viele. Dieses Spiel ist durchaus bekannt und hat in Kuba zu großem Erfolg geführt. Die gegenwärtige amerikanische Politik ist der Versuch, diesem Spiel ein Ende zu setzen, indem man mit Waffengewalt eingreift. Die Infiltration zum Zweck des Umsturzes und der Machtergreifung in einem Land nach dem anderen muß aufhören. Das ist die explizite amerikanische Haltung. Die Schwierigkeit besteht darin, daß ein Teil der amerikanischen Intelligenz aus den üblichen ideologisch-humanitären Gründen sich gegen diese Politik stellt. Es sind Konflikte zwischen Intellektuellen in akademischen Positionen und der Regierung. Wenn durch Jahrhunderte (durch die Geschichtsphilosophie der Aufklärung) die These vertreten worden ist, daß alles wunderbar ist, was unter den *topoi* Freiheit, Friede etc. geschieht, dann ergibt sich eine Situation, in der die öffentliche Meinung, nicht ohne weiteres umdenken kann. Es bedarf einer Erziehung zum Verständnis der Realität, das durch die Ideologien zerstört wurde. (Die Politik der amerikanischen Regierung ist eine Erweiterung der Monroe-Doktrin in Richtung auf die Infiltrations-Revolutionen: Der Präsident erklärt, daß eine Infiltration von kommunistischer Seite nicht geduldet wird). Die Konflikte ergeben sich aus der Etablierung des



ideologisch-imperialen Bewußtseins: Eigentlich sollte alles wunderbar sein, aber in Wirklichkeit geht es weiter wie früher.

12. Bei Gelegenheit dieser Konflikte tritt die Entgleisung, die *parek-basis*, als sprachliches Problem auf. Diejenigen, die an die Sprachsymbole der Ideologen glauben, geraten in größte Schwierigkeiten, weil die Realität der Sprachsymbolik nicht entspricht. Solange nur einer eine wilde Idee hat, hat das nicht viel zu bedeuten. Wenn diese Idee jedoch Erfolg gehabt hat und die Idee etabliert ist, geraten die Ideologen mit der Realität in Konflikt. Es entsteht das Problem des Sprachschutts. Das ist zunächst inner-ideologisch, aber auch für die Außenstehenden ein Problem, weil die Ideologen an der Macht sind. Sie verhindern das Verständnis der Realität. Man muß also damit beginnen, den topischen Bestand abzuräumen, um an die Realität heranzukommen. Das gab es schon im Widerstand der Philosophie gegen den Sprachschutt der Sophisten und ähnlich im 16./17. Jahrhundert im Widerstand der neuen Philosophie gegen den Sprachschutt der heruntergekommenen Theologie und Philosophie. Francis Bacon (*Novum Organum*)\* nennt diese Topoi *idola theatri*. Es ist der Sprachbestand, der nicht aus der *common sense*-Sphäre stammt, sondern aus zusammengebrochenen Theoremen. *Novum Organum* 61ff.: Die *idola theatri* sind nicht angeboren, sondern vom Geist empfangen aus den *fabulae theoriarum* und aus den pervertierten Regeln des Beweisens. (In der Naturwissenschaft wird nichts bewiesen, sondern die Realität untersucht. Nur Leute, die von Naturwissenschaft keine Ahnung haben, glauben, daß in der Naturwissenschaft etwas bewiesen wird!) Man solle nicht den Versuch machen, sie zu widerlegen. Wenn man sich nicht einig ist über die Prinzipien und Demonstrationsverfahren, kann man nicht argumentieren. Es gibt viele solcher *idola theatri*. Wenn der Druck der etablierten Kirchen und Regierungen einmal weg ist, dann gibt es Theorien *en masse*, weil niemand mehr gefährdet ist, wenn er gemeingefährliche Dummheiten unter die Leute bringt. Das Aufstellen solcher Theorien ist keine gewöhnliche Dummheit, da es Konsequenzen für die Ordnung einer Gesellschaft hat und Millionen Menschen dafür sterben müssen. Das ist ein Phänomen, das zwar nicht strafrechtlich, aber moralisch als kriminelle Dummheit zu fassen ist. Besonders gefährlich sind die Dogmen der empirischen Schulen, die ihre Idole im eng begrenzten Kreis der Experimente bestimmen. Von einer kleinen

Erfahrungsbasis werden Verallgemeinerungen und generelle Theorien aufgestellt.

Die Analyse der *idola* bei Bacon ist vor allem gegen die speziellen Schwierigkeiten mit der mittelalterlichen Physik und Metaphysik gerichtet. Sie gilt aber allgemein. Wenn wir heute einen ähnlichen Bestand an Sprachschutt haben, sind wir in der gleichen Situation. Der Sprachschutt muß ausgeräumt werden, um an die Probleme sachlicher Art heranzukommen. Die Kritik richtet sich heute gegen ebenso dogmatische und sozial-störende Reste der Ideologien. Durch das *Novum Organum* wird tatsächlich ein neuer Bereich in die Logik eingeführt, der im *Organon* des Aristoteles nur eine untergeordnete Rolle spielt: das Bemühen, den Misthaufen an Entgleisungen abzutragen, den Fortgang der Wissenschaftslogik von den *parekbaseis* zu reinigen.

[25.5.1965] Ich habe bisher das Phänomen der Geschichtsphilosophie, die sich selbst so nennt, kurz dargestellt, und anschließend die methodischen Prinzipien der Darstellung erläutert und aus dem Material herausgearbeitet, welche Probleme weiter zu untersuchen sind. Außer der Selbstinterpretation der Geschichtsphilosophie als solcher gibt es aber das historische Material, an dem sie exemplifiziert wurde. Seit dem 18. Jahrhundert hat sich nun dieses materiale Geschichtsbild ganz erheblich verschoben. Bis Voltaire galt das lineare Geschichtsbild des Christentums. Die Geschichte beginnt mit der Schöpfung und ihrem Höhepunkt, der Erschaffung des Menschen; dann folgt die Aufteilung der Menschheit in die verschiedenen Völker. Linear ist auch die Geschichte des Volkes Israel. Nach Christus tritt an die Stelle Israels das Volk Christi. Das ist die Linie der Geschichte und das ist auch der Sinn der Geschichte. Kennzeichnend für diese alte Art des Geschichtsbildes ist der *Discours sur l'histoire universelle* von Bossuet, erschienen 1681\*. In bewußtem Gegensatz zu Bossuet hat Voltaire das Problem der Parallelgeschichte entwickelt. Er kritisiert das unilineare Geschichtsbild, weil es dem Befund der historischen Stoffe nicht entspricht. Es gibt gesellschaftliche Bereiche, die auch Geschichte haben und nicht in dieses unilineare Bild integriert worden sind. Voltaire weist in seinem *Essai sur les moeurs* vor allem auf die russische Zivilisation hin, die nicht

einbezogen wurde, ebensowenig der Islam; und schließlich gibt es auch die ostasiatischen Geschichten, die im 18. Jahrhundert besonderes Aufsehen erregten, weil gerade damals in Frankreich eine 'Geschichte' Chinas erschienen war. Über die Darstellung solcher Parallelphänomene hinaus zog Voltaire keine theoretischen Konsequenzen; er hat auch keine neue Geschichtsphilosophie an die Stelle der alten gesetzt.

Diesen Versuch hat erst Hegel unternommen: die Geschichte der Menschheit unter dem Gesichtspunkt des Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit. Auch diese Geschichte ist wieder linear. Aber zur Zeit Hegels kann man die Parallelgeschichten nicht mehr übersehen; die historisch-empirischen Forschungen haben erhebliche Fortschritte gemacht. Wie kann man die Parallelgeschichten in die lineare Dialektik des Bewußtseins einbauen? Hegel bedient sich einer sehr merkwürdigen Konstruktion. Für ihn ist der Staat das Agens der Weltgeschichte. Die Weltgeschichte ist die Geschichte der agierenden Staaten bis herauf zu Preußen. Dieser Gesichtspunkt ist aber in seine Geschichtsphilosophie nicht eingearbeitet. Die Einheiten seiner Geschichtsphilosophie sind vielmehr die „Reiche“. Mit Hilfe dieses Begriffs kann Hegel auf seine Weise das Problem der Parallelgeschichten bewältigen. Er konstruiert eine Linie der Entwicklung des Bewußtseins von China über Indien bis zu Persien. Diese drei Reichs-Zivilisationen werden aufgereiht auf einer Linie der Entwicklung des dialektischen Bewußtseins, auf die wir hier nicht näher einzugehen brauchen. Diese dialektische Linie entspricht aber in keiner Weise der Chronologie. Denn größtenteils verlaufen diese Reiche chronologisch parallel. Das Perserreich wird von Hegel charakterisiert als das Reich, das alle Staaten des alten Orients in seiner Reichsorganisation zusammengefaßt hat. Dieser Vorgang ist für ihn ein Knotenpunkt der Weltgeschichte. Dabei zieht er nicht in Betracht, daß die Staaten, die vom Perserreich seit dem 7. Jahrhundert erobert und organisiert wurden (für Hegel sind das Babylon, Ägypten und Israel) in ihrer chronologischen Geschichte weit über die Geschichte von China, Indien und Persien hinausgehen. Hegel kümmert sich nicht um das historische Material. Dabei werden aber sehr interessante Parallelen zu der neueren Zeit gezogen. Hegel sieht das

Perserreich als das erste moderne Reich an. Darunter versteht er, daß mehrere bisher selbständige Staaten zu einer Reichsorganisation zusammengefaßt werden. Es ist der erste Fall einer Reichsbildung von der Art der napoleonischen Reichsbildung in seiner eigenen Zeit. Es ist das erste moderne Reich, weil es eine Vielzahl von Staaten umfaßt. Die Reiche sind also die Einheiten der Weltgeschichte und nicht die Staaten. Wir sehen hier den Versuch einer sehr gewalttätigen Konstruktion, in der das gesamte historische Material überlagert wird von der Gnosis des erwachenden Bewußtseins.

Die zweite Phase in der Auseinandersetzung zwischen linearer und Parallelgeschichte beginnt im 19. Jahrhundert mit dem enormen Anwachsen des Materials. Das entscheidende Werk, das dann auch die späteren Konzeptionen bestimmt, ist die Geschichte des Altertums von Eduard Meyer\*. Diese brachte, ohne es zu beabsichtigen, das Bild einer unilinearen Geschichte zum Einsturz. Da hier die alte Geschichte materialmäßig aufgearbeitet ist, wurde deutlich, daß man sie nicht als unilineare Geschichte konstruieren kann. Es sind andere Kategorien nötig, um damit theoretisch fertig zu werden. Einen Hinweis auf die neuen Kategorien hat Meyer selbst gegeben: Er spricht z.B. vom griechischen Altertum, dem griechischen feudalen Zeitalter und einer griechischen Renaissance benutzt, also Kategorien, die aus dem unilinearen Ablauf bekannt sind. Diese Kategorien überträgt er aber nun auf die griechische Kultur. Dadurch werden mehr oder weniger stillschweigend die griechische Kultur ebenso wie andere Kulturen als Einheiten etabliert, die einen intelligiblen Ablauf haben. Besonders beeindruckt war Meyer von den Resten der babylonischen Kultur, die damals bekannt wurden. Es war für ihn ein erheblicher Schock, daß das Geschichtsbild von Altertum, Mittelalter und Neuzeit dadurch erschüttert wurde, daß Zivilisationen wieder gefunden wurden, die in dieses Bild nicht hineinpassen. Die Zivilisationen als Einheiten tauchen auf.

Die Wirkung des Werkes von Meyer zeigt sich in den Arbeiten, die an ihn anschlossen: die Arbeiten von Spengler und Toynbee, die sich sehr stark auf das Material von Eduard Meyer verlassen. Jetzt ist die

Parallelgeschichte zum Prinzip der Untersuchung geworden, und zwar so intensiv, daß Spengler kurzerhand die Konzeption einer Einheit der Geschichte der Menschheit über Bord wirft durch deren Aufspaltung in Zyklen von Kulturen. Er versucht das Pattern dieses Ablaufs festzustellen, wodurch er zu dem berühmten Begriff der 'Gleichzeitigkeit' kommt: funktionelle Parallelität in den jeweiligen Pattern. 'Gleichzeitig' in diesem Sinn sind die Eroberungen Alexanders und die Eroberungen Napoleons (eine Beobachtung, die schon Droysen gemacht hat). 'Gleichzeitigkeit' ist jetzt die Grundkategorie. Es wird daher nicht mehr chronologisch die Geschichte der Menschheit behandelt, es geht auch nicht um eine chronologische Behandlung der Geschichte *einer* Zivilisation, sondern es bedarf einer morphologischen Behandlung dieses Pattern, durchzuführen anhand aller Zivilisationen. Das Werk Spenglers hat aus einer Reihe von Gründen großes Aufsehen erregt. Es war im wesentlichen 1912 abgeschlossen. Der 1. Band erschien 1917. Der Erfolg beruht nicht darauf, daß Spengler den Niedergang der Wilhelminischen Zeit vorausgesehen hat, sondern darauf, daß die Sensibilität dieser Zeit sich durch den Spenglerschen Pessimismus bestätigt gesehen hat. Sehen wir uns an, was wirklich Spenglers Ideen waren: Wenn Adel und Priestertum ihre beherrschende Stellung verlieren, dann tritt an die Stelle der 'beseelten' Kultur die nicht-beseelte Zivilisationsphase, in der zwei Gruppen einander gegenüberstehen: die herrschaftsfähigen Eliten und die Fellachen, eine Bevölkerung, die keine Kultur mehr hat und nur noch beherrscht werden kann. (Elemente von Nietzsche: Die wenigen 'Übermenschen' sind dazu berufen, die Herden zu beherrschen.) Schon in der Reichsgründerzeit, ja selbst in der Niederlage von 1918 sah er das Heraufkommen einer Herrscherschicht, die er in Preußen und in Berlin lokalisiert fand; ein neuer Typ von Generaldirektoren, die befähigt seien, über die politisch unmündigen Massen zu herrschen. Er sah, im Verhältnis zu den anderen westlichen Staaten, dies als die einzige gesunde Entwicklung an. In den anderen Staaten seien keine Anzeichen vorhanden, daß sich eine gesunde Herrschaftsentwicklung herauskristallisieren könnte. Deshalb sah er zugleich ein *Imperium Germanicum* voraus.

Für Spengler ist charakteristisch, daß die morphologische Klassifikation für ihn ein Instrument für die Betrachtung von Mensch, Gesellschaft und Geschichte war. Er hatte eine Konzeption von Ge-

schichte, in die er das Material eingliedert hat. Das Material hat nicht den Zweck, sich mit anderen Personen und Materialien auseinanderzusetzen und von ihnen zu lernen, sondern nur es einzuordnen. (Das ist identisch mit der Vorstellung von 'Lesen', die Hitler in *Mein Kampf* entwickelt hat.) Spengler ist der Charaktertypus eines genialen Mannes, im übrigen aber ein einsamer Spintisierer, der seine Konzeption terroristisch der Weltgeschichte auferlegt, aber niemals mit anderen Menschen im Austausch des Geistes. Spengler hat niemals ein Buch gelesen, um sich in Auseinandersetzung mit anderen Denkern über das theoretische Problem der Geschichte zu informieren. Es ergeben sich daher sehr merkwürdige Dinge, die durchaus den entsprechenden Aufklärungsterroristen wie Condorcet parallel sind\*. Dieser hatte die Konzeption entwickelt, daß man die Entwicklung der Kultur in die Hand nehmen muß. Die französische Kultur sei der Höhepunkt der westlichen Kultur und diese müsse durch ein intellektuelles Direktorium über die westliche Welt verbreitet werden. Das ist ein typisches Begleitphänomen des intellektuellen Terrors. Auch Spengler spielt mit dem Konzept eines intellektuellen Direktoriums, indem ein Mann, der die Geschichte kennt, die Mächtigen beraten kann, was zu tun ist, um die Macht zu erhalten und auszuweiten: der Berater der Mächtigen als Zuhälter der Macht. In den frühen 20er Jahren hat es tatsächlich eine Phase gegeben, in der er in regen Beziehungen mit Generälen und Generaldirektoren stand. Auch die Nazis haben versucht, Spenglers Prestige für sich einzusetzen. Darauf ist Spengler aber nicht mehr eingegangen. Die Gestalt Spenglers zeigt, wie man dazu kommt, die ganze Geschichte in Pattern, in morphologische Strukturen aufzuteilen, ohne auf den geistigen Gehalt einer Kultur, auf die geistigen Manifestationen einzugehen. In gewisser Beziehung ist Spengler deswegen kein konservativer Denker. Seine Unkenntnis der geistigen Welt, die ihn umgab, kennzeichnet ihn als provinziellen, geistig kontaktlosen Menschen, in Unkenntnis der Dinge, über die er schrieb.

Ganz anders ist die Situation von Arnold Toynbee. Er war Professor für Geschichte (Byzantinist) und Herausgeber des 'Survey' (Material zur neuesten Geschichte, der zeitgenössischen Vorgänge). Er hatte vorzügliche Kenntnisse der Alten Geschichte und eine unvergleichli-

che Kenntnis der zeitgenössischen Vorgänge. Auch er arbeitet mit 'Zivilisationen', wobei er auf Eduard Meyer zurückgeht. Er kennt eine größere Zahl solcher Zivilisationen; bei Spengler waren es 8, bei Toynbee sind es 21 Zivilisationen. Er hat eine sehr viel genauere Kenntnis des Materials; und vor allem liest er auch andere Autoren und versucht sie zu verstehen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Er hat auch arabische Historiker studiert, er hat die Prooemien klassischer Historiker herausgegeben. Toynbee hat diese Arbeiten genauestens gelesen, um sich zu informieren, wie man Geschichte schreibt und so seine Geschichtskonzeption an der Konzeption anderer Leute – Herodot, Thukydides – geschult. Er kennt also die Probleme. Unter diesen vollkommen anderen Voraussetzungen des gebildeten Westeuropäers versucht Toynbee nun eine Klassifikation der Zivilisationen, in der es ihm auch darauf ankommt, deren relative Qualität herauszuarbeiten; also durch die Pattern hindurch auch das Individuelle dieser Zivilisationen und ihre Stellung im größeren Zusammenhang der Geschichte der Menschheit zu erfassen. Vor allem hat Toynbee auch zur Methodik wesentliches beigetragen. Schon bei Eduard Meyer war die Aufgabe angelegt, für das Geschichtsbild die entsprechenden Kategorien zu finden: Altertum, Mittelalter, Neuzeit etc. Die Frage ist aber: Was ist in der historischen Untersuchung als Einheit anzusehen? Für Toynbee besteht sie in den Zivilisationen. Damit geht er über die damals dominante Nationalgeschichte hinaus. Die Mindesteinheit sei die Zivilisation. Diese sei ein *intelligible field of study* – nicht die Nationalgeschichten. Was ist *intelligible*? Diese Frage wird von Toynbee rein pragmatisch behandelt: daß man zur Verstehbarkeit einer Gesellschaft nicht erheblich über diese Gesellschaft hinausgehen muß. In der Geschichte der Nationalstaaten muß man, ob man nun französische, englische oder italienische Geschichte schreibt, immer auf Phänomene Rücksicht nehmen, die außerhalb des betreffenden nationalstaatlichen Bereichs liegen. Die verstehbare Einheit ist also nicht die englische, französische etc. Geschichte, sondern die westliche Zivilisation. Das hat Toynbee den Unwillen der Historiker zugezogen. Aber in diesem Punkt hatte er recht.

Wie weit reicht nun ein *intelligible field of study* – die Zivilisation? Hier taucht ein neues Problem auf \*. In den ersten sechs Bänden von *A Study of History* arbeitet Toynbee mit dem Begriff der Zivilisation.

Dabei stört aber ein Problem, das im zweiten Teil des Werks zu Umorganisationen führt: Auch die Zivilisationen sind nicht letzte Einheiten. Auch sie stehen in Zusammenhang mit anderen Zivilisationen. Dadurch ergibt sich nun doch wieder so etwas wie eine Geschichte der gesamten Menschheit, auch wenn sie nicht mehr im Schema 'Altertum – Mittelalter – Neuzeit' aufgeht, sondern vielschichtiger ist. Die Zivilisationen stehen nicht alle auf dem gleichen Niveau im Ablauf eines Patterns. Es lassen sich Generationen von Zivilisationen unterscheiden: Die erste Generation wird repräsentiert durch Zivilisationen wie die mesopotamische oder die ägyptische, die zweite Generation wird repräsentiert durch die klassisch chinesische, die klassisch indische, die klassisch persische und die klassisch griechische; die dritte Generation sind die griechisch-orthodoxe (Rußland), die fernöstlich chinesische, die hinduistische, die islamische, die lateinisch-westliche. Die drei Generationen sind durch ihre Funktion zu unterscheiden, die sie in Relation zu den Weltreligionen haben. In der ersten Generation kommt als Resultat keine Weltreligion heraus. In der zweiten Generation entstehen in der Endphase die Weltreligionen: Buddhismus, Christentum, Hinduismus, Islam. Die Zivilisationen der dritten Generation haben für Toynbee bisher nichts produziert, das bemerkenswert wäre; ihre Funktion in der Weltgeschichte ist noch nicht klar. Während die erste Generation wenigstens die zweite produziert hat, und diese die Weltreligionen, ist die Stellung der dritten Generation noch nicht klar. Das ist das große Bild.

In den ersten sechs Bänden dominiert das Problem der Pattern. Jede Zivilisation hat einen bestimmten Ablauf: Wachstum, Zeit der Wirren, Universalstaat, Interregnum. Die Periode des Wachstums ist dadurch charakterisiert, daß die Probleme ihre adäquaten Lösungen finden. Die Zivilisation wächst. Die Zeit der Wirren beginnt damit, daß die Probleme nicht mehr im Konsens gelöst werden können, sondern zu bewaffneten, zivilisations-internen Auseinandersetzungen führen. Das führt dazu, daß eine Einheit, die andere militärisch besiegt und den ganzen Bereich imperial organisiert (Universalstaat). Das dauert an, bis neue Wirren zum Interregnum führen. Diese Phase wird abgelöst durch eine neue Organisation der Zivilisation: ein neuer Zyklus beginnt.



In China haben sich zwei solcher Zyklen abgespielt. Der zweite bewahrt jeweils einen Teil des Bestands des alten Zyklus. Eine ähnliche Folge findet sich auch im Bereich der anderen Zivilisationen. Indien hat eine klassisch-indische Kultur; darauf folgt nach dem Zerfall der imperialen Organisation die hinduistische Kultur. Im mediterranen Bereich haben wir ein etwas anderes Pattern: die alten Kulturen (die mesopotamische, die ägyptische, die griechische, die römische Kultur) sind verschwunden; an ihre Stelle tritt eine neue Gruppe von Zivilisationen: die griechisch-orthodoxe, die islamische, der lateinische Westen. Hier ist das Zivilisations-Pattern, das zu den Parallelen führt, mit dem Fortschrittsproblem verbunden. Der Fortschritt wird in der Entwicklung der Universalreligionen gesehen. Am Ausgang der Zeit der Wirren entwickelt sich eine Trias von Phänomenen beim Universalstaat: 1. Der Zivilisationsgehalt wird auf die Beherrschung der Einheit konzentriert. (Das taucht auch schon bei Spengler auf.) Im Universalstaat entwickelt sich eine *dominant majority*, die an die Stelle der früheren *creative majority* tritt. 2. Unter ihr befindet sich das *internal proletariat*, das die *universal religions* produziert (charakteristisch nur für die zweite Generation). 3. Am Rand einer solcher imperialen Kultur gibt es schließlich das *external proletariat*, das die *heroic ages*, die heroischen Zeitalter produziert, die meist in der Geschichte der folgenden Kultur bewahrt werden. Toynbee hat verstanden, daß Erscheinungen wie die Nomadenstämme am Rand der chinesischen Kultur, die Germanenstämme am Rand der römischen Zivilisation so etwas wie ein parasitäres Spätphänomen sind. Wenn Hochkulturen ihre imperiale Phase erreicht haben und lange bestehen, dann bilden sich am Rande Gruppen, die eine Bedrohung für diese Zivilisation darstellen: Nomaden, Reitervölker und andere heroisch aufgelegte Gruppen. Das ist wichtig gegenüber dem Glauben, daß Hochkulturen durch Überlagerung einer Ackerbaubevölkerung durch Reitervölker entstehen. Das ist empirisch nicht belegt. Reitervölker sind parasitär am Rande einer bestehenden Hochkultur. Heroisch geht es immer in parasitären Randexistenzen zu.

Wir sehen, worin Toynbee sich von Spengler unterscheidet: Er hat eine viel größere Materialkenntnis; er hat einen Blick für neue Phänomene, die Spengler entgangen sind, wie die heroischen Zeitalter; und er hat einen Blick dafür, daß es mit der Parallelität der Zivilisa-

tionen nicht getan ist, sondern daß es so etwas wie eine Geschichte durch die Menschheit hindurch gibt, und er hat diese Geschichte in der religiösen Entwicklung fixiert. Dabei hatte er nicht immer eine glückliche Hand. Er war christlich orientiert, die Entwicklung des Judentums aber, die mit Moses einsetzt, hat er nicht wahrnehmen wollen. Daher sein Unverständnis gegenüber dem Problem des 'Auserwählten Volkes'. Er stammt noch aus der Zeit, in der man meinte, daß historische Ereignisse nicht älter sind als die literarischen Quellen. Dadurch fällt Moses als Problem aus, da die literarischen Quellen Israels erst im 8. Jahrhundert beginnen, Moses aber viel früher zu datieren ist. Toynbee hat noch das Mosesbild von E. Meyer. Die archäologischen Funde, die die Existenz von Israel im 13. Jahrhundert belegen und es erlauben, den Auszug aus Ägypten ziemlich genau zu datieren, sind bei Toynbee noch nicht aufgenommen worden. Es ist ein aus dem 19. Jahrhundert stammender Anti-Komplex gegenüber Moses und der Geschichte Israels. Das ist eine Frage der Quellenbehandlung, die aus der Philologie herkommt (bei Jaspers werden wir ähnliches finden.) Über das Kriterium der gemeinsamen Geschichte (des Fortschritts) sagt er im Grunde nichts, weil ihm manche Sachen fehlen.

Wir gehen jetzt auf eine neuere Konstruktion ein, die sehr viel von dem voraussetzt, was bei Spengler, Toynbee und Oppenheimer (liberal-marxistisches Geschichtsbild) klar geworden ist: Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*\*. (Hier findet sich das Schema der 'Totalanschauung' der Geschichte, S. 17). Ursprung und Ziel sind gegeben im Glauben, nicht im Wissen. Diese Glaubensthese ist die Grundlage seines Entwurfs. Sie besagt, daß die Menschheit einen einzigen Ursprung und ein einziges Ziel hat. Menschen haben aus irgendeinem Grund ein Bewußtsein, daß sie eine Einheit bilden. Woher das kommt, sagt Jaspers nicht. Für ihn ist dieses Bewußtsein in 'vieldeutigen Symbolen' gegeben, z.B. Einheit in Adam etc. Das Vokabular läßt immer etwas im Dunklen, wovon genau der Autor spricht, ob von der Bibel oder von modernen Vorstellungen. Dann finden sich auch Klischees wie die Einheit des Geistes. "Wir erfassen den Sinn der Geschichte, sei es, daß sie ihn hat oder daß wir ihn ihr geben". Mit diesem Satz drückt er sich um das Realitäts-

problem der Geschichte. Die Symbole stammen teils aus der *Genesis*, teils aus dem deutschen Idealismus ('Reich der Geister'). Das wird dann den empirischen Tatbeständen auferlegt. Was gehört nach Jaspers zur Geschichte, was wird ausgeschieden? (1) Es gehört zu ihr, was als Einmaliges in der einheitlichen Menschheitsgeschichte unverwechselbar an seinem Ort steht. Ich weiß nicht, was man sich darunter vorstellen soll. (2) Zur Geschichte gehört, was unentbehrlich ist in der Kommunikation des Menschseins. Das ist richtig. Denn zur Geschichte gehört sicher, was an der Stelle des Betrachters noch bewußt ist, was irgendwie relevant ist, was in der Tradition sich kontinuierlich erhält. Das Problem ist, daß diese Kontinuität nicht objektiv gegeben ist, sondern in Form konkreter Menschen mit ganz unterschiedlichen Hintergründen, so daß für eine Gruppe etwas anderes Wirklichkeit und Unentbehrlichkeit hat als für eine andere. Damit ist also nicht wirklich ein Kriterium für die Kontinuität gegeben. Die materiale Bestimmung fehlt vorläufig noch.

Ein Problem, das die Geschichtsphilosophen sehr häufig haben, ist die Materialkenntnis. Auf Grund ihres zufälligen Wissenbestandes schreiben sie ihre Geschichtsphilosophie. Nun gibt es Geschichtsphilosophie als Selbstverständnis einer geistigen Aktivität erst seit dem 18. Jahrhundert, nicht wie Jaspers sagt, aus dem christlichen Glauben. Man kann nun diesen Begriff auf das christliche Geschichtsverständnis von Augustinus bis Bossuet erweitern. Wenn man das tut, ergibt sich aber die weitere Frage: Ist das wirklich der Anfang der Beschäftigung mit der Geschichte? Es gibt andere Bemühungen, die nicht auf dem Offenbarungsglauben beruhen und die dann auch als Geschichtsphilosophie zu bezeichnen sind. Wenn wir also mit dem Ausdruck 'Geschichtsphilosophie' hinter das 18. Jahrhundert zurückgehen, müssen wir noch ganz andere Phänomene als das christliche Geschichtsverständnis unter diesem Ausdruck begreifen. Von diesen Phänomenen aber hat Jaspers offenbar nichts gewußt; also fängt er mit dem Christentum an.

Nach Jaspers ist der christliche Glaube *ein* Glaube, er ist nicht *der* Glaube der Menschheit. Damit kommt er in Konflikt mit der ganzen Problematik des Glaubens und seiner Bedeutung. Denn wenn er das sagt, unterscheidet er nicht, was im englischen mit den zwei Voka-

beln *believe* und *faith* unterschieden wird. *Believe* heißt etwas bestimmtes für wahr halten, glauben, daß es so sei, und das ist nicht allgemein menschlich; *faith* ist der Glaube als existentieller Zustand der Spannung zu Gott hin, als Vertrauen, und man kann keineswegs sagen, daß *faith* nicht menschwesentlich sei. In der Tat sind die Kategorien der Glaubensspannung bei Paulus – Glaube, Hoffnung und Liebe – die gleichen, die Heraklit für die Spannung zum *sophon* benützt. Die *patres* unterscheiden *credere deo* – den Offenbarungsinhalt Gott glauben –, *credere deum* – der Glaube an die Existenz Gottes – und *credere in deum* – das Sich-hineinerstrecken der menschlichen Existenz in die göttliche Realität. Zwischen diesen Äquivokationen muß man unterscheiden. Die Haltung von Jaspers zum Christentum beruht darauf, daß ihm diese Unterscheidungen offenbar nicht bekannt waren. Das führt nun dazu, als Einschnitt die Zeit von 800-200 v.Chr. zu nehmen: das ist die Achsenzeit. Das ist der Versuch, neben Moses nun auch Christus zu eliminieren. Was bleibt, sind die griechischen Philosophen und einige Parallelerscheinungen. Mit seinen Forderungen schließt sich Jaspers jener Gruppe von Denkern an, die für die gegenwärtige Menschheit einen gemeinsamen Glaubensbestand aufzustellen versuchen. Auch Toynbee gehört zu dieser Gruppe.

[1.6.1965] Zum Aufbau der Vorlesung: Zuerst ein knapper Materialüberblick über das, was sich selbst 'Geschichtsphilosophie' nennt; dann die Liste der *topoi*, die in diesen Stoffen auftreten, weil wir an diese *topoi* anzuknüpfen haben. In den Geschichtsphilosophien waren sie nicht in rationale Form gebracht, sondern in Form von Ideologien. Das nächste Problem: Gleichzeitig mit dem Auftreten der Geschichtsphilosophien hat sich das materiale Geschichtsbild wesentlich geändert. Durch den Druck der neuen Materialien hat sich auch die Problematik der Geschichtsphilosophie in dem Maße verschoben, daß die Ideologien, die in der Mitte des 18. Jahrhundert durch das Material noch einigermaßen gerechtfertigt waren, es heute nicht mehr sind. Dabei müssen wir zwei Phasen unterscheiden:

1. Die Parallelgeschichten in Opposition zur unilinearen Geschichte – Voltaire/Bossuet. Dann der Versuch, die Problematik auf die Reiche zu reduzieren und diese auf einer unilinearen dialektischen Ent-

wicklung aufzureihen – Hegel. Das war schwierig, weil sich die Materialien nicht chronologisch in diese Entwicklung einfügen.

2. Massiv neue Materialien besonders der alten Geschichte finden ihren Niederschlag im Werk von Eduard Meyer. Dort macht sich auch schon bemerkbar, daß das Schema Altertum – Mittelalter – Neuzeit nicht mehr tragend ist; daß es Probleme des Zivilisationsablaufs gibt, auf die Eduard Meyer Kategorien aus dem unilinearen Geschichtsbild anwendet. Das führt zur Problematik Spenglers und Toynbees. Und zum Schluß jetzt die Reflexion auf die neue Situation bei Jaspers.

Jaspers' Problem ist die Achsenzeit. Er hat genug Sensibilität für das Problem der Geschichte, daß er, ohne es selbst genau durchzuarbeiten, die Symbolik der Einheit der Menschheit aus der *Genesis* übernimmt, wobei er ausdrücklich betont, daß es Symbole sind, keine Realitäten. Dabei taucht aber dann die Frage auf: Wenn sie mit Realität nichts zu tun haben, wozu brauchen wir dann diese Symbole? Da gibt es gedankliche Löcher. Die Achsenzeit ist eine Periode, die Jaspers zwischen 800 und 200 v.Chr. ansetzt, mit einer Konzentration um 500. Um 500 liegen die großen Erscheinungen der griechischen Philosophie (Heraklit, Parmenides, Xenophanes), die alten großen Propheten Israels, in China Konfuzius, in Indien Buddha. Das sind sehr merkwürdige weltgeschichtliche Parallelen. Diese wandelt Jaspers nun zur Achsenzeit um. Hegel hatte von der 'Angel der Weltgeschichte' gesprochen, die in Christus liegt. Jaspers will nicht Christus als die 'Angel' der Weltgeschichte haben, sondern wählt eine 'Achsenzeit', die für die ganze Menschheit verbindlich ist, nicht nur für Christen. Eine höchst bedenkliche Angelegenheit; denn dadurch werden erhebliche Bestände an geistig entscheidenden Epochen aus dem Geschichtsbild eliminiert. Toynbee hatte Moses hinausgeworfen, Jaspers jetzt auch noch Christus. Toynbee ist sehr stark christlich verwurzelt; auf Moses kam es ihm nicht an. Jaspers hingegen ist sehr stark philosophisch orientiert; ihn interessieren die Christen nicht. Die Achsenzeit ist für Jaspers deshalb verbindlich, „weil in diesem Zeitalter die Kategorien hervorgebracht wurden, in denen wir heute noch denken“. Das ist sachlich nicht richtig. In verschiedenen Lebensbereichen, in den persönlichen Beziehungen und den Gemeinschaftsbeziehungen und den Beziehungen zu Gott denken wir in Kategorien des Christentums, die nicht aus der Achsenzeit

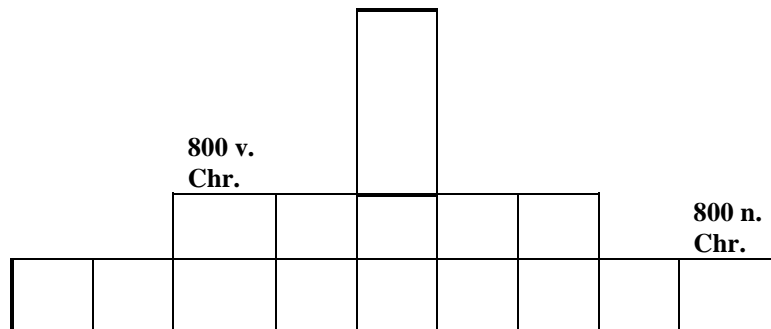
stammen. (Das gehört noch zur Periode der liberalen Professoren-idee, wo man annahm: Wenn ein Professor eine Idee hat, dann ist sie richtig.)

Die Beobachtung der chronologischen Parallelität findet sich schon bei Abel-Rémusat\*; und schon vor ihm gibt es Hinweise darauf. Seit am Ende des 18. Jahrhunderts das historische Material bekannt wurde, fiel es unvermeidlich auf, daß um diese Zeit etwas los war. Man müßte auch noch Zoroaster hinzunehmen (die Datierung ist schwierig; wahrscheinlich 256 Jahre vor der Eroberung von Persepolis durch Alexander). Der Versuch von Jaspers hat bei Toynbee wilden Protest erregt. In den Fußnoten des 7. Bandes findet sich eine lebhaft Auseinandersetzung; Toynbee betont, daß die Periode sehr willkürlich abgegrenzt sei. Die Epochen könnten auch anders datiert werden. Wenn man das historische Phänomen der Weltreligionen datieren will, das Toynbee ebenso wie Jaspers als entscheidende Angelegenheit in der Weltgeschichte ansieht, dann muß man mit 1200 v.Chr. beginnen und kann erst 1200 nach Christus (mit der islamischen Entwicklung) enden. Dann aber wird der Ausdruck 'Achsenzeit der Weltgeschichte' fraglich. Die Hälfte der uns bekannten Weltgeschichte kann nicht gut als Einschnitt, als 'Achse' bezeichnet werden. Es müssen also weitere Differenzierungen eingeführt werden. Vor allem müßte man beachten, in welchem Kontext diese Phänomene überhaupt entstehen. Dabei würde man auf folgendes stoßen: Es gibt in dieser Zeit tatsächlich diese Parallelen. Sie reichen aber nicht aus, um die Periode zu charakterisieren. Man kann die Besonderheit dieser parallelen Ausbrüche nur dann verstehen, wenn man sich im klaren ist, daß dies auch die Periode der Genesis der ökumenischen Reiche ist und ebenso der Historiographie. Erst diese Kombination erlaubt die Charakterisierung einer Epoche. Mit der Charakterisierung durch Jaspers ist gar nichts getan. Diese Konstruktion ist außerdem dadurch belastet, daß sie das Auftreten der Philosophie mit herein nimmt. Spekulatives Denken gibt es auch in Indien und China. Aber dieses Denken hat nicht den Charakter der Philosophie. Zur Philosophie der Griechen, zum aristotelischen *logos* gibt es keine Parallele in Indien und China. Was unter diesem Namen abgehandelt wird, würde eine eigene Untersuchung erfordern.

Sobald man mit irgendeinem der Ausdrücke, mit denen Jaspers operiert, auf das Material eingeht, bricht das Ganze zusammen und die Probleme tauchen erst auf. Der Unterschied zwischen Philosophie und den parallelen chinesischen und indischen Phänomenen wird nicht berücksichtigt.

Trotzdem ist etwas an der Sache dran. Man kommt nicht darum herum, daß sich um 500 v.Chr. in diesen Zivilisationen etwas ereignet hat. Ferner ist es nicht unwichtig, auch das zu beachten, was Toynbee betont: daß sich bis 1200 n.Chr. auch Interessantes ereignet: Die Genesis der Weltreligionen. Gleichzeitig gibt es sehr interessante politische Erscheinungen. Um die Mitte des 2. Jahrtausends v.Chr. brechen die alten Kulturen in einem sehr merkwürdigen Prozeß zusammen. Etwas Neues beginnt sich bemerkbar zu machen; der ganze vordere Orient strukturiert sich um. Man kann nicht mehr mit den alten Kategorien des babylonischen oder ägyptischen Reiches arbeiten. In diesem Zusammenhang erscheinen auch neue geistige Bewegungen etwa mit dem Auftreten des Moses.

Als ein vorläufiges Bild ergibt sich daraus, daß die Einlinigkeit kein leerer Wahn ist, insofern als in der Tat die Geschichte der Hochkulturen in einem bestimmten Areal des Vorderen Orients beginnt (Mesopotamien, Ägypten) und sich von diesen Anfängen in einer kontinuierlicher Linie verfolgen läßt, die von Ägypten, Israel bis in das Christentum hinein führt. Dann gibt es aber auch das Phänomen der Parallelität; es gibt das Problem von Achsenzeiten, ein unverbundenen Nebeneinander von bedeutsamen Phänomenen. (Wenn gelegentlich der Versuch gemacht wurde, die Parallelität von griechischer, indischer und chinesischer 'Philosophie' auf Kulturdiffusion zurückzuführen, so sind dafür keine Belege zu finden.) Das Resultat wäre ein sehr eigenartiges Diagramm:



Eine Hauptlinie, die mit den altorientalischen Kulturen beginnt und bis in die Gegenwart durchläuft. Ab 800 v.Chr. dann das Auftreten der zweiten Generation von Zivilisationen – und zwar parallel, ohne Kulturdiffusion. Das ist eine Expansion im geographischen Sinn: vom Mittelmeer bis zum Pazifik entstehen neue Zivilisationen, die in den Bereich der Menschheitsgeschichte eintreten. Das schließt ab mit der letzten dieser Kulturen, der islamischen, um 800 nach Chr. Hier könnte man eine weitere Periode mit einer noch größeren Linie abschließen. Was darauf folgt, ist die Einbeziehung von Amerika und Afrika in den Bereich der Geschichte. Also wieder eine neue Expansion des Geschichtsfeldes. Das Geschichtsfeld beginnt auf einem relativ engem Raum im alten Orient, und verbreitert sich um 800 v.Chr. erheblich. Ab 800 n. Chr. wird das Feld dann global.

Die Hauptlinie hat eine besondere Bedeutung, weil in ihr gewisse noetische Bestände des Bewußtseins optimal differenziert werden. Nur in diesem Bereich der optimalen Differenzierung ist die Autonomie der Innenwelt entwickelt worden, die zur Entwicklung der Wissenschaft geführt hat und zur westeuropäischen Dynamik. Man kann keine vielbändige *History of science in China* schreiben\*. Das gibt es nicht. Diese Hauptlinie ist also global dynamisch geworden. Eben deshalb können wir von ihr als der Hauptlinie sprechen. Mindestens diese drei Stufen des Geschichtsfeldes muß man auf der Basis unserer heutigen Materialien und dieser komplexen Struktur unterscheiden. Zu beachten ist die Hauptlinie und die ökumenische Ausbreitung der geschichtlichen Kulturen.

Das Problem einer Ökumene, in der der Westen das Zentrum der Dynamik und der Interpretation ist, geht schon auf das Mittelalter zurück. Zu einigen Phasen der Entwicklung dieses Geschichtsbildes: Der Weg zu einem neuen Selbstbewußtsein des Westens setzt schon früh ein, in der Auseinandersetzung zwischen dem Westen und Byzanz und im Konflikt zwischen dem Westen und dem Islam, zu einer Zeit, da der Westen die weit unterlegene Kultur war, die aber doch schon eine eigentümliche Dynamik hat. Durch die mongolischen Vorstöße des 12. Jahrhunderts bis Schlesien und Ungarn war der



Westen in der Gefahr, ausgelöscht zu werden. Dadurch wurde das Bewußtsein einer westlichen Kultur, die der viel größeren asiatischen Kultur entgegengesetzt war, sehr geschärft. Diese Nervosität ist im westlichen Denken eine Konstante geblieben (Türkenkriege, Angst vor der Überflutung durch den Kommunismus). Die westliche Kultur hat überlebt. Das hat in der Renaissance zu einer Selbstinterpretation geführt, die dann auch hinter den Geschichtsphilosophien des 18. Jahrhunderts steht. Die Erscheinung Tamerlans und der Einblick in die Abhängigkeit von Existenz und Nichtexistenz von Machtprozessen dieser Art, die nicht vom Westen selbst abhängen, hat zu folgender Interpretation geführt: Der Westen steht in Opposition nicht nur zu den gegenwärtig anstürmenden Feinden, sondern auch zur Antike. Was haben uns die Klassiker eigentlich in ihren Kriegsberichten zu erzählen, was wir nicht in besserer Form zu liefern hätten. Wir haben Kämpfe von einer viel höheren Größenordnung zu bestehen. Das ist auf der politischen Ebene der Anfang der großen Auseinandersetzung zwischen den *anciens* und den *modernes*, die dann eine große Rolle in der Literaturgeschichte spielt, bis ins 18. Jahrhundert hinein. Die westeuropäische Geschichte ist Teil einer Geschichte der Menschheit, die durch Erscheinungen wie Dschingis Chan auch ausradiert werden kann. Dieses Trauma hat das westliche Bewußtsein, eine eigene Kultur zu sein, sehr geschärft, wobei die Parallele zur Antike eine große Rolle spielt.

Bei Louis Le Roy\* tritt dann im Geschichtsbild ein neuer Aspekt auf: Epochen werden eingeleitet durch gewaltige kriegerische Ereignisse, wie die Blütezeit des Römischen Reiches durch die Auseinandersetzungen Caesars mit seinen Gegnern. In Europa wird es eine Blütezeit geben im Gefolge des Auftretens der Tyrannen und Tamerlans. Diese Ereignisse sind das Vorspiel zur Kulturepoche des 16. Jahrhunderts. Am Ende des 15. Jahrhunderts wurde diese globale Konzeption durch die Erweiterung des geographischen Horizonts im Gefolge der Entdeckung Amerikas verschärft.

Gleichzeitig mit diesem neuen Selbstbewußtsein entsteht eine Literaturgattung, die unmittelbar an die Entdeckung Amerikas anknüpft. Es ist ein neuer Typus politischer Spekulation, der die bestehende politische Organisation für ersetzbar hält durch eine neue, die auf intellektuellem Wege zu entdecken ist. Es ist eine intellektuell-

abenteuerliche Aktivität, die an die Stelle der bekannten Ordnung eine neue, erspekulierte Ordnung setzt. Diese 'Utopie' ist Bestandteil einer neuen Konzeption globaler geschichtlicher Ausbreitung. In ihrer ersten Periode (Thomas More) wird die neue politische Ordnung, die man sich erwünscht, auf eine unbekannte, sehr ferne Insel verlegt. Diese ferne Insel ist dadurch plausibel gemacht, daß Amerika entdeckt wurde. Vorher hätte es keinen Sinn gehabt, Entwürfe dieser Art in ferne Gegenden zu verlegen, weil unbekannte, ferne Gegenden unglaubwürdig waren. Die Utopie ist gebunden an die geographische Expansion und den Versuch, diese neuen Räume mit neuen politischen Ordnungen auszustatten. Ähnliches hatte es im Gefolge der griechischen kolonialen Expansion im Mittelmeer gegeben, und auch bei den neuen Herzogtümern im Gefolge der Kreuzzüge, wo Thomas von Aquin für einen König von Zypern einen Fürstenspiegel schreibt. Das taucht also immer im Zusammenhang mit solchen Expansionen auf, hier in Form der Utopie. Wenn dann alles entdeckt ist, wird die Utopie aus der räumlichen Entfernung in die zeitliche verlegt: Die neuen Ordnungsvorstellungen werden in die Zukunft verlegt. Das Problem des Bruchs im dadurch bedingten Selbstbewußtsein, die Erschließung neuer Räume, die Entdeckung Amerikas als Folge der westlichen Dynamik – alle diese Phänomene gehen in das ein, was als Geschichtsinterpretation im 18. Jahrhundert dann zum Ausbruch kommt.

Ein sehr selten behandeltes Problem ist die neue Technik der Chronologie bei Scaliger, die noch unserer heutigen Chronologie zugrunde liegt\*. Er hat die Julianische Periode in die Chronologie eingeführt. Diese empfiehlt sich einerseits durch ihre Größe (7980 Jahre). Sie erlaubt es, auch die entferntesten Punkte der historischen Überlieferung einzuschließen, beginnend mit 4315 vor Christus. Alle schriftlich überlieferten Ereignisse passen da hinein, wenn auch nicht die archäologischen. Was ist der Sinn einer solchen Periode? Scaliger sah die Chronologie nicht bloß als ein Mittel an, Ordnung in die Ereignisse zu bringen. Er macht Schluß mit allen christlichen und sonstigen Epochen und entwickelt ein objektives Zeitschema, in das unparteilich alles historische Material eingetragen werden kann, und nicht nur das Material eingetragen werden darf, das in der Erinnerung der Menschheit von epochaler Bedeutung ist. Scaliger verwandelte so die Chronologie von einem Erforschungsmittel der schon

vorhandenen Geschichte zu einem Entdeckungsmittel der verlorenen. Die Chronologie wird zur Heuristik. Die Eusebianische Chronik des Hieronymus war die Geschichtskennntnis des Mittelalters bis zur Zeit Scaligers, bis ins 16. Jahrhundert hinein. Von ihm wird nun ein zeitlicher Horizont aufgerissen: Die Geschichtskennntnis wird als ein offenes Zeitfeld verstanden, in das alles eingetragen werden muß, was man durch Materialien über die Geschichte der Menschheit herausfinden kann. Bei Scaliger ist das noch ein begrenzter Apparat, der dann aber enorm angewachsen ist. Von diesen Materialien her wird dann erst ein Geschichtsbild aufgebaut. Erst heute wird dies ganz erfüllt, seit die Geschichtsphilosophien der Aufklärung, die linearen Konstruktionen aus der westlichen Perspektive erledigt sind. Erst wenn die lineare Konstruktion aufgebrochen ist, kann alles in den offenen Horizont hineingenommen werden, erst dann kann sich ein Problem wie das gezeigte Diagramm entwickeln. Die Leistung Scaligers scheint mir für das 16. Jahrhunderts entscheidend zu sein. Erst heute, nach Überwindung der Aufklärungsphilosophie, wird voll wirksam, was bei Scaliger angelegt ist. Die Idee bei Hegel, daß Christus der Angelpunkt der Weltgeschichte ist, das Bestreiten bei Jaspers – das sind alles sehr rezente Erscheinungen. Kein Mensch hat in der Zeit nach Christus nach Christus gerechnet, erst im Mittelalter ist diese Zeitrechnung eingeführt worden. Die Offenheit, für die ein Problem wie Christus als Mittelpunkt der Geschichte gar kein Problem ist, scheint mir eine sehr erhebliche Leistung zu sein.

Zur Vorgeschichte der 'Geschichtsphilosophie' gehört auch noch die Philosophie Vico's, in der zum ersten Mal wieder der Mythos als Quelle des Geschichtsbilds eingeführt wurde\*. Das ist eine Horizontenerweiterung: der Mythos als Quelle, die auf die soziale Ordnung schließen läßt. Daraus ist die Mythenforschung des 19./20. Jahrhunderts entstanden. Was aus dem Mythos erschlossen werden kann, wird heute durch die archäologischen Funde ergänzt.

Es ist also nicht damit getan, von der Comte'schen oder Marx'schen Geschichtsphilosophie als einer immanenten Apokalypse zu sprechen. Einbezogen werden muß auch das utopische Moment des 16. Jahrhunderts (von dem Marx sich abgesetzt hat) und der Gedanke, daß die Weltgeschichte im Westen kulminiert, der auf die Bedrohung des Westens und das dadurch geschaffene Selbstbewußtsein zurück-

geht. Alles das gehört zur Vorgeschichte der 'Geschichtsphilosophien'.

Aber gibt es so etwas wie *die* Geschichtsphilosophie überhaupt. Jaspers und andere haben behauptet, die Geschichtsphilosophie habe ihren Ursprung im jüdisch-christlichen Denken. Da liegt ein ernsthaftes methodisches Problem vor. Wir müssen davon ausgehen, daß 'Geschichtsphilosophie' das ist, was sich als solche bezeichnet – und das ist ein Phänomen seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. (Auch Philosophie ist nicht etwas, worüber man sich einfach irgendwelche Gedanken machen kann, sondern Philosophie ist das, was die Denker darunter verstanden haben, die diesen Begriff zur Bezeichnung ihrer Tätigkeit entwickelt haben wie Platon im *Phaidros*.) Es ist eine unerläßliche kritische Forderung, daß man mit den Ausdrücken keinen Unfug treibt. Wenn man nun den Ausdruck 'Geschichtsphilosophie' auf Phänomene der christlichen Periode überträgt, dann muß man wissen, warum man ihn überträgt. Einmal weil z.B. in Augustins *De civitate Dei* Probleme behandelt werden, die offenbar von der selben Art sind wie die in der 'Geschichtsphilosophie' behandelten Phänomene. Man kann es rechtfertigen, von einem größeren Umfang der Geschichtsphilosophie zu sprechen, wenn man feststellt, worüber in der 'Geschichtsphilosophie' geredet wird und dann sieht, daß darüber auch schon in anderen Zusammenhängen geredet worden ist. Ich werde den Ausdruck 'Geschichtsphilosophie' in der Tat auch ausweiten auf Phänomene vor dem 18. Jahrhundert. Das ist dadurch gerechtfertigt, daß die 'Geschichtsphilosophie' im Kontext mit dem christlichen Geschichtsdenken entstanden ist. Die Identität der Probleme (aber mit anderen Lösungen) ist es, warum man in beiden Fällen von 'Geschichtsphilosophie' sprechen kann. Es können in verschiedenen historischen Ordnungszusammenhängen die gleichen Probleme in sehr verschiedener Weise behandelt werden. Die verschiedenen Behandlungen des gleichen Problembestands nenne ich *äquivalent\**. Damit könnte man exakter formulieren: Zu dem Phänomen, das sich selbst als 'Geschichtsphilosophie' bezeichnet, gibt es äquivalente Phänomene in anderen historischen Ordnungszusammenhängen.

Damit entsteht aber die weitere Frage: Ist das Phänomen einer christlichen Geschichtsphilosophie das einzige Äquivalent? Oder gibt es in anderen historischen und kulturellen Zusammenhängen vielleicht noch andere Äquivalente? Die gibt es in der Tat. Eines der wichtigsten ist das Äquivalent, das schon in den altorientalischen Kulturen entsteht. Denn das waren auch Menschen; und wenn es konstante Probleme in der Befassung mit der Geschichte gibt, dann muß es sie auch dort gegeben haben. Die Leute waren sehr artikuliert und haben sich auch darüber ausgelassen. Ein weiteres Äquivalent ist deshalb das, was ich 'Historiogenesis' genannt habe. Eine erste Fassung dieses Problems ist meine Behandlung der Historiogenesis in der Festschrift für Alois Dempf\*. Es gibt aber auch Äquivalente in der indischen und der chinesischen Kultur, also eine ganze Reihe von Äquivalenten zu dem, was man heute 'Geschichtsphilosophie' nennt. Der Ausdruck 'Äquivalenz' soll darauf aufmerksam machen, daß der gleiche Problembestand aus verschiedenen Erfahrungsanlässen in verschiedenen historischen Ordnungs- und Sozialzusammenhängen behandelt wird: altorientalische, jüdische, christliche, moderne Geschichtsphilosophie. 'Geschichtsphilosophie' ist also eines der Äquivalente für die Befassung mit dem Problem der Geschichte.

Was für eine Bewandnis hat es nun mit dem von mir als 'Historiogenesis' bezeichneten Äquivalent? Es hat Strukturzüge, die auch in den späteren Äquivalenten wieder auftauchen, dort aber nicht erkannt werden, weil man das erste nicht kennt. Der Erfahrungszusammenhang, in dem die 'Historiogenesis' auftaucht, ist die kosmische Primärerfahrung\*. Dieser Ausdruck ist mit Vorsicht zu gebrauchen, weil es in dieser Primärerfahrung den Begriff des *Kosmos* nicht gibt. In der kosmischen Primärerfahrung werden alle Realitätsbereiche als intrakosmisch erfaßt, als innerhalb des Zusammenhangs stehend. Diese Realitätsbereiche sind der Mensch, die Gesellschaft, die äußeren Figurationen der Welt und die Götter. In dieser Primärerfahrung sind die Götter Realitäten innerhalb des *Kosmos*. Der entscheidende Punkt, an dem die Primärerfahrung überschritten wird, ist der, an dem verstanden wird, daß das Göttliche nicht identisch ist mit irgendeinem der Dinge in der Welt (dazu

braucht man den Ausdruck 'Welt'), daß das Göttlich-Eine vielmehr transzendent ist. Dieses Transzendenzproblem treibt nun eine Reihe von Mythentypen hervor, die immer klar auf die Transzendenz hinweisen.

In der Primärerfahrung ist alles innerhalb des *Kosmos*. Wenn man interpretiert, was erfahren wird, gibt es nur *ein* Modell: Ein Ding wird genetisch erklärt – als von einem anderen Ding herkommend. Mythos ist die Geschichte von der Genesis eines unmittelbar erfahrenen kosmischen Bestandteils von einem anderen kosmischen Bestandteil her. Es gehören zusammen solche Kategorien wie Mythos als symbolischer Ausdruck, die Geschichte, die erzählt werden muß, um ein gegenwärtiges Ding verständlich zu machen, die Art der kausalen Zurechnung, die man seine Genesis nennt: die Entstehung eines Dinges in einem Prozeß von einem anderen Ding her. Das ist die Erklärungsform: es wird von einem anderen Ding abgeleitet. Eingeschlossen ist immer der Hinweis auf einen Ursprung, der notwendigerweise zur Erklärung herangezogen wird. Die Ursprungsfrage, für die wir den griechischen Ausdruck *archê* haben, steckt immer in einem Mythos.

Innerhalb der kosmischen Primärerfahrung gibt es aber auch schon Anzeichen dafür, daß die Symbolik auf das Transzendenzproblem hinweisen soll. Eine Vorzugsstellung unter den Mythen haben immer diejenigen, die die Genesis eines gegenwärtigen Dings dadurch erklären, daß sie es von einer göttlichen Schöpfung ableiten. Irgendein Gott hat veranlaßt, daß eine Landschaft gerade diese Figur hat; eine gegenwärtige Dynastie leitet ihren Ursprung von den Göttern her. Es entstehen auch größere spekulative Zusammenhänge, in denen die Frage gestellt wird: Woher kommen ganze Realitätsbereiche? Also Mythen nicht nur speziellen Inhalts, sondern solche, die Fragen enthalten wie: Wo kommt der Kosmos im ganzen her? Das führt zur Form der Kosmogonie, der Geschichte von der bekannten Realität im ganzen. Oder die Frage: Wo kommen die Götter her? Das sind Phänomene, die vor allem Hesiod in seiner *Theogonie* behandelt hat. Die *Theogonie* als Symbolform findet sich überall. Oder: Wo kommt der Mensch her? – die Anthropogonie, auch komplett entwickelt bei Hesiod. Das sind die drei anerkannten, ständig behandelten allgemeinen Typen von Spekulation über den Ursprung der Realitätsbe-

reiche. Ich nenne sie mytho-spekulative Formen. Man erkennt in ihnen das Hindrängen auf den Grund aller Dinge.

Außer den drei allgemein bekannten mytho-spekulativen Typen gibt es nun einen vierten Typus. Die Frage: Woher kommt die gegenwärtige Ordnung der Gesellschaft, in der der Mythenschreiber sitzt. Diesen vierten Typus nenne ich 'Historiogenesis'. Mehr Realitätsbereiche als diese vier gibt es nicht. Wenn man diese vier mytho-spekulativen Typen zusammennimmt, sind sie zusammen ein Äquivalent zu einer metaphysischen Spekulation über das Sein, auch im Sinn des Parmenides. Es gibt also im Bereich der kosmischen Primärerfahrung ein Äquivalent zur Metaphysik, insofern das Aggregat dieser vier Typen den gesamten Bereich der Realität erschöpft. (In einer Ideologie wie der von Marx sind die Produktionsverhältnisse der Seinsgrund. Auch das ist ein Äquivalent!)

[15.6.1965] Wir gingen aus von der Geschichtsphilosophie, die sich selbst so nannte. Dann betrachteten wir die wichtigsten Symbole, die dort auftauchten. Jetzt können wir zurückblickend sagen: Was dort unter dem Namen 'Geschichtsphilosophie' behandelt wird, das wird unter anderem Namen auch in anderem Zusammenhängen, z.B. in der Geschichtstheologie von Augustin bis Bossuet behandelt. Aber auch das ist nicht die erste Behandlung des historischen Problems. Vorher gibt es vor allem die 'Historiogenesis'. Dieses Phänomen muß nunmehr weiter charakterisiert und vor allem in den Zusammenhang, in dem es entsteht, eingeordnet werden.

Historiogenesis spielt sich ab in der kosmischen Primärerfahrung\*. Was ist ein Mythos? Ein Mythos erzählt eine heilige Geschichte (*historia sacra*). Er berichtet von einem Ereignis, das sich in der Vorzeit ereignete, in den Zeiten der Anfänge. Der Mythos erzählt, wie durch die Aktion eines übernatürlichen Wesens ein Stück unserer Realität zustande gekommen ist – sei es die erste Realität des Kosmos oder nur ein Fragment dieser Realität. Beispiele: Es wird erzählt, wie eine Insel entstanden ist, eine Pflanzenart, eine Institution. Der Mythos berichtet von einer Schöpfung, er berichtet, wie etwas erzeugt wurde, wie es ins Sein kam. Mythos versucht ein

Stück der erfahrenen Realität zu erklären, indem er diese Realität auf eine göttliche Aktion als ihren Grund zurückführt. Im Mythos geht es immer um die aitiologische Frage. Das *aition* wird gesucht. Das letzte *aition* aber heißt im Griechischen *archê*. So finden sich gelegentlich auch schon Spekulationen, die über das unmittelbare *aition* hinausführen und die Frage stellen, ob es nicht einen ersten Grund für alle Realitätsstücke im Kosmos gibt. Es geht also um die Zurechnung eines Realitätsstückes zu einem anderen intrakosmischen Realitätsstück als seinem *aition*. Dadurch unterscheidet sich der Mythos von der philosophischen Aitiologie, in der alles auf einen transzendenten Grund zurückgeht. Die Bezeichnung 'intrakosmische Dinge' ist ein Formel, die man verwenden muß, wenn man von den Dingen der kosmischen Primärerfahrung spricht. Alle Realitätsbereiche im Kosmos werden klassifiziert. Der Kosmos selbst aber wird noch nicht zum Gegenstand gemacht. Der Mythos ist also eine Aitiologie, in dem ein Stück Realität auf ein anderes Element (die Götter) zurückgeführt wird – und zwar ist es die Rückführung auf ein Realitätsstück im gleichen Kosmos (intrakosmisch). Das ist ein Typus von Zurechnung, der sich von dem der Philosophie, der Offenbarung und auch der Ideologien unterscheidet. Es geht um eine intrakosmische Zurechnung. Die Götter sind innerhalb des Kosmos. Auf dieser Ebene gibt es die Symbolik des transzendenten Gottes als Zurechnung noch nicht. Diese mythischen Symboliken sind durchaus rational. Denn rational heißt immer Zurechnung zu einem Grund. Diese Ratio hat auch der Mythos; irrational ist nur die falsche Zurechnung.

Innerhalb des Mythos gibt es nun die mytho-spekulativen Formen: Es wird die Frage nach dem letzten Grund gestellt, aber immer noch innerhalb der Primärerfahrung des Kosmos. Die Spekulation dringt nicht zu einem transzendenten Grund vor. Formen dieser Mytho-Spekulation sind Theogonie, Kosmogonie, Anthropogonie und Historiogenesis. Sie schließen sich an die vier erfahrenen Realitätsbereiche an. Diese vier Haupttypen der Spekulation kommen aber nie als reine Typen vor; immer wirkt der gesamte Bereich herein. In die Herleitung des Menschen z.B. spielen auch Probleme der Entstehung der Götter, des Kosmos und der Geschichte herein. Diese vier Typen bilden nun ein Aggregat. Damit ist der erfahrene Realitätsbestand erschöpft. Dieses Aggregat als ganzes aber ist ein Äquivalent zur Behandlung des gesamten Bereichs durch eine



Metaphysik des Seins. Auch die Unterabteilungen des Aggregats haben ihre Äquivalente in anderen Erfahrungstypen. Die Geschichtsproblematik wird in jeder der vier Typen behandelt. Immer bleibt ein einzelner Teil nur ein Teil des gesamten Aggregats. Damit bekommt man nun Kriterien: Wenn ein bestimmter Bereich, wie z.B. die Geschichte im Marxismus, als ein *totum* hypostasiert wird, ist dies ein Defekt. Wenn der Mensch sich nur der Geschichte oder der Gesellschaft unterordnet, und die Götter eliminiert, dann ist das Problem der persönlichen Ordnung verschwunden. Aus diesem Defekt der Interpretation folgen die totalitären, terroristischen Gewalttaten. Dieses Schema gibt also eine Instrument in die Hand, um den Wert eines Äquivalents zu untersuchen.

Von dieser Äquivalenzproblematik ausgehend ergibt sich nun als Problem der 'Geschichtsphilosophie': nämlich daß wir nicht einfach eine Geschichte der Geschichtsphilosophie behandeln können, sondern zeigen müssen, daß das Geschichtsproblem in verschiedenen Erfahrungen *äquivalent* behandelt wird, und diese Erfahrungen und ihre Symbolisierungen geschichtlich aufeinander folgen. Wie aber hängen sie historisch zusammen – wenn sie denn überhaupt zusammenhängen? Die Äquivalente stehen zunächst einmal als Block nebeneinander. Aber wenn es eine Geschichte des Geschichtsverständnisses gibt, liegt sie nicht auf der Ebene der Symbole. Was die Äquivalente hervortreibt, sind die Unterschiede auf der Ebene der *Erfahrungen*, der Bewußtseinsstrukturen, die sich in den Symbolen ausdrücken. Dann kann man weiter fragen, ob die Abfolge der Erfahrungen in einem Zusammenhang steht. In dieser Formulierung der Frage steckt eine nahe Verwandtschaft zur Hegelschen Geschichtsphilosophie. Auch hier finden wir verschiedene Bewußtseinslagen, die aufeinander folgen und sich bis zum vollständigen Bewußtsein der Freiheit differenzieren. Die Frage, ob es eine solche Sinnlinie überhaupt gibt, kann aber nur empirisch an Hand des Materials beantwortet werden. Von der Gegenwart her, die ideologisch deformiert ist, kann das Problem nicht aufgerollt werden. Man muß sich erst dort einen Stand verschaffen, wo die Probleme vorhanden sind.

Das historiogenetische Problem ist im kosmologischen Bereich entstanden. Man könnte nun annehmen, daß diese Art der Spekulation

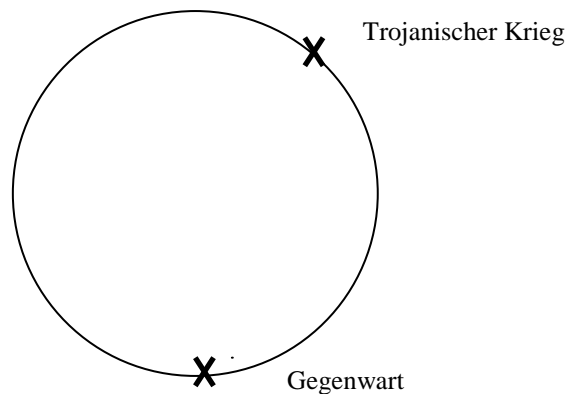
auf Gesellschaften beschränkt ist, die kosmologisch geordnet sind. In Wirklichkeit erstreckt sich diese Art von Spekulation, die alles auf einen bestimmten Punkt, einen Anfang, zurückführt, bis in die Gegenwart (Comte, Engels). Auch wirtschaftshistorische Linien folgen meist diesem Typus. Man fühlt sich verpflichtet, irgendwo anzufangen. Die historiogenetische Spekulation findet sich ferner nicht nur in den altorientalischen, sondern auch in den ökumenischen Reichen, in der griechischen, römischen, indischen, chinesischen Spekulation. Das Mythenproblem wird also nicht einfach durch etwas anderes abgelöst. Es steckt hier etwas, was durch nicht-mythische Symbole nicht ersetzt werden kann. Es wird eine Realitätsschicht angerührt, die erhalten bleibt, auch wenn die Menschen zu differenzierteren Erfahrungen fortschreiten. Das ist nun wieder ein wichtiges Instrument der Kritik am ideologischen Bereich, in dem angenommen wird, die Menschheit durchlaufe z.B. die Phasen der theologischen Interpretation der Realität, danach die der metaphysischen und schließlich die der Wissenschaft. Dabei wird immer angenommen, daß die eine Stufe die andere ersetzt (bei Comte verschwindet die Stufe der Metaphysik durch die der Wissenschaft). Die Annahme, daß die alte Interpretation verschwindet, wenn eine neue auftritt, ist ein empirischer Irrtum. Es ist einfach nicht so. Was in der Form des Mythos ausgedrückt ist, drückt zum Teil etwas aus, was durch keine andere Form ersetzt werden kann, sei es die Offenbarungsform, die noetische Form oder die der Ideologien.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Sequenz der römischen Könige. Historisch belegbare Könige gibt es erst mit den etruskischen Königen. Die ersten Könige dieser Liste, die mit Romulus beginnt, sind nicht historische Figuren, sondern Varianten von Typen, die auch in der indischen oder der orientalischen Mythologie auftauchen, Typen, die sich sonst bei Götterreihen finden (Dumézil). Die Befreiung Roms, die Revolte und das neue Königtum wird zu einem absoluten Anfang extrapoliert, zur fiktiven Gründung Roms und der darauf folgenden Serie von Königen, die mythische Symbole sind. Zum Stand dieser Frage ist charakteristisch, daß man zwar über die kritischen Leistungen informiert wird, also daß es diese frühen Könige nicht gegeben hat, daß aber von einem positivistischen Historiker niemals die Frage gestellt wird, warum jemand auf die merkwürdige Idee gekommen ist, eine fiktive römische Geschichte

zu erfinden. Was wird da eigentlich geschaffen, wenn man einen Mythos erschafft? Das ist die eigentliche Frage.

Die sumerische Königsliste\* geht zurück auf Utuhengal von Uruk (2500 v.Chr.) dem Beginn der dritten Dynastie von Ur. Es handelt sich um eine Liste von Königen in einer Reihe von sumerischen und akkadischen Stadtstaaten, die einander parallel verlaufen. Es werden aber nicht Parallel-Listen dieser Städte gegeben, sondern es wird so getan, als würden sie chronologisch aufeinander folgen. Ferner werden die einzelnen Listen zerstückelt und dann die Fragmente – durcheinander gemischt – aneinander gestückt (damit die Sache wahrscheinlicher aussieht). Das Ergebnis der Operation: alle Könige werden in einer Linie gesehen, und diese mündet in das Reich von Uruk. Diese Linie wird dann extrapoliert zu einem absoluten Anfang im Kosmos. Wir sehen hier das geradezu obsessive Bedürfnis nach einer unilinearen Geschichte, die genau zu dem Ereignis führt, das erklärt werden soll: es gibt nur eine Linie der kosmischen Ordnung und diese führt zum gegenwärtigen Imperium.

Das widerspricht der Behauptung, daß im Bereich der kosmologischen Ordnung Geschichte zyklisch vorgestellt wird. Es gibt rhythmische Zeit, und es gibt, was die geschichtliche Entwicklung betrifft, lineare Bilder. Zyklische Zeit gibt es erst – im indischen und im hellenischen Bereich – nach 600 v.Chr. Die erste deutliche Formulierung findet sich bei Aristoteles in den *Problemata*:



Aristoteles stellt die Frage, ob ein Punkt der Vergangenheit rückwärts oder vorwärts näher liegt. Das gibt es in der kosmologischen Zeit nicht, sondern hier gibt es die lineare Vorstellung von der Zeit. Die unilineare Vorstellung von der Zeit ist also nicht christlich, sondern mythisch. (Das Verfahren der sumerischen Königsliste findet sich noch bei Hegel in seiner Konstruktion einer unilinearen Geschichte). Die Königsliste extrapoliert die Dynastien auf Grund von Materialien verschiedener Art. Die Linie wird zurückgeführt bis zur mythischen Flut und später wird die Liste ergänzt durch eine Präambel, in der die Dynastien vor der Flut aufgezählt werden. „Als das Königtum vom Himmel herab kam, war es zuerst in Eridu.“ Nachdem die Flut beendet war, stieg das Königtum wieder vom Himmel und war zuerst in Kisch. Als absoluter Anfang wird das Herabkommen vom Himmel gesetzt. Geschichte fängt an, wenn sich eine von den Göttern gesetzte Ordnung im Ablauf der Zeit inkarniert.

In anderen Spekulationen wird die Zukunft mit einbezogen, so in der Bibel. Für den Exodus wird das Jahr 2666 seit Erschaffung der Welt angegeben. Das aber sind genau  $\frac{2}{3}$  von 4000, und 4000 Jahre sind in der jüdischen Tradition ein Welt-Aion. Seit dem Auszug aus Ägypten sind  $\frac{2}{3}$  dieses Aions vergangen. Die Spekulation geht nun in die Zukunft: Das Ende kann vorausgesagt werden. In der Folge solcher Spekulationen betreffend das Ende der gesamten Geschichtsperiode treten im Juden- und Christentum äquivalente Spekulationen auf. Spekulationen, die das Ende der Geschichte betreffen, gibt es aber auch im Bereich der Historiogenese. Die Frage 'Was hat das Ganze für einen Sinn?' hat ihr Äquivalent in diesen Zahlenspekulationen mit den Aionen. In der sumerischen Königsliste sind die Zahlenverhältnisse von Bedeutung. Die Dynastien vor der Flut haben acht Könige mit insgesamt 241200 Jahren. Die Dynastien von Kisch nach der Flut haben 23 Könige mit 24510 Jahren. Die folgende Dynastie von Uruk hat 12 Könige mit 2310 Jahren. Innerhalb der Dynastie von Uruk brechen die mythischen exzessiven Regierungszeiten ab, den Herrschern werden wahrscheinlichere Lebensjahre zugeschrieben. Die Summen werden in der Liste selbst gezogen: Die erste dieser Summen ist gleich 67 mal 3600, die zweite 68 mal 360 +30 und die dritte ist 35 mal 36 - 30.

Auch wenn die Zahlen kein bestimmtes Konstruktionsprinzip mit Sicherheit erkennen lassen, erwecken sie doch den Eindruck, als ob die Geschichte nicht zufällig wäre. Es muß ein Konstruktionsprinzip zugrunde liegen, eine Verjüngung der Perioden etwa nach dem Faktor 10.

Daß in der frühen sumerischen Spekulation in der Tat ein Zahlenschema als Gerüst der historiogenetischen Spekulation dient, wird wahrscheinlich durch die demselben Kulturbereich angehörende spätbabylonische Konstruktion des Berossos (ca. 270 v.Chr.). Das System des Berossos wurde von Paul Schnabel aus den Fragmenten rekonstruiert\*. Es beginnt mit der Zeit von der Schöpfung bis zu Urkönigen, die mit 1 680 000 Jahren angesetzt wird. Dann folgt die Zeit der zehn Urkönige vor der Flut mit 432 000 Jahren; dann die Zeit der Könige nach der Flut bis zum Tod Alexanders d.Gr. mit 36 000 Jahren; die Zeit von Alexander bis zum Weltende durch *ekpyrôsis*\* mit 12 000 Jahren. Wenn man diese Jahre auf die babylonische Zeitrechnung (Saroi von 3600 und Neroi von 600 Jahren) umrechnet, dann ergibt sich folgende Reihe von Perioden:

1 680 000 Jahre	466 Saroi	4 Neroi
432 000 Jahre	120 Saroi	
36 000 Jahre	10 Saroi	
12 000 Jahre	3 Saroi	2 Neroi

Die Summe ergibt 2 160 000 Jahre = 600 Saroi: Das ist die Dauer eines Welt-Aions.

Schließlich sei unter dem Gesichtspunkt der Zahlen-Konstruktion noch die israelitische Historiogenese betrachtet. Das Prinzip der Konstruktion bleibt zwar undurchsichtig – doch es scheint verschiedene Schulen von Spekulation gegeben zu haben, denn es sind verschiedene Konstruktionen erhalten geblieben – aber über die Tatsache überlegter Spekulation über den Welt-Aion gibt es keinen Zweifel. Allen Formen ist gemeinsam, daß die Perioden sich verjüngen. Im israelitischen Fall verjüngen sich zwar nicht die Perioden, wohl aber die Lebensalter innerhalb der Perioden:

1. Adamitentafel: Lebenszeiten ca. 700 - 1000 Jahre

- |                         |                     |
|-------------------------|---------------------|
| 2. Semitentafel         | ca. 200 - 600 Jahre |
| 3. Patriarchen          | ca. 100 - 200 Jahre |
| 4. Gewöhnliche Menschen | 70 - 80 Jahre       |

Was bedeutet nun dieses Verjüngungsprinzip? Die christlichen Kommentatoren mußten sich mit der Frage der hohen Lebensalter in einer Zeit befassen, in der das Verständnis des Sinns schon erloschen war. Die Bibel soll wahr sein. Wenn die Tafeln wörtlich genommen werden, entstehen interpretatorische Probleme. Augustin war schon außerhalb des lebendigen Verständnisses. Er suchte die hohen Zahlen glaubhaft zu machen durch Vergleich mit der riesenhaften Statur früherer Menschen, wie sie durch Knochenfunde belegt sind. In diesem Zusammenhang legt er auch *pagana testimonia* für heroische Taten in der klassischen Literatur vor: Das Heben eines Steins, den zwölf Männer von der Statur heutiger Menschen nicht heben könnten (*De civitate Dei* 15,9). Luther hat den Kern des Problems getroffen, wenn er über die Patriarchenzeit schrieb, daß die Patriarchen mit all ihren Nachkommen zugleich gelebt haben. Es sieht hinter den trockenen Stammtafeln das Goldene Zeitalter der Heroen aufleuchten. Das ist die Ehre dieser Welt, daß so viele weise und fromme Menschen zugleich gelebt haben. Gerhard von Rad, der diese Lutherstelle in seinem *Genesis*-Kommentar zitiert, interpretiert sie so, daß die Patriarchengeschichte Zeugnis ablege von der hohen schöpfungsmäßigen Lebenskraft der ersten Menschheit und damit zugleich ein verhaltenes Urteil über unseren nunmehrigen natürlichen Lebensstand. Und deshalb müssen wir auch die langsam abnehmenden Lebensalter als ein allmähliches Verfallen der ursprünglich wunderbaren Lebenskräfte des Menschen entsprechend seiner Entfernung vom schöpfungsmäßigen Ausgang verstehen.

Man kann einen gegenwärtigen Zustand, der als Verfallszustand erlebt wird, entweder so symbolisieren, daß die Leute früher länger gelebt haben, oder durch die Symbolik vom Sündenfall. Das sind zwei äquivalente Möglichkeiten: entweder man charakterisiert den Verfallszustand der gegenwärtigen Zeit durch die abnehmende Periodenlänge oder man spricht vom Sündenfall, der die existentielle Situation des Menschen bezeichnet. Wenn man nun eine verfeinerte Symbolik wie die vom Sündenfall hat, warum wird dann die Perioden-Symbolik noch bewahrt? Offenbar wird hier etwas bewahrt, was

nicht einfach über Bord geworfen wird, wenn eine verbesserte Formel gefunden ist. Was in dieser primären Symbolik steckt, was nicht in die entwickelte Form übergeht, das werden wir später sehen\*. Das Problem ist erklärungsbedürftig.

Nun zum Fall der ägyptischen Historiogenesis. Auch hier wird die Geschichte bis zu ihrem Ursprung extrapoliert. Der ersten Dynastie wird eine Reihe von Götterdynastien vorangestellt. Die Überlieferung enthält viele Varianten, die als das Werk von Priesterkollegien einer Reihe von Städten erkennbar sind. Eine erste Variante setzt den Ptah von Memphis an den Anfang der Reihe. Sie findet sich im Turin-Papyrus aus der Zeit der 19. Dynastie (ca. 1345- 1200 v.Chr.) und in den Aigyptiaka des Manetho (ca. 280 v.Chr.). Ein späterer Typus ist bei Diodor (ca.50-30 v.Chr.) in seiner *Bibliothêkê historikê* I,13 überliefert. Hier steht Re von Heliopolis an erster Stelle. Eine thebanische Variante dürfte bei Herodot II, 144f. vorliegen: An erster Stelle wird Pan genannt; er wird gedeutet als Amun-Min von Theben. Die Untersuchung der Varianten hat ergeben, daß den menschlichen Dynastien drei Götterdynastien vorangestellt wurden: 1. Die große Enneade der Götter von Heliopolis; 2. Die Enneade der 'kleinen' Götter von Heliopolis, die mit Horus beginnt und 3. die Nachkommen des Horus. In einem Manetho-Fragment werden die Gruppen aufgezählt als die Götter, die Heroen und die Manen: ein Absinken der Göttlichkeit.

[22.6.1965] Warum werden solche Konstruktionen unternommen? Der Grund ist die imperiale Rechtfertigung durch Rückführung auf den kosmischen Ursprung. Weitere Motive ergeben sich aus dem ägyptischen Material. Der Turin-Papyrus stammt aus der 19. Dynastie. Er enthält Hinweise darauf, daß eine Spekulation über Götterdynastien schon vorher bestand. Aber auch bei sehr großzügigen Annahmen kann man über das Mittlere Reich oder bestenfalls über die Erste Zwischenzeit (2190-2052 v.Chr.) nicht hinauskommen. Das ist die Zeit der sumerischen Reichsspekulationen. Früher jedoch liegt der Annalenstein der 5. Dynastie (2500-2350 v.Chr.). Hier werden den mit Menes beginnenden dynastischen Herrschern nicht Götterdynastien vorangestellt, sondern die vordynastischen des noch getrennten Ober- und Unterägyptens, ja sogar Herrscher des zeitweilig

schon geeinten Ägyptens. Der Turin-Papyrus läßt diese Protodynastien aus: Die menschliche Geschichte Ägyptens beginnt in der neuen Spekulation mit der Vereinigung Ägyptens. Diese Konstruktion blieb bis Manetho. Es besteht also eine Situation wie in Sumer: Das historische Material wird durch Auslassungen vergewaltigt. Die Reichsgründung wird zum Zentrum der Spekulation. Warum also werden diese Konstruktionen unternommen? Dafür ist das Datum, nämlich die Zwischenzeit wichtig; es ist die Zeit der Reicherschütterung oder die Zeit unmittelbar danach. Krisenzeiten sind das Milieu, in dem solche Spekulationen unternommen werden; die Krisis bringt neue Symboltypen hervor. Das gilt nicht nur für die Historiogenese, sondern auch für andere Typen, wie die Symboltypen einer skeptischen Haltung; es gibt die Weisheitslehren, eine Literatur, die das individuelle Verhalten betrifft (s. die Behandlung in *Order and History*). Ich nenne nur ein Beispiel: Die Prophetie des Nefer-rohu, aus der Zeit Amenhemet I (2000 - 1970): Die Unordnung ist Zerstörung des Ursprungs göttlicher Ordnung; die Nome von Heliopolis, der Geburtsort der Götter ist nicht mehr; Re selbst muß den Grund zu einer neuen Schöpfung legen; ein Pharao wird kommen, Ameni genannt, der die Rebellen unterdrückt, die Asiaten und Libyer vertreibt, die Gerechtigkeit wiederherstellt und die beiden Länder vereinigt. Die Erfahrung der Unordnung treibt zur Symbolik göttlicher Neugründung, zur Voraussage des messianischen Königs, nicht unähnlich der Symbolik des 'Neuen Bundes', des neuen Himmels und der neuen Erde und des messianischen Friedensfürsten bei den Propheten Israels im 8. und 7. Jahrhundert v.Chr. Hier, in diesen Krisenzeiten scheint das geistige Klima für die gewalttätigen, unilinearen Konstruktionen gegeben zu sein.

Der Motivationszusammenhang zwischen politischer Katastrophe und Spekulation über die Ordnung und ihrem Ursprung läßt sich auch bei anderen Spekulationen beobachten. Die Konstruktion des Turin-Papyrus ist inhaltlich auch bei Manetho gegeben in der Zeit nach Alexander, in der das Reich unter den Ptolemäern wiederhergestellt wird. Wieder ist es eine Konstruktion zur Verherrlichung des neuen Reiches. Ebenso bei seinem Zeitgenossen Berossos (280 v.Chr.) im Bereich der seleukidischen Herrscher. Hier wird die babylonische Historiogenese neu konstruiert, unter Aufnahme und Veränderung alter Bestandteile. Ähnlich in China unter der Han-



Dynastie (nach 200 v.Chr.). Auch hier die Extrapolation nach rückwärts, über die historischen Dynastien hinaus zu den mythischen Kaisern und bis zum Ursprung der Ordnung im Bereich der Götter. Der Ursprung des Reiches, dessen Entstehung rekonstruiert wird, wird als göttlich verstanden: Das Reich wird zum Repräsentanten göttlicher Ordnung unter den Menschen. Das aber wird immer eingeschlossen in die Erfahrung des Reiches selbst. Der Blick der Spekulation geht nicht über den Horizont des Reiches hinaus. Es gibt keine Spekulation darüber, daß es eine Menschheit auch außerhalb des Reiches gibt.

Die gleiche Horizontbeschränkung ist charakteristisch für die sogenannten Geschichtsphilosophien seit dem 18. Jahrhundert. Es wird viel historisches Material in die Darstellung einbezogen, aber noch mehr ausgelassen. „Alle bisherige Geschichte war Geschichte von Klassenkämpfen.“ Es genügen schon Schulkenntnisse von Geschichte, um zu der Überlegung zu kommen, daß der Peloponnesische Krieg oder die Kriege Alexanders zwar eminent wichtige historische Phänomene sind, aber nichts mit Klassenkämpfen zu tun haben. Nur wenn man solche elementaren Bestände wegläßt, kann man die wahnsinnige Behauptung aufstellen, daß alle bisherige Geschichte die Geschichte von Klassenkämpfen ist. Durch die Aufstellung solcher Behauptungen wird emotional der Blick abgeschlossen für Realitätsbestände, die mit solchen Behauptungen nichts zu tun haben. Es wird ein seelischer Zustand herbeigeführt, den Lonergan 'Skotosis' genannt hat, die Verdunkelung der Realität\*. Diese Art von Spekulation schafft eine Obsessivsprache, die den Kontakt mit der Realität verhindern soll, um alles auf den von der Spekulation betroffenen Bereich zu konzentrieren. Dieses Phänomen hat George Orwell *newspeak* genannt. Diese Sprache soll durch Propaganda verhindern, daß Wissen von der Realität lebendig bleibt, das mit diesem Bild nicht vereinbar ist. Die Obsessivsprache soll diese Realitätsbereiche ausschalten, um unilineare Konstruktionen glaubhaft zu machen. Das ist nur möglich, wenn sie sich sozial durchsetzt, so daß die Leute gehindert werden können, sich ein anderes Bild zu machen.

Trotz der Horizontbeschränkung steht eine Erfahrung von menschheitlicher Ordnung im Hintergrund – gerade dadurch, daß man das Monopol für sich in Anspruch nimmt. Die Reichsordnung, bei deren Gelegenheit die Idee der menschheitlichen Ordnung aufleuchtet, wird aber gleichzeitig ihr Gefängnis. Hat sich diese Konstruktion durchgesetzt, dann ist diese Gesellschaft zum Absterben verurteilt, weil sie kein Organ mehr dafür hat, was tatsächlich in der Realität vorgeht, was sich in den Umständen ändert. In der politischen Realität hat dies zur Folge, daß weitere Unordnungsphänomene auftreten: Die Konstruktion ist falsch, die Umstände aber verändern sich. Die Gesellschaft sperrt sich selbst ein. Das hat sich besonders bei Auguste Comte gezeigt. Comte sieht sich selbst als der Repräsentant der Wahrheit. Er hat sich selbst eingesperrt. Aber daß er selbst in diesem Gefängnis sitzt, genügt ihm nicht. Es geht nicht an, daß andere Menschen außerhalb leben. Deshalb muß diese Konstruktion propagiert werden, damit auch die anderen in dieses Gefängnis eingesperrt werden. Das ist charakteristisch für die Geschichtsphilosophie ideologischer Art. Da das Gefängnis die Welt sein soll, es aber auch andere Welten gibt, muß das Gefängnis durch Gewalt realisiert werden. Terror und KZ sind im materiellen Bereich die Manifestationen des Gefängnisses. Die Mauer, die quer durch Berlin geht, ist die Mauer, die der Ideologe vor dem Hirn hat: nun aber ist sie in Beton gebaut. In der Antike sind Reiche untergegangen, die nicht mehr lebensfähig waren, weil die Realität sich nicht um falsche Konstruktionen kümmert. Die ägyptische und die babylonische Zivilisation sind nicht durch Eroberung untergegangen, sondern einfach verschwunden durch inneres Ausdörren.

Wie kann man im Bereich der kosmologischen Erfahrung aus diesem Gefängnis ausbrechen? Charakteristisch dafür ist die Form, die die historiogenetische Spekulation in Israel annimmt. Moses wuchs im Bereich der Erfahrung Ägyptens auf, in seiner Kultur. Das Ausbrechen vollzieht sich in der Person von Moses und der Verkündigung des Bundes vom Sinai. Wodurch unterscheidet sich nun die israelitische Spekulation von der ägyptischen, aus der sie hervorgegangen ist?. Nach Gerhard von Rad (s. seinen Genesiskommentar\*) schließt in der altorientalischen Konstruktion die Gegenwart unmit-

telbar an die Urzeit an. In Israel aber führt die Linie von der Urzeit nicht geradlinig über Noah zu Abraham, sondern sie führt über das Universum der Völkerwelt. Der entscheidende Bruch ist die Völkertafel (*Genesis 10*): Israel sieht sich illusionslos in der Völkerwelt. Die Völkertafel bedeutet den radikalen Bruch mit dem Mythos. Das ist richtig, was den phänomenalen Bestand betrifft. Aber von Rad geht darüber nicht hinaus; er arbeitet nur mit den Symbolen, mit der Literatur, er arbeitet noch nicht mit der Erfahrung. Daß eine Völkertafel auftritt, kommt daher, daß durch die Erfahrung des Moses der Mensch nicht mehr Bestandteil des ägyptischen Reiches ist: er steht unmittelbar unter Gott. Die Erfahrung der Präsenz des Menschen unmittelbar unter Gott schafft das Menschenbild, das sich in den neuen Symbolen ausdrückt. Diese Erfahrung der Gottesunmittelbarkeit ist der Bruch mit der Reichskultur und den Symboliken des Mythos. Der Bruch liegt nicht in den Symbolen, sondern in der Erfahrung, daß der Pharaoh nicht mehr der Repräsentant der göttlicher Ordnung ist, sondern der Mensch unmittelbar unter Gott steht, ohne die Vermittlung durch den Pharaoh. Und dies geschieht erst in der mosaischen Erfahrung, noch nicht in den verschiedenen Krisenerfahrungen in Ägypten (Skepsis etc.). Alle Menschen stehen unter Gott. Damit wird das Geschichtsfeld offen. Das Volk Israel ist zwar das auserwählte Volk, aber der Gott ist ein Gott der Geschichte für alle Menschen. Auch die nicht-auserwählten Völker stehen unter Gott. Die Idee des Menschen, der Menschheit, des offenen Feldes der Geschichte – all das steckt in dem Ausbrechen aus der durch den Herrscher vermittelten Ordnung. Zu den Symboliken, in denen dies ausgedrückt wird, gehört die Völkertafel in *Genesis 10*, die bestenfalls in das 7. vorchristliche Jahrhundert zurückgeht.

Der mosaische Durchbruch hat aber noch eine bestimmte Grenze: Als auserwähltes Volk, als Kollektiv steht das *Volk* unter Gott – nicht der *Mensch* als solcher ist Gott unterstellt. Darin steckt trotz der Beseitigung der Vermittlung durch den Herrscher immer noch die Vorstellung, daß Ordnung unter Gott die Ordnung eines Kollektivs ist. Das wird aufrecht erhalten bis nach dem Fall Jerusalems. Erst im Christentum wird das aufgelöst durch die Unterstellung jedes einzelnen unter Gott; Gemeinschaft wird jetzt gebildet durch die freie Assoziation von einzelnen. Die Loslösung vollzieht sich in mehreren Stufen: Erst wird der Pharaoh entfernt, später dann die

Bindung an das Volk in der Geschichte, und erst dann kommt der einzelne Mensch in der Geschichte. Als Äquivalente sind zu unterscheiden: die Geschichtsvorstellung der alten Reiche, der mosaische Ausbruch, der den Reichskulturen noch nahesteht, und schließlich die christliche Entwicklung, in der der Mensch als Mensch unter Gott steht mit der Freiheit der Assoziation zur Ordnung eines Volkes.

Damit hängen nun weitere interessante Phänomene zusammen, sowohl in der Konstitution von Gemeinschaften wie in deren Symboliken. Die israelitische Historiogenese hat im Gegensatz zu den altorientalischen nicht eine, sondern zwei Organisationsstrukturen: 1. den Bundesschluß am Sinai und 2. die Reichsgründung Davids. Die Reichsgründung, chronologisch später, wird in der Darstellung vorge stellt. Das historiographische Erfassen des Reichs beginnt in der Reichszeit selber, als das Problem sichtbar wird: der Versuch der freien Existenz unter Gott, dann der Zwang, einen König zu haben, also der Existenz unter einem König. Das älteste Dokument sind die David-Memoiren (II *Samuel* 20; I *Könige* 1-2); es ist das älteste Werk der Geschichtsschreibung, das wir besitzen. Von diesem Kern aus wird die Geschichte konstruiert, die Vorgeschichte bis zur Reichsgründung, die bis zum Fall Jerusalems heruntergeführt wird. Dabei überschneiden sich zwei Dinge: Am Beginn der Konstruktion steht ein Rückfall in die orientalische Historiogenese. Aber der Sinn des Bundesschlusses – die Unterstellung unter Gott – konnte nicht einfach ausgeschaltet werden. Deshalb treten in der Spekulation besondere Probleme auf (*Deuteronomium* 26, 5-9): Der Exodus aus Ägypten im pragmatischen Sinn ist gleichzeitig der Exodus aus dem Gefängnis der Reichskonzeption in die Freiheit der Existenz unter Gott. Damit entsteht ein größeres Problem. Man kann wegen dieser zwei Faktoren die Konstruktion nicht auf die Reichsgründung durch David basieren, weil dies ein Rückschritt wäre. Der Exodus aus der kosmologischen Zivilisation und der Gewinn der Freiheit des Menschen unter Gott waren die geschichtlichen Ereignisse im eminenten Sinn, die den geistigen Vorrang vor jeder, auch einer israelitischen Reichsgründung, hatten. Für die Spekulation ergab sich daraus das Problem: Wenn nicht das Reich der Träger der Ordnung in der Geschichte sein durfte, wer konnte dann in der Historiogenese als handelndes Subjekt auftreten? Man mußte auf die Stammesgesellschaft

zurückgehen. Nicht das Königtum kommt vom Himmel, sondern der erste Mensch, Adam, den die Erzählung von Gott geschaffen sein läßt; und mit ihm beginnt die Genealogie der Stämme Israels. Die Geschichtskonstruktion muß auf der tieferen Stufe der Stammesgeschichte durchgeführt werden, der Stämme, die unter Gott frei sind, unabhängig davon, ob es ein Reich Davids gibt oder nicht. Damit steht Adam an der Stelle des Königs als Reichsgründer. Die Königsgeschichte kann nur eine spätere Phase sein. Die Substanz ist die Stammesgeschichte der Menschen unter Gott – daher die Adam-Symbolik. Das Reichselement ist insofern enthalten, als damit das Problem der Geschichte beginnt. Aber es ist das Bundesschluß-Problem, das zur Extrapolierung der Stammesgeschichte bis zu Adam führt. Das ermöglicht die Stammestafel, weil nun alle Menschen von Adam abstammen dürfen. Aber dann wird die Universalgeschichte wieder auf die menschheitlich repräsentative Geschichte eines auserwählten Volkes eingeengt durch das Herausheben einer sakralen Linie: der Bund mit Noah (*Gen 9:9*), der Bund mit Abraham (*Gen 17: 1-8*), der Bund mit Moses und Israel am Sinai. Daraus ergeben sich die vier Phasen der Menschheitsgeschichte: von Adam bis Noah, von Noah bis Abraham, von Abraham bis Moses, von Moses bis zur Gegenwart. In den Evangelien werden diese Epochen dann verschoben, um Christus als davidischen Messias einzuführen: Bei Matthäus (1:17) werden folgende vier Perioden gerechnet: von Adam bis Abraham, von Abraham bis David, von David bis zum Exil, vom Exil bis Christus.

Es entsteht die Vorstellung der Sakralgeschichte, die allen anderen Ereignissen gegenübersteht, die nicht diesen sakralen Charakter haben. Parallele Linien, die aber nicht auf der sakralen Hauptlinie liegen, sind denkbar als Abzweigungen stammesgeschichtlicher Art. In der Reichszeit ging der menschheitliche Ansatz des Sinaibundes keineswegs verloren (Opposition der Propheten zum Königtum und dessen Rückfälle in den Reichsmythos ägyptischen und assyrischen Stils). Aber die Bindung der Idee der Menschheit an ihre Verwirklichung im auserwählten Volk war doch so stark, daß die Reichskatastrophe zum Anlaß der Historiogenesis werden konnte. So wie die Prophetie des Nefer-rohu das geistige Klima, in dem die ägyptische Historiogenesis entstanden ist, beleuchtet, kann der Psalm 137 den Seelenzustand verdeutlichen, aus dem die israelitische Historiogene-

sis hervorging\*. Die Historiographie entsteht aus Anlaß der Reichsgründung, die Historiogenese in der Krise des Reiches. Die Repräsentation der existentiellen Gemeinschaft unter Gott ist noch gebunden an Israel, der übrige Geschichtsprozeß ist sinnlos und in Bezug auf die sakrale Linie störend. In Opposition zueinander treten Jerusalem und Babylon, das Jerusalem vernichtet. In dieser Gegenüberstellung von Jerusalem und Babylon steckt der Ursprung der späteren augustinischen Konstruktion der *civitas Dei* und der *civitas terrena*. Augustinus greift immer wieder auf diese Psalmen zurück; nur werden daraus bei ihm seelische Komponenten im einzelnen Menschen. Der Ursprung aber ist das Erlebnis der Zerstörung Jerusalems.

Die merkwürdige Verwicklung des Gottesreichs in die Reichskriege des Alten Orients hat eine emotionale Verwirrung hervorgerufen, aus der ganz verschiedene Phänomene hervorgehen konnten: (1) die Historiogenese der Priesterschrift, das Gerüst der Geschichte im AT; (2) die Vision des Deutero-Jesaia vom leidenden Gottesknecht, der stellvertretend das Leid trägt; (3) eine weitere Reaktion konnte die Abkapselung wie bei der Thora und der Entstehung des rabbinischen Judentums sein; (4) die gewalttätige Reaktion in dem makabäischen Versuch der Reichsreorganisation und schließlich (5) die irenische Haltung des Christentums, in der völlig auf die organisatorische Darstellung der Auserwählung durch Gott verzichtet wird und diese freie Form im *corpus mysticum* zum Symbol wird. All das sind Reaktionen auf den Untergang des auserwählten Volkes durch eine stärkere Organisation, die nach dem Sinn der Geschichte nicht hätte siegen dürfen; denn der geschichtliche Sinn ist der Sieg des auserwählten Volkes.

Das auserwählte Volk wird mit dem Fall Jerusalems weltgeschichtlich kassiert. Damit treten Faktoren ins Spiel, die eine andere Interpretation verlangen. Innerhalb der israelitischen Geschichte gibt es das auserwählte Volk, das eine hegemoniale Organisation für die anderen Völker sein sollte. Nun sind die nicht-sakralen Völker stärker und vernichten das auserwählte Volk. Damit werden die Reiche als Machtgebilde in der Geschichte erkannt, die im geschichtlichen Prozeß weitergehen – unabhängig davon, was die Vertreter der Sakralgeschichte darüber denken. Daraus ergibt sich die Notwendig-

keit einer Revision des Geschichtsbildes. Die mächtigen Sieger bedingen die Struktur der Geschichte. Das führt in der apokalyptischen Literatur zu einer Konzeption, nach der Geschichte nur die Struktur der Machtgebilde ist und keinen Sinn hat. Der Sinn muß aus anderen Quellen eingeführt werden.

[29.6.1965] Historiogenesis bleibt eine Form der Geschichtsdeutung auch dann, wenn schon andere Möglichkeiten bestehen. Neben der Symbolik des Sündenfalls als Charakteristikum der *conditio humana* – der Mensch ist nicht vollkommen, sondern hat gewisse Defekte – steht noch immer die Art der Verjüngung der Lebensalter der Patriarchen. Chronologisch ist diese einfachere Form sogar später. Wie ist dieses Beharren zu erklären? Die Darstellung eines gegenwärtigen Zustands durch sein Zustandekommen in der Zeit ist eine Grundform des Erzählens; das ist etwas, was es immer gibt. Während aber die altorientalische Historiogenesis die Geschichte auf die Gegenwart abstellt, die in ihrer Eigenart und ihrem Sinn erklärt werden soll, wird in der israelitischen Historiogenesis die eine Linie durch das Auftreten des Problems der Menschheit durchbrochen. Dies muß im Zusammenhang des ägyptischen, kosmologisch interpretierten Reichsfeldes, aus dem die israelitische Vorstellung herauswächst, geklärt werden. In Ägypten gibt es die Vorstellung eines Reiches, das durch die Einordnung in den Kosmos geordnet ist. Diese wird vollzogen durch den Pharao, der gegenüber dem Volk der Vertreter der göttlichen Ordnung ist und gegenüber den Göttern die Verantwortung für das Volk innehat – also ein Mediator. In Israel wird das Volk unmittelbar Gott unterstellt. Gott schließt seinen Bund (*berith*) mit dem Volk, ohne die Vermittlung eines Pharaos. Das ist ein Fortschritt – als Schritt in Richtung auf ein Stehen des einzelnen Menschen unter Gott, wenn auch vermittelt durch die Mitgliedschaft im auserwählten Volk. Insofern ist dies immer noch verbunden mit der Reichsvorstellung als Repräsentation der göttlichen Ordnung. Aber an die Stelle des Reichszusammenhangs tritt der Volkszusammenhang. Die Vorstellung von der Existenz der Völker unter Gott ist aber schon soweit fortgeschritten, daß Gott als Gott aller Völker gesehen wird, trotz der Vorstellung eines auserwählten Volkes. Das ist der Ursprung der Völkertafel in *Genesis* Kap. 10. Hier ist ein

entscheidendes Ereignis, insofern als hier zum ersten Mal das Problem der Menschheit in der Geschichte unter Gott durchformuliert wird. Die Grenze besteht aber immer noch im Problem des auserwählten Volkes.

Das also sind die Hauptphasen bis zum Christentum:

(1) Die ägyptische Gesellschaft eingefügt in die Ordnung des Kosmos (*ma'at*), vermittelt durch den Pharao.

(2) Die Ausschaltung des Pharao und die direkte Unterstellung des Volkes unter Gott durch den *berith*: Gott wird der Herrscher. Das bereitet Schwierigkeiten. Um im Geschichtsfeld außenpolitisch zu bestehen, bedarf es einer Organisation, die durch ein Königtum garantiert werden muß. Zu unterscheiden ist also eine erste Phase, die Buber 'Theopolitie' genannt hat und die durch das Königtum abgelöst wird, als sich die Notwendigkeit der Verteidigung gegen die Philister herausstellt.

(3) Das Königtum ist erfolgreich und entwickelt sich in ein davidisch-salomonisches Reich vom Typus des ägyptischen Reichs. Auch dieses Reich verdankt seine Existenz und seine Dauer für zwei Generationen nur dem Umstand, daß zur gleichen Zeit die mesopotamischen und ägyptischen Mächte ziemlich schwach waren. Wenn diese Mächte wieder erstarken, würde dieses Reich in erhebliche Kämpfe um seine Existenz verwickelt werden. Dies trat ein und wurde durch die Spaltung in die Königtümer Israel und Juda verschärft.

(4) Nach dem Tode Salomons war das getrennte Königreich kein Gegner mehr für Ägypten und Babylon. Im 9. Jahrhundert wurde dann ein neuer Ausweg aus dem Dilemma versucht: eine Allianz zwischen Israel, Juda und Tyrus, einem phönizischen Stadtstaat, um den Angriffen des syrischen Reiches entgegenzutreten. Das führte aber zu Problemen über den Sinn der Vorstellung des auserwählten Volkes. Eine Allianz dieser Art konnte nach den Vorstellungen dieser Zeit nur zustande kommen, wenn sie unter der Sanktion der drei Götter gesichert wird; das heißt: der Baal von Tyrus mußte seinen Tempel in Jerusalem bekommen. Die Folge war die Revolution der Propheten gegen diese institutionelle Eingliederung Israels in die diplomatischen Zusammenhänge. Der König von Israel und seine



Frau, die Tochter des Königs von Tyrus, werden ermordet. Damit ist der Vertrag mit Tyros hinfällig – Israel und Juda stehen wieder allein. Damit beginnt die Misere der Auflösung des auserwählten Volkes als einer institutionellen Einheit: Israel fällt einer Attacke der Assyrer zum Opfer; in Juda, das diese Katastrophe noch überlebt, entsteht die große prophetische Bewegung, ein neuer Versuch, zu verstehen, was ein auserwähltes Volk ist. Aber auch Juda konnte den Attacken nicht standhalten und fällt 586 der babylonischen Eroberung zum Opfer.

Auf der institutionellen Ebene ist damit für die Konzeption des auserwählten Volkes, das ja ein Zentrum für die geistige Erneuerung der gesamten Menschheit sein sollte, die Katastrophe eingetreten. Wenn dieses Volk ausgelöscht wird, ist der Sinngehalt der Auserwähltheit verschwunden. Daraus entwickeln sich verschiedene Vorstellungen. Die erste dieser Vorstellungen wurde noch von den Propheten selbst entwickelt: Israel wird Erfolg haben, wenn es sich an die Gesetze seines Gottes hält. Alle Mißerfolge sind Resultate des Abfalls vom Gesetz. Die Botschaft der Propheten lautet: Entweder Rückkehr zum Gesetz und Erhaltung des Volkes in seinem Charakter der Auserwähltheit oder Abfall, der mit der Katastrophe bestraft wird: Der Bund Gottes wird zurückgenommen, das Volk Gottes geht unter. Von Deutero-Isaiah wird nun im 6. Jahrhundert die Symbolik vom leidenden Gottesknecht entwickelt: das Volk Gottes trägt stellvertretend für die Menschheit die Leiden für die Sünden der Menschheit und durch das Leiden des Volkes Israel wird die Menschheit erlöst. Am Ende steht die vollkommene Existenz einer Menschheit mit dem Zentrum Jerusalem. Wiederhergestellt ist die Herrschaft Gottes (ca. 535 v.Chr. nach der Eroberung durch die Perser).

Das Problem der Menschheit tritt nach dem Untergang des auserwählten Volkes auf. Die Erlösung ist nicht die Restauration des auserwählten Volkes, sondern die Erlösung der ganzen Menschheit. Die Eroberungen durch die Perser und die Mazedonier zeigen aber, daß für die Menschheit gar nichts geschieht. Es bleibt bei der Reihe von Eroberungen, die eine durch die andere – Israel wird nicht zum geistigen Zentrum einer Menschheit unter Gott.

Nach der Eroberung durch Alexander und der Errichtung des Seleukidenreichs tritt nach der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. eine neue Phase der Geschichtsinterpretation ein: die Apokalyptik (Andeutungen gibt es schon viel früher, sie reichen bis ins 4. Jahrhundert v. Chr. zurück). Im 2. Jahrhundert v. Chr. entsteht die Daniel-Apokalypse, die einzige Apokalypse, die ins AT aufgenommen worden ist. Die apokalyptische Literatur dauert von ca. 200 v. Chr. bis 200 n. Chr.; darunter fallen auch die Apokalypsen der verwandten Sekten ebenso wie die der Christen.

Das Geschichtsbild ist folgendes: Es wird auf die Vorstellung einer Hegemonie Israels als auserwähltes Volk verzichtet; es wird anerkannt, daß im aktuellen Geschichtsprozeß ein Reich auf das andere folgt, das Perserreich auf das babylonische etc. Die Sequenz von Reichen bildet die Struktur der Geschichte. Gegen diese Struktur, die durch die Reiche bestimmt wird, ist das kleine Juda machtlos. Auf der Machtebene – und das ist die Ebene der Geschichte – kann nichts erreicht werden. Wie kann dann der Charakter des auserwählten Volkes gerettet werden? Schon in der Prophetie des Jesaja tritt bei Gelegenheit eines der Kriege Judas gegen die Syrer das Problem der Metastase auf. Die Syrer waren im Anmarsch, der jüdische König ist damit beschäftigt, seine Truppen zu inspizieren. Der Prophet Jesaja kommt zu ihm und erklärt ihm: Kümmere dich nicht um die Mauern Jerusalems, sondern vertraue auf Gott. Wenn du echtes Vertrauen auf Gott hast, wird ein Wunder geschehen. Entgegen allem *common sense*-Wissen auf der pragmatischen Ebene wird etwas geschehen, was eine unmittelbare Intervention Gottes darstellt, als Konsequenz des vollkommenen Vertrauens des Herrschers auf Gott. Eine solche Veränderung der Welt- und Geschichtsstruktur durch das Vertrauen auf Gott – das nenne ich ‘Metastase’: Die Natur der Welt verändert sich zu einer neuen Natur, in der der Wille Gottes verwirklicht wird. Der König jedoch zog es vor, sich auf seine militärischen Mittel zu verlassen. Jesaja war enttäuscht, und es entstehen darauf seine Prophezeiungen vom künftigen Friedensfürsten, der von einer jungen Frau geboren wird und der im Vertrauen auf Gott das vollkommene Reich herbeiführen wird. Diese Vorstellung hat sich als Untergrundbewegung fortgesetzt. Sie taucht wieder auf bei Gelegenheit von Deutero-Jesaja und setzt sich fort in den Sektenbewegungen bis zur apokalyptischen Bewegung.

Die 'Metastase' wird zum Hauptbestandteil der Geschichtskonzeption der Apokalypse. Geschichtsstruktur ist Machtstruktur. Das auserwählte Volk spielt hier keine Rolle, auch nicht durch Rückkehr zum Gesetz. Vielmehr wird die Struktur des Geschichtsfeldes, die durch die Reiche bestimmt wird, durch göttliche Intervention zu einer neuen Welt umgewandelt. Die neue Menschheit wird durch das neue Reich Gottes konstituiert. Wenn ein Erfolg des auserwählten Volkes eintreten soll, kann man sich nicht darauf verlassen, daß es das Gesetz befolgt. Es hat schon genug gelitten, und so schlecht ist es auch wieder nicht. Das Verhalten des Volkes unter dem Gesetz und die militärische Aktion im Machtkampf wird ersetzt durch göttliche Intervention, die die Struktur der Geschichte verwandelt. Dies also ist die Konzeption eines metastatisch herbeigeführten Gottesreiches. Man kehrt zurück zur Theopolitie, aber nicht mehr für ein auserwähltes Volk, sondern für die ganze Menschheit.

Diese Konzeption findet sich auch noch in den Apokalypsen der synoptischen Evangelien, die Christus selbst zugeschrieben werden. Die Metastase tritt ein, wenn nicht zu Lebzeiten Christi, so doch in der Parusie\*. Die metastatische Konzeption läuft dann weiter bis zur Johannes-Apokalypse, und – trotz deren Ablehnung – bis zu Augustinus. Es gibt ein Ende der Geschichte, an dem Ereignisse wie die Ankunft des Antichrist und die Ankunft Christi als Richter der Menschheit stattfinden, und dann erfolgt die Transformation zur Vollkommenheit. Alles gegenwärtige Geschehen ist nur ein Warten auf das metastatische Ende. Das wird weiter tradiert durch das ganze Mittelalter, bis es neu aufgenommen wird in den Geschichtsphilosophien des 18. Jahrhunderts, die alle metastatische Elemente enthalten. Entweder positivistisch: bei Comte ist es der Übergang der Menschheit in den Vollkommenheitszustand der Vernunft. Der gegenwärtige Zustand wird überwunden, die *passiones* etc. werden überwunden, die *condicio humana* ändert sich. Indem die ganze Menschheit die *philosophie positive* Comtes annimmt, erreicht sie einen Vollkommenheitszustand der Rationalität. Oder in der Konzeption von Marx und Engels: Die Geschichte der Klassenkämpfe wird überwunden, weil eine neue Natur des Menschen, des Übermenschen, das Reich der Freiheit begründet. Diese Erwartung einer Veränderung der menschlichen Natur liegt auch dem Kommunismus zugrunde.

Die apokalyptische Metastase ist also eine durchlaufende Konstante. Sie entwickelt ein neues Geschichtsbild, in dem zwei Geschichtsstrukturen nebeneinander stehen: Einmal die Gegenwart, in der die Geschichte aus Machtkämpfen besteht, und erst die Metastase bringt dann ein Vollkommenheitsreich unter Gott hervor. Die Linie der *historia sacra* mündet in das vollkommene Gottesreich. Es entsteht die Vorstellung von einer Geschichtsstruktur, die durch nichts bestimmt ist als durch die Machtstruktur. Und die andere, die durch nichts bestimmt ist als durch die Vollkommenheit. Wenn es nichts gibt als die Macht, dann hat alle bisherige Geschichte keinen Sinn. Der Sinn kommt erst mit der die Metastase. Machtprozeß und Sinnprozeß werden auseinandergerissen. Wenn man aus dieser Doppelheit das Element der Vollkommenheit ausschaltet, etwa weil man an die Metastase nicht mehr glaubt, bleibt der Machtkomplex übrig.

Dies ist ein Phänomen seit dem 18. Jahrhundert, das parallel läuft mit der Entwicklung der modernen Apokalypse. Es ist die Annahme der Geschichte als Machtprozeß und nichts als Machtprozeß. Das ist die Konzeption der pragmatischen Geschichte. Die gegenwärtige Geschichtsvorstellung ist also ein Residuum der apokalyptischen Spaltung in Macht- und Vollkommenheitsreich. Beide Vorstellungen laufen heute nebeneinander her. Dabei handelt es sich nicht um empirische Fragen. Ob die Geschichte Machtgeschichte ist oder nicht, kann nicht empirisch festgestellt werden, ebensowenig die Erwartung der Vollkommenheit.. Das sind vielmehr Kategorien, die aus richtigen oder falschen Einsichten in geistige Zusammenhänge entspringen.

Um die metastatische Veränderung zu symbolisieren, hat die Daniel-Apokalypse ein Bild hervorgebracht, das fortdauert: eine Statue mit einem Kopf aus Gold, der Körper aus Silber etc., insgesamt vier Materialien. Die vier Materialien symbolisieren die aufeinanderfolgenden Reiche. Diese Statue wird durch einen Stein zerstört, eine Intervention Gottes. Nicht nur das letzte Reich wird zerstört, sondern die Gesamtstruktur. Das neue Reich ist das fünfte. Die Vorstellung von den vier Reichen und dem fünften bleibt bis zur puritanischen Revolution erhalten und spielt in dieser Bewegung eine große Rolle (*fifth monarchy men*). Newton z.B. schrieb eine apokalyptische Interpretation, die ihn mehr interessierte als seine physikalischen

Werke; ähnlich Daniel Defoe, der eine *History of the Devil* verfaßte. Der Teufel ist die katholische Kirche. An ihre Stelle wird die *fifth monarchy* treten. Die gleiche Verteufelung richtet sich auf die Kapitalisten, die Imperialisten etc.

Das also ist die zweite große Geschichtsbetrachtung. Historiogenese und Apokalypse sind Äquivalente. Die Apokalypse entsteht in der Auseinandersetzung mit Geschichtssphänomenen, die zur Zeit der Historiogenese noch keine große Rolle spielten: die Expansion von Reichen und die Aufeinanderfolge von verschiedenen Reichen. In Ägypten und Mesopotamien war die Vorstellung eines einheitlichen Kulturgebietes vorhanden – hier nun aber die relativ rasche Aufeinanderfolge von Reichen, die aufgebaut werden, sich ausbreiten und wieder verschwinden. Die Apokalypse ist eine Konzeption, die mit Blick auf diese Phänomene entwickelt wurde.

Parallel gibt es auch andere Reaktionen auf die Reichsproblematik. Das Phänomen der Reichsexpansion erregte seit dem Perserreich Aufsehen; diese Auseinandersetzungen kommen vor allem bei Polybios zum Ausdruck, gleichzeitig mit der Daniel-Apokalypse. Unter Reichsexpansion ist zu verstehen die Expansion von Reichen über den ethnisch-kulturellen Bereich hinaus, in dem sie entstanden sind, mit dem Ziel, auch nicht zu diesem Bereich gehörende Völker und Territorien zu erfassen. Das erste Reich dieser Art war das der Perser. Die früheren Reiche, wie die mesopotamischen, hielten sich im allgemeinen im ethnischen Rahmen. Im Perserreich ist es nun ein relativ kleines Volk, die Perser, das sich über den babylonischen, assyrischen Bereich ausdehnt, sich das alte Mesopotamien angliedert, bis Indien vordringt, aber auch bis nach Ägypten. Es entsteht ein Reichszusammenhang interzivilisatorischer Art vom Indus bis Ägypten. Eine Expansion gleicher Art ereignet sich später im Gegenzug durch Alexander, wieder vom Indus bis Ägypten; dazu kommen seine Westpläne. Alexander plant ein Reich der Ökumene herzustellen; das war schon das Ziel der Perser. Der Ausdruck Ökumene wird von Herodot eingeführt als Ziel der persischen Eroberung. Herodot sagt, die persische Regierung wolle ein Reich herstellen, das die gesamte Ökumene als Kultur-Menschheit umfaßt. Das einzige Stück der Kultur-Menschheit, das noch nicht erobert ist,

das sind eben die Griechen; die kommen jetzt dran. Die gleiche Vorstellung von Ökumene inspiriert auch Alexander, nur daß sein Begriff der Ökumene noch weiter ist: die Ökumene ist begrenzt durch den *Okeanos*. Er glaubt, in Indien bis an die Grenzen der Erde vorzudringen; erst als er im Indusdal entdeckt, daß dahinter noch viel größere, unendliche Räume liegen, wurde die Sache bedenklich. Es kam zur Meuterei der Armee und zum Abbruch des Indienfeldzugs. Die weiteren Pläne zur Eroberung des westlichen Mittelmeers wurden durch den Tod Alexanders beendet.

In diese ökumenische Vorstellung von Reichseroberung geraten nun die Römer hinein. Nach dem Tode Alexanders zerfallen seine Eroberungen in die Diadochenreiche. Auch diese waren sehr erhebliche, großräumige Militärmonarchien, verglichen mit den Stadtstaaten der griechischen Zeit und des westlichen Mittelmeers. Damit tritt ein neuer Typus gesellschaftlicher Organisation auf: die Militärmonarchie. Das schafft für das westliche Mittelmeer das Problem, ein adäquates System zu entwickeln. Das führt zum Streit zwischen Rom und Karthago um die Frage, wer das westliche Mittelmeer äquivalent zum Osten organisiert. Der Kampf geht zu Gunsten Roms aus. Vor 200 v.Chr. ist das Ziel Roms eine dem Osten äquivalente Organisation. Dann erst kommt es zum Konflikt mit den Diadochenreichen. Es entsteht das Problem einer Expansion in der Dimension der Ökumene. Rom wurde in diese Bewegung zwar nicht wider Willen hineingezogen, aber auch nicht nach Plan. Im Verlauf dieses Prozesses dehnte sich Rom über das östliche Mittelmeer bis in die Bereiche der ökumenischen Reiche der Perser und Alexanders aus.

Die Reichsbildung wurde nun zur Sinnfrage. Wozu sollte man diese Gebiete erobern? Die Expansion, die mit dem Stigma der Sinnlosigkeit behaftet ist, ist das Problem des Polybios. Er schreibt Geschichte unter dem Gesichtspunkt, daß die Eroberungen Roms eine gewisse Fatalität haben, andererseits aber auch sinnlos sind, weil Eroberung überhaupt sinnlos ist. Man hat nichts davon, wenn man sehr große Gebiete beherrscht; man kann genauso gut zu Hause bleiben. Es entstehen neue Geschichtskategorien, die ein drittes Äquivalent ergeben: die pragmatische Geschichte. Nach Polybios ist es Aufgabe des Historikers, einen Prozeß von Ereignissen (*praxeis*) zu beschrei-

ben. Bei einer solchen Beschreibung ist zu unterscheiden zwischen der Ursache des Prozesses (*aitia*), dem Vorwand (*prophasis*) und dem tatsächlichen Anfang (*archê*). Wer Geschichte schreibt, schreibt pragmatische Geschichte – das ist der neue Ausdruck. Wer sich für Geschichte im pragmatischen Sinn interessiert, darf sich nicht mit einer Beschreibung der Ereignisse begnügen, sondern muß hinter das Schauspiel zurückgehen, hinter die Vorwände, um die Ursachen klarzulegen. Am Beispiel des makedonischen Reiches unterscheidet Polybios bei Gelegenheit der *Anabasis* den Rückzug der Griechen unter Xenophon und die gegen die Perser gerichtete Unternehmung des Agesilaos. Es stellte sich die Schwäche Persiens heraus. Das ist die *aitia*. Der Begriff der Rache an den Persern und die Befreiung der Jonier ist nur eine *prophasis*. Der Übergang Alexanders nach Asien ist die *archê*. Die Vorwände wären nie erfunden worden ohne die Entdeckung der Schwäche des persischen Reichs. Das ist die *aitia*. Die Untersuchung der ersten Ursache kann aber nicht ein autonomes Prinzip der Forschung sein, weil die Kette von Ursache und Wirkung immer weiter läuft. Alle Ereignisse haben Ursachen. So entsteht überhaupt keine Geschichte. Man würde immer nur Ursachen von Ursachen finden, und niemals einen Gegenstand der Geschichte haben, wenn man nur Ursachen sucht. Die Ursache kann man nur aufsuchen, wenn der Gegenstand der Geschichte schon gegeben ist. Die Suche nach der Ursache muß kontrolliert werden durch ein *spectaculum* (*theôrêma*), eine auffallende Gestalt in der Geschichte. Von diesem *theôrêma* will Polybios ein angemessenes Bild gewinnen; dieses Bild ist die *theôria*. Heute wird Geschichte einfach nach traditionell gegebenen Gegenständen geschrieben, ohne Rücksicht auf die Frage, was das *theôrêma* ist, was da eigentlich geschieht.

Während die Ursache (*aitia*) dem Anfang (*archê*) des Schauspiels zeitlich vorausgeht, geht der Anfang der Ursache in der Logik der Analyse voraus. Das *spectaculum* muß aus den Ereignissen selbst ersichtlich sein, eine Angelegenheit von allgemeiner Übereinkunft und allgemeinem Wissen. Polybios wählte das „außerordentliche und großartige Schauspiel“ der römischen Expansion als Gegenstand seiner Studie. Er begrenzte dieses *theôrêma* auf das halbe Jahrhundert vom Anfang des 2. Punischen Krieges 218 bis 168 v.Chr., der Schlacht von Pydna. Dann aber korrigierte er seine Ansicht und läßt

das *spectaculum* von 264 v.Chr., dem Beginn des 1. Punischen Krieges, bis zur Zerstörung von Karthago 146 laufen. Die *archê* ist das erste Übersetzen der Römer. Der entscheidende Punkt für Polybios ist das außerordentliche Ereignis. Das Außerordentliche ist die ungewöhnliche Machtkonzentration, die vor seinen Augen Gestalt annimmt. Das Außergewöhnliche ist, daß die Römer in kurzer Zeit fast die gesamte Welt ihrer Herrschaft unterworfen haben. Ungewöhnlich ist die Machtgestalt bezogen auf die Ökumene. Bis dahin wurden nach Polybios die Ereignisse der Ökumene in getrennten Abteilungen geführt, ohne Einheit des Zweckes, des Erfolgs und des Raums. Jetzt haben die Ereignisse einen organischen Charakter angenommen (*somatoeides*), insofern Italien und Libyen, die bisherigen Zentren des westlichen Mittelmeeres, mit den Zentren von Hellas und Asien verbunden sind und alles auf ein *telos* zustrebt: die Herrschaft der Römer, die *hyperochê*, das *imperium*. Es sind ineinander verwoben die Vorstellung der interessanten Gestalt, die sich aufdrängt, der ökumenischer Ausdehnung, der Machtexpansion, und des *telos* – der Vereinigung der ganzen Menschheit unter der *hyperochê*.

Der nächste Punkt ist die Untersuchung der Natur eines solchen Reiches, die nach Polybios nicht leicht zu fassen ist. Denn es gibt keine konkrete Gesellschaft als Subjekt der imperialen Ordnung. Nicht die einzelne Gesellschaft, sondern der gesamte geographische und zivilisatorische Horizont des Mittelmeeres wird das *theatrum* der pragmatischen Geschichte. Bei diesem neuen Phänomen kann man nicht länger von Gesellschaften und ihrer Organisation sprechen, wenn die Ereignisse gerade die Zerstörung dieser Gesellschaften bedeuten. Was an ihre Stelle tritt, ist die *oikoumenê*. Das bedeutet ursprünglich nicht mehr als die bewohnte Welt im Sinn der Kulturgeographie. Jetzt wird *oikoumenê* zum Terminus für die Völker, die in den Prozeß der Expansion hineingezogen werden. Darüber lagern sich später andere Bedeutungen: die Menschheit unter römischer Jurisdiktion und schließlich die der zukünftigen messianischen Welt, die erst kommen wird (Hebr. 2,5). Die politische Problematik der Reiche verbindet sich mit der apokalyptischen Problematik. Nach Polybios ist die Welt im Begriff, erobert zu werden, aber diese Eroberung ist sinnlos. Im christlichen Bereich bekommt die *oikoumenê* einen Sinn als Gegenstand der Mission und der Parusie. Die politi-



sche *oikumenê* ist nach dem Verständnis des Polybios nicht ein Subjekt, sondern ein Objekt der Organisation. Sie organisiert sich nicht zur Handlungsfähigkeit wie Ägypten, das auserwählte Volk oder die hellenische Polis, sondern alle diese früheren Einheiten werden Objekt der unterwerfenden Expansion. Jetzt tritt in positiver Weise, nicht nur als Ressentiment der Unterworfenen, das Problem des Eroberungszieles in den Blick: die Vorstellung einer gleichzeitigen Menschheit soweit die Erde reicht, auch nicht die Vorstellung einer Menschheit, die im christlichen Sinn alle Menschen vom Anfang bis zum Ende umfaßt, sondern die Vorstellung einer gleichzeitigen Menschheit als Gegenstand politischer Eroberung. Die alten kosmologischen Reiche wachsen aus den ethnischen und kulturellen Bedingungen einer bestimmten Region heraus. Das neue Reich dagegen wird nicht als Selbstorganisation eines kulturellen Bereichs verstanden, sondern als der Wunsch, alle zeitgenössischen Menschen unter eine Herrschaft zu bringen. Die Idee der Herrschaft macht sich selbstständig, sie löst sich aus dem Ordnungszusammenhang der kosmologischen Einstellung heraus.

Das also ist eine neue Konzeption von Geschichte, ein weiteres Äquivalent: die pragmatische Geschichte im Sinn eines ökumenischen Herrschaftsunternehmens. Und diese Konzeption ist bis heute eine Konstante in der Weltgeschichte geblieben. Die Vorstellung ökumenischer Herrschaft ist auch Bestandteil unserer zeitgenössischen Szene, insofern die apokalyptischen und metastatischen Bewegungen den Anspruch erheben, die globale Menschheit einem Imperium zu unterwerfen. Ziel ist die ökumenisch-imperiale Eroberung der gleichzeitig Lebenden.

[6.7.1965] Polybios stellt sich das methodische Problem: Wovon schreibe ich Geschichte und warum? Er entwickelte das theoretische Vokabular, das in vielen Fällen verbindlich geblieben ist, in anderen Fällen leider nicht – zum Schaden der Geschichtsschreibung. Man muß wissen, wovon man Geschichte schreibt: das *theôrêma*; die Geschichte selbst ist dann die *theôria*. Dann die weiteren Begriffe: Anfang, Ursache, Vorwand eines solchen Unternehmens. Warum die Geschichte der römischen Expansion als Gegenstand des Geschichtswerks? Zur Beantwortung dieser Frage führt er das Problem

der Ökumene ein. Die Ökumene hatte begonnen, ein Problem zu werden, als die kosmologischen Reiche anfangen, Reiche zu erobern, die über die Grenzen ihres Zivilisationsbereichs hinausgingen. Das Perserreich umfaßte drei solcher Reiche; das Erbe der Perser tritt Alexander an, und dieses Ziel der ökumenischen Eroberung wird dann von den Römern übernommen, was dann von Polybios theoretisiert wird.

Was bedeutet *oikoumenê*? Bevor der Ausdruck theoretisiert wurde, bedeutete er, daß die gesamte Kultur der Menschheit umfaßt wird. Wenn man nun von einer pragmatischen *oikumenê* spricht, bedeutet das, daß alle bekannten Einheiten in den Geschichtsprozeß hinein genommen werden. Im juristischen Sinn ist *oikumenê* der territoriale Jurisdiktionsbereich dieses Imperiums. Geschichtsschreibung ist die Geschichte einer pragmatisch gewordenen Menschheit – die Geschichte eines Prozesses, der die gesamte Menschheit in seinen Sog aufgenommen hat. Das nennt Polybios pragmatische Geschichte. Polybios entwickelt dann den Begriff der *pragmateia* als des Studiums eines solchen Prozesses, und zwar der gesamten Ökonomie der Ereignisse (*tên katholou .... oikonomian*). Um dies zu beschreiben, muß eine neue literarische Gattung geschaffen werden: *hê katholikê kai koinê historia*, die allgemeine und gemeinsame Geschichte. Das Gemeinsame bezieht sich auf die Menschheit, die als ökumenisch verstanden wird. Als neue Sinnkategorie des historischen Geschehens tritt der Machtprozeß auf, der die gesamte gleichzeitig lebende Menschheit umfaßt.

Das aber ist ein theoretisches Problem. Denn die universale Menschheit umfaßt auch die Vergangenheit und die Zukunft. Die universale Menschheit wird konstituiert durch die Idee des Menschen. Diese ist nicht organisiert. Wenn die Organisation der Menschheit im ökumenischen Sinn durch Macht versucht wird, kommt diese ökumenische Organisation der Menschheit in Konflikt mit der universalen Menschheit. Es kreuzt sich also eine Idee der Menschheit, die auf das Problem der universalen Menschheit zurückgeht, mit der Machtidee und einer Machtorganisation, die die gesamte gleichzeitig lebende Menschheit umfaßt. Diese Kreuzung führt zur Idee des Imperiums. Dieses neue Symbol ist eine Konstante im Prozeß der Geschichte und des Geschichtsverstehens, die immer wieder auftritt,

wenn die universale Idee der Menschheit mit der Organisation der gleichzeitig lebenden Menschen verbunden wird. Die modernen Ideologien operieren mit diesem denaturierten Problem der Menschheit: Die Menschheit ist durch Machtorganisation global zusammenzufassen.

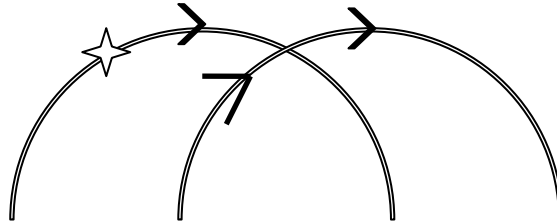
Neben dem Sprachgebrauch der *pragmateia* hat Polybios noch andere Begriffe entwickelt – z.B. den Begriff der *pragmatikê historia*. Dieser Ausdruck hat später eine andere Bedeutung angenommen, nämlich die Geschichte des Machtprozesses, auch wenn es nicht die gesamte Menschheit betrifft. Für Polybios ist *pragmatikê historia* der imperiale Prozeß, der die gesamte Menschheit umfaßt. Ein methodisches Problem bei Polybios ist seine Konzentration auf die römische Phase der pragmatischen Geschichte. Sie müßte an sich die Periode seit den persischen Eroberungen bis zum Auseinanderfallen des römischen Imperiums umfassen, als die Ökumene beginnt, sich in die drei Nachfolgezivilisationen aufzulösen: die byzantinische, die islamische und die westliche Zivilisation. Diese Periode ist das ökumenische Zeitalter. Polybios wählt die Periode der römischen Expansion aus, weil sich hier das *telos*, die pragmatische Vereinigung der Menschheit im römischen Imperium zu vollenden scheint. Die persische und makedonische Phase wird zwar nicht theoretisch, aber praktisch ausgeschlossen. In diese allgemeine Theorie ist eine Analyse der Prozesse eingebaut, die diese Expansion hervorgerufen haben. Die Menschheit ist Objekt der Ausdehnung, nicht Subjekt der Organisation. Es ist daher charakteristisch, daß die Fragen der Ordnung der Gesellschaft verschwinden. Es gibt ja keine Gesellschaft, die ihre Ordnung aufbaut, sondern nur die Menschheit als Objekt der Eroberung. Das Machtproblem tritt an die Stelle der Ordnungsproblematik. Es verschwindet ein ganzer Bereich des Philosophierens, nämlich das Philosophieren Platons und Aristoteles' betreffend die Ordnung der Gemeinschaft. An die Stelle der klassischen Philosophie tritt die Klassik des Geschichtsschreibers. Zu unterscheiden ist also zwischen philosophischer und historischer Klassik. In der Neuzeit wirkt dies fort, insofern das neuzeitliche politische Denken im 16. Jahrhundert bei Machiavelli mit dem Rückgriff auf die historische Klassik beginnt. Damit wird das Machtproblem in das politische Denken eingeführt, ohne Berücksichtigung des Ordnungsproblems. Das hat für das Geschichtsdenken der Neuzeit weit-

gehende Folgen. Man kann nicht allgemein sagen, Machiavelli habe auf die Klassiker zurückgegriffen – Livius gehört zur historischen Klassik. Machiavelli hat nicht auf Aristoteles zurückgegriffen. Er behandelt den historischen Prozeß einer Gesellschaft.

In die Geschichtsschreibung des Polybios werden eine Reihe von Analysen aufgenommen, die verständlich machen sollen, wie es kommt, daß die Römer das Imperium realisieren. Dabei greift Polybios auf ältere Theorien zurück. Das ist 1. eine Theorie der Abfolge von Staatsformen, wie sie sich bei Platon und Aristoteles findet; und 2. die stoische Idee der *anakyklôsis politeiôn*, in der die zyklische Vorstellung sich bemerkbar macht: Wenn die Abfolge zu Ende ist, fängt es wieder von vorne an; und schließlich 3. die Vorstellung der gemischten Verfassung: eine Verfassung ist besonders stabil, wenn die drei Elemente, die in der Abfolge der Staatsformen auftauchen, miteinander kombiniert werden. Diese Vorstellung einer gemischten Verfassung geht auf den *Tripolitikos* des Dikaiarch von Messene zurück (ca. 320-310 v.Chr.): Jede gesellschaftliche Organisation, der das monarchische oder das aristokratische oder das demokratische Element fehlt, ist zum Verfall verurteilt. Wenn man aber die drei Prinzipien miteinander mischt, wird eine stabile Form erzeugt, die länger ausharrt als die drei reinen Formen selbst. (Das spielt noch eine bedeutende Rolle in der Konzeption der amerikanischen Verfassung.) Die aufgeführten Elemente stehen bei Polybios nicht mehr in dem theoretischen Kontext, in dem sie entwickelt wurden. Sie sind Klischees geworden, mit denen man operieren kann. Für solche Klischees, die ursprünglich theoretisch fundiert sind, jetzt aber dogmatisch verwendet werden, verwende ich den Ausdruck *topos*. Es geht nicht darum, wo diese Erscheinungen ihren Ursprung haben, sondern die Begriffe werden jetzt zum besseren Verständnis der pragmatischen Geschichte verwendet. Es wird nicht mehr philosophiert, man beruft sich ein gemeinsames Verständnis der Ereignisse, die *koinê epinoia*. Das ist eine Variante des *common sense*-Problems. Es gibt eine allgemeine Vorstellung, wie die Dinge verlaufen. In dieses allgemeine Verständnis führt man nun Begriffe ein, um die Ereignisse besser erklären zu können. Das sind die *topoi*. Aber die Beweisführung, warum gerade die Römer in dieser Expansion erfolgreich waren, fehlt. Polybios setzt dazu an, aber im vorhandenen Text wird es nicht ausgeführt, vermutlich auch nicht in den Lücken

des überlieferten Textes. Auch die gemischte Verfassung als Erklärung für den Erfolg der römischen Expansion ist nicht schlüssig. Polybios führt selber die Spartaner an, die eine ähnliche Verfassung hatten, aber in der Expansion nicht erfolgreich waren. Dies ist also ein unschlüssiges Argument: Es geht nicht mit der gemischten Verfassung.

Nicht viel mehr Glück hat Polybios mit der *anakyklôsis*. Er führt Kategorien ein, die sich bis heute erhalten haben: Jedes Volk hat einen Aufstieg, einen Höhepunkt und eine Verfallsperiode. Auf seinem Höhepunkt, seiner *akmê*, ist ein Volk qualifiziert, eine solche Expansion durchzuführen. Das Argument der Abfolge der Verfassungsformen wird in dem Sinn verwendet, daß ein Volk dann zur Expansion befähigt ist, wenn es auf seiner *akmê* steht oder sich ihr nähert. Polybios führt das im Vergleich zwischen Rom und Karthago durch. Rom ist im Vorteil gegenüber Karthago, das seine *akmê* bereits überschritten hat. Aber er verfolgt dieses an sich sehr brauchbare Argument nicht weiter, vermutlich weil es für die Römer, für die Klasse, in der Polybios verkehrte, nicht gerade schmeichelhaft war, nur auf Grund der beginnenden Schwäche des Gegners gesiegt zu haben. Graphisch könnte man diese Überschneidung der Zyklen von Karthago und Rom so darstellen:



Ein anderes Argument für den Erfolg der Römer ist das Bewahren der alten *pietas*, die die Gemeinschaft religiös zusammenhält (*deisidaimonia*). Bei anderen Völkern war diese Kraft schon geschwunden. Hat ein Volk im Zivilisationsprozeß diese Phase schon überschritten, in der Phänomene wie Sophistik und Philosophie aufgetreten sind, dann ist die altertümliche Gesellschaft gegenüber der fortgeschrittenen im Vorteil, weil sie noch mehr gesellschaftliche Kohäsionskraft hat.

Das politische Problem ist – ähnlich wie in der Apokalypse – die Ausbreitung des Machtprozesses. Welchen Sinn hat das Unternehmen der ökumenischen Expansion? Bei Gelegenheit der Eroberung von Karthago bemerkt Polybios, wie Scipio weint. Scipio schaut auf das brennende Karthago. Polybios fragt ihn: „Was ist los?“ Die Antwort: „Ich habe das Gefühl, daß *Fortuna* das gleiche Schicksal auch für Rom vorbereitet.“ Also weder Scipio noch Polybios sind unwissend. Sie wissen, daß auch der Erfolg auf der Machtebene ein Ende hat. Welchen Sinn hat es dann, auf der Machtebene Erfolg zu haben, wenn das, was erreicht ist, doch wieder vergeht? Unter dem Aspekt des Erfolgs haben wir hier also das gleiche Ergebnis wie in der Apokalypse: Das Ergebnis auf der Seite der erfolgreichen Eroberer ist nicht anders als auf der Seite der Opfer der imperialen Expansion. Das Problem ist heute das gleiche. Erfolge auf der Machtebene sind sinnlos, weil die Macht wieder vergeht. Nur fehlt heute die intellektuelle Kultur, um ähnlich sensibel für die Sinnfrage zu sein.

Der Begriff der Ordnung der Ökumene geht dann auf das römische Kaiserreich über. Für Nero wird dann der Begriff des *agathos daimôn tês oikoumenês* verwendet. Das ist der symbolische Ausdruck in der imperialen Theologie. Was ist die christliche Antwort auf das Problem der Ökumene? Die Antwort der Apokalypse kennen wir. Und diese Antwort hat auch noch einen Platz im christlichen Bereich. Was also ist die christliche Antwort? Mt. 24,14: Das Evangelium vom Reich soll allen Völkern gepredigt werden, und dann kommt das Ende. Die Parusie soll der sinnlosen Struktur der Geschichte ein Ende bereiten. Die Ökumene wird nicht abgelehnt, sondern ihre Etablierung als Reichsorganisation wird ein Präludium im Drama der Erlösung. Dadurch, daß das römische Reich den inneren Frieden gebracht hat, wird es den Missionaren des Christentums möglich, die Ökumene zu missionieren. Die ökumenische Eroberung ist ein Vorspiel zur geistigen Erfüllung durch die Mission. Dann bei Lukas 4,5 die Versuchungsszene: Satan bietet Jesus die Macht über die Königreiche der Ökumene an. Das wäre die imperiale Macht im pragmatischen Sinn. Wenn das als endgültig genommen wird, nicht als Vorbereitung, dann ist das satanisch. Das ist eine neue Interpretation: Das Angebot der ökumenischen Herrschaft gehört in den Bereich des Satans. Nur die Ablehnung des Versuchers ermöglicht die geistige Erfüllung.

Der Sinn wird eingeführt aus der Offenbarung. Das Königreich, das in der Tat das Ende ist, wird von Paulus in der Rede in Athen eingeführt: Gott wird die Ökumene durch einen Menschen richten, den er bestimmt hat (*Acta* 17.31) Der Tag des Endes kann durch menschliche Berechnung nicht bestimmt werden – aber er ist nahe (1 *Thess.* 5,1) Die Toten werden an diesem Tag, der die Sinnerfüllung bringt, zum Leben erweckt werden (4,15-17). Das sind durchaus apokalyptische Kategorien, die aber jetzt auf das Problem der Ökumene aufgesetzt werden. Um das Ereignis der Parusie herbeizuführen, muß das Evangelium Christi über die ganze Erde verbreitet werden. Paulus zieht nicht einfach von Ort zu Ort, sondern unternimmt systematisch Reisen, um die Ökumene zu durchdringen. Er geht in die Hauptstädte der Provinzen, um dort Stellen zu errichten, von denen aus die dort geworbenen Christen das Evangelium weiter verkünden können (*Römer* 15, 19-20). Nach Möglichkeit soll durch Doppelarbeit keine Zeit verloren werden. In der Generation der Lebenden soll das Missionswerk vollendet werden. Er tröstet die Römer, daß er sie nicht oft sehen kann. Geplant ist, bis an die Westgrenze, bis nach Spanien vorzudringen. Ob er wirklich soweit gekommen ist, bleibt kontrovers. Aber da der erste Clemensbrief („er kam bis an die Grenze des Westens“ 5,5-7) in Rom geschrieben ist, kann der ‘Westen’ nur Spanien bedeuten. An der Absicht jedenfalls besteht kein Zweifel. Es ist die Ökumene, die dann kommen wird (*Hebr.* 2.5).(s. auch *Acta* 24,5, wo von den Juden der ganzen Ökumene die Rede ist, und *Hebr.* 2.5, wo Paulus von der Ökumene spricht, die kommen wird.)

Mit dem Christentum ist das Problem der Ökumene aber nicht zu Ende. Ökumene im pragmatischen Sinn als der Kulturbereich, der in die Politik hereingezogen wird, reicht weit über das Römische Reich hinaus in den Osten, bis nach Indien, nach Arabien. Das Christentum aber ist nicht wesentlich über den Bereich des Römischen Reiches hinaus vorgedrungen. Geistige Prozesse als Reaktion auf die Situation spielten sich aber auch außerhalb des Römischen Reiches ab.

Im 3. Jahrhundert n.Chr. tritt im Neu-Persischen Reich unter dem Gründer der Sassaniden-Dynastie Ardashir im nördlichen Babylonien Mani auf. Der grundlegende Text für das Verständnis von Manis Position ist das *Sabuhragan*, das einzige von dem Propheten auf persisch verfaßte Werk, das er für Shapur, den Sohn und Nachfolger

Ardashirs schrieb: „Die Weisheit und die Taten sind der Menschheit immer von Zeit zu Zeit durch die Boten Gottes gebracht worden. So sind sie zu einer Zeit durch den Boten namens Buddha nach Indien gebracht worden, zu einer anderen Zeit nach Persien durch Zoroaster, zu einer anderen von Jesus in den Westen.“\* Wir haben also hier einen viel größeren Horizont als im Christentum.

Die einzelnen Themen werden dann in den *Kephalaia* weiter ausgeführt (nur auf koptisch erhalten): „Die Schriften und die Weisheit und die Apokalypsen und die Parabeln und die Psalmen aller früheren Kirchen haben sich an allen Plätzen versammelt und sind in meiner Kirche zusammengekommen und haben sich dort vereint mit der Weisheit, die durch mich enthüllt worden ist. .... Die alten Bücher sind in meiner Weisheit zu einer großen Weisheit vereint. Nie sind Bücher geschrieben ....worden, wie ich sie geschrieben habe.“ Der Mangel der früheren Religionen ist ihre regionale Beschränkung: „Wer seine Kirche im Westen gewählt hat, dessen Kirche hat den Osten nicht erreicht; wer seine Kirche im Osten gewählt hat, dessen Wahl hat den Westen nicht erreicht, so daß es manche gibt, deren Namen nicht einmal in anderen Städten bekannt sind. Meine Hoffnung geht nach dem Osten und nach dem Westen; man wird die Verkündigung in allen Sprachen hören, und man wird sie in allen Städten verkünden.“\* Das ist wie bei Paulus – nur ist der Horizont weiter. Alle früheren Kirchen waren auf einzelne Orte beschränkt. „Meine Kirche wird zu allen Städten ausgehen, und ihre Botschaft wird jedes Land erreichen.“ Die früheren Religionsstifter haben nicht selbst geschrieben; ihre Methoden der Kommunikation waren unzureichend. Buddha, Zarathustra und Jesus hatten miteinander gemein, daß sie nicht selbst geschrieben haben. Sie haben die Fixierung ihrer Lehre den Anhängern überlassen. Das hat, so Mani, zu Schwierigkeiten geführt, weil die Varianten der Tradition zu Quellen von Spaltungen wurden. Nach Mani haben seine Vorgänger absichtlich nicht geschrieben, weil „sie wußten, daß ihre Gerechtigkeit und ihre Kirche wieder aus der Welt verschwinden werden.“ Die früheren Religionen sind nicht durch Zufall begrenzt geblieben, sondern durch einen göttlichen Offenbarungsplan. Sie bleiben eine gewisse Zeit erhalten. Manis Botschaften, niedergelegt in den von Mani selbst geschriebenen Büchern, soll bis zum Ende der Welt und ohne regionale Beschränkung dauern.



Das ist eine fortgeschrittene Phase der innerweltlichen Mission. Das Problem der geistigen Ordnung wird als angemessene Organisation zum Zweck der weltweiten Durchdringung verstanden. Tatsächlich ist das ephemer auch gelungen; die Lehre breitet sich von Nordafrika bis China aus. Diese Vorstellungen sind immer noch eng verbunden mit christlichen Vorstellungen wie sie besonders im Johannesevangelium enthalten sind. In Kapitel 1 der *Kephalaia* („Über das Kommen der Apostel“) vergleicht er seine Stellung mit der des Paulus. Auch Paulus zog aus um zu predigen. Aber nach Paulus wurde die Menschheit wieder zurückgeführt zur Sünde. „Die Welt blieb zurück ohne Kirche, wie ein Baum, von dem die Früchte abpflückt sind.“ Aber jetzt kommt mein Apostolat. Es wurde der Geist der Wahrheit gesandt, der Paraklet, wie der Heiland gesagt hat: „Wenn ich gehe, werde ich euch den Parakleten schicken.“ Mani ist der Paraklet im Sinn des Johannesevangeliums. Das ständige Wiederkehren des ökumenischen Problems könnte den Eindruck erwecken, daß Mani nur ein Propagator der Macht, des irdischen Erfolgs war. Aber für Mani ist die ökumenische Menschheit ein Symbol für die universale Menschheit. Wenn die Mission die Grenzen der Menschheit erreicht hat, dann ist die Zeit reif für die apokalyptischen Ereignisse, für die Parusie – wie im Christentum. Der Manichäerpsalm 223 illustriert das eigentliche Ziel von Manis Werk: „Siehe, Deine heiligen Kirchen haben sich ausgebreitet bis zu den vier Ecken des Kosmos. Siehe, Deine Weinreben haben jeden Ort erfüllt..... Siehe, das heilige *bêma* ist an jedem Ort der Erde fest etabliert“. Ein zweiter Abschnitt deutet das eschatologische Mysterium an: „Der ganze Kosmos steht fest für eine Zeit, während sich ein großes Bauen außerhalb dieses Kosmos ereignet. Wenn der Erbauer fertig ist, wird der Kosmos sich auflösen und in Feuer vergehen“. An seine Stelle tritt das neue Kosmos-Gebäude, das als geistiges Gebäude – außerhalb dieser Welt – entstanden ist. Dieses Ereignis hat aber zur Voraussetzung, daß diese Welt von der Botschaft völlig durchdrungen ist. Über die pragmatische Ökumene wird die geistige Ökumene gebaut. Diese aber wird sich auflösen durch die apokalyptisch verstandene Endzeit\*.

Die Vorstellung von einer Ökumene, die auch geistig durchdrungen werden soll, hat in der Geschichte der Imperien zur Folge, daß ein Imperium, wenn es etabliert ist, immer den Versuch macht, sich zu

legitimieren, indem es sich selbst mit einer solchen Botschaft durchdringt. Im Gefolge der Durcharbeitung der geistigen Probleme in den Religionen assoziieren sich die Imperien mit diesen Religionen, die dadurch zu Reichsreligionen werden, so daß das Reich dann mit einem Sinn erfüllt wird, den es auf der pragmatischen Ebene nicht erreichen kann. Damit die Eroberung einen Sinn hat, muß sie auch eine geistige Ordnung haben. Die Eroberungen durch Mohammed sind von Anfang an von der Idee durchdrungen, daß sie auch eine neue Prophetie realisieren. Die imperiale Expansion wird mit der geistigen Expansion verbunden.

[13.7.1965] Woher kommt der Sinn der sinnlosen Eroberung? Die sinnlose Eroberung bekommt einen Sinn durch die Verbreitung der Wahrheit durch die Mission. Wenn die Ökumene von der Wahrheit durchdrungen ist, dann ist der ganze Geschichtsprozeß zu Ende. Es tritt – in der Metastase – das Reich Gottes ein. Empirisch sind diese Annahmen aber nicht realisiert worden. Man kann missionarisch die Ökumene durchdringen, und es tritt immer noch kein Gottesreich ein. Wenn es mit der einen Idee nicht geht, probiert man es mit einer anderen: das ist das Phänomen der experimentellen Reichstheologie. Es gibt eine ganze Reihe von Reichsreligionen bis schließlich das Christentum Erfolg hat: das Christentum wird zur Reichsreligion. Es assoziiert sich aber nicht nur das Reich mit der christlichen Gemeinschaft, sondern gleichzeitig wird auch der geistige Gehalt der Bewegung verändert. Die Umwandlung in eine Ziviltheologie des Imperiums ist eine Deformation. Die Erwartung geht nicht mehr in die Zukunft, sondern man richtet sich ein. Das ist eine allgemeine Erscheinung. Der Marxismus z.B. verändert sich in dem Augenblick, wo er zur Ideologie eines Landes wird. Der Marxismus betrachtet sich zunächst als freie Bewegung revolutionärer Art. Das ändert sich, wenn sektiererische Gruppen die Herrschaft erlangen. Dann kommt die Umwandlung des sogenannten wissenschaftlichen Marxismus in den wissenschaftlichen Kommunismus, der auf die Verwirklichung und Erhaltung des Sowjetreiches abzielt. Ähnlich operierte das Christentum im Rahmen des Römischen Reiches, so sehr, daß unter Justinian Beschlüsse von Konzilien (z.B. Nizäa) zum formellen Reichsrecht erklärt wurden.

Im Fall des Weströmischen wie des Oströmischen Reiches fand dieser Prozeß statt, bevor Mohammed auftrat. Ähnlich war auch das Sassanidenreich schon vor dem Auftreten Mohammeds konsolidiert und mit einer Reichstheologie ausgestattet. Im Fall Mohammeds dagegen ist die geistige Bewegung und die Vorstellung, daß diese geistige Bewegung die Form der Machtausbreitung anzunehmen hat, von Anfang an miteinander verbunden – im Gegensatz zu den anderen Reichen, die sich, um aus der Sinnleere herauszukommen, erst experimentell mit geistigen Bewegungen assoziiert haben. Im Islam läuft es chronologisch umgekehrt ab: Der Islam ist in erster Linie eine ökumenische Religion und erst in zweiter Linie ein Reich. Einige Stellen aus dem Koran sollen das Problem der ökumenischen Religion aus der Sicht Mohammeds erhellen\*:

Der Prophet bekommt von Gott den Auftrag zu sprechen (3,84). Es gibt eine Sukzession der Gottesboten: Abraham ....., Moses, Jesus. All das wird anerkannt. Dieser Sukzession der Boten entspricht eine Sukzession der Botschaften. Auch diese werden anerkannt. Früher hat Gott die Thora und das Evangelium als Führer für die Menschen gesandt. Jetzt hat er die Erleuchtung gesandt (3,3-4). Der Koran ist allen früheren Botschaften überlegen (10,37). Er ist eine Bestätigung für alles, was früher offenbart wurde. Daß diese letzte Botschaft allen anderen überlegen ist, und Mohammed als Bote den anderen Boten überlegen ist, bedeutet: Er ist das Siegel der Propheten (33,40). Er ist der Apostel für die Ökumene (7, 158). Die Botschaft geht an alle Menschen. Die Aufgabe Mohammeds hat ihren Ort im Schöpfungsplan. Gott hat die Welt geschaffen (10,3-4), er nimmt sie auch wieder zurück, er sorgt für Lohn und Strafe. Das Drama der Schöpfung ist ein Kampf zwischen Wahrheit und Falschheit (21,16-18), ein Kampf, in dem die Wahrheit durch die Boten siegen wird. Das Kämpferische wird stark betont. Der Kampf zwischen Wahrheit und Lüge wird von den Armeen Mohammeds auf dem Schlachtfeld geführt. Das Reich Gottes in der Geschichte ist schwer von einer Gemeinschaft von Kriegerern zu unterscheiden: Härte gegen die Ungläubigen, aber Barmherzigkeit untereinander (48,29). Die Ungläubigen müssen von ihrem Unglauben ablassen, oder die Spannung zwischen Glauben und Unglauben wird durch sehr energische Aktionen beseitigt werden. Das heißt: Kampf, bis der Kampf zu Ende ist und alle an Gott glauben (8,39-40). Der Kampf wird mit Hilfe Gottes

geführt. Er ist ein gewaltiger Helfer. Die Gegner müssen so behandelt werden, daß sie sich bald zerstreuen (8,57). Die Gläubigen dürfen keine Mühe und keinen Aufwand scheuen; Gott wird ihnen alles zurückzahlen (8,60). Möglicherweise ergibt die Expansion der Religion in die Ökumene sogar einen Profit, aber nicht um des Profits allein darf das Missionswerk unternommen werden. Gefangene zu machen und sie dann zu verkaufen, ist nur zulässig, wenn die Ernsthaftigkeit der Intention dadurch bewiesen ist, daß man viele Feinde getötet hat. Nur was übrig bleibt, darf verkauft werden (8,67). Der Profit wird weiter beschnitten durch 8,41: „Wenn ihr irgendwelche Beute macht, gehört der fünfte Teil davon Gott und dem Gesandten und den Verwandten, den Waisen und den Armen und dem, der unterwegs ist.“ Das ist wahrscheinlich keine sehr harte Auflage gewesen, denn in der vor-islamischen Zeit war es Sitte, daß der Häuptling 25% beansprucht. Der Koran bringt also hier eine Steuer-senkung. Später gab es in den arabischen Reichen viele ‘Ungläubige’, die dann allerdings eine besondere Kopfsteuer zahlen mußten. Man sah es auch nicht gern, wenn Christen sich zum Islam bekehrten, weil dadurch die Steuer verloren ging. So sieht es also aus, wenn Macht und Mission von Anfang an verbunden sind. Expansion des Reiches und Expansion des Sinns gehen hier zusammen.

Bisher haben wir das Problem des Zusammenstoßens von Reichen mit der Sinnproblematik linear verfolgt – von der Daniel-Apokalypse bis zu Polybios und zu Mohammed. Hier taucht nun das Problem der größeren Geschichtsfelder auf, das viel zu wenig beachtet wird. Wir operieren gewöhnlich mit Traditionsgeschichte in dem Sinn, daß sie das klassische Altertum, die Griechische und Römische Geschichte umfaßt. Man kann das auch, wie bei Eduard Meyer, bis zum Alten Orient ausdehnen. Im größeren Feld der Geschichte muß man aber sehen, daß das Problem der Ökumene nicht dort zum erstenmal auftritt, wo es explizit behandelt wird, wie bei Polybios. Tatsächlich beginnt es im Alten Orient: die Expansion der Perser mit der Bildung von multizivilisatorischen Reichen. Das wurde aufgenommen von Alexander; und im Gefolge des Alexanderzugs nach Indien finden sich Reichsbildungen in Indien selbst mit dem Beginn der Maurya-Dynastie unter Chandragupta (bei Arrian Sandrakottos). Das Mau-

rya-Reich braucht wie die anderen Reiche einen Sinn. Unter Ashoka findet sich dort das Experiment mit dem Buddhismus als Reichsreligion. Man nimmt manchmal an, das Maurya-Reich sei aus dem Alexander-Reich entstanden. Doch das ist etwas leichtfertig formuliert. Man darf nicht auf der pragmatischen Ebene stehen bleiben. Der Kulturbereich der Ökumene ist schon um Jahrhunderte älter. Die Formen, in denen sich hier Reichsbildung und Theologie abspielen, haben wenig mit Alexander zu tun, sondern sind im Perserreich entwickelt worden, und diese persischen Formen werden unmittelbar übernommen (persische Skulpturen und Inschriftentechnik), ohne daß sich ein spezifisch griechischer Einfluß bemerkbar macht. Das ergibt immer noch eine interne Kette von den Persern bis zu den Nachfolgereichen im Mittelmeerraum. Doch auch ohne Kontinuität mit dieser Kette finden sich ähnliche Probleme des ökumenischen Reiches in China (220 v.Chr.). Auch hier wieder das Problem, daß ein solches Reich eine Sinnggebung braucht. Hier wird nun der Konfuzianismus als Reichstheologie eingeführt. Wir haben keine Anhaltspunkte dafür, daß diese Prozesse irgendwie von den westlichen beeinflußt worden sind. Diese ganze große Feld macht nun das aus, was ich das 'ökumenische Zeitalter' nenne.

Das gesamte Feld kann ich hier nicht behandeln. Ich will lediglich auf die Probleme bei den Persern und bei Alexander eingehen. Denn hier kann man an Quellen verfolgen, wie eine solche Reichsbildung vor sich geht, wie sich das Geschichtsbild gestaltet. Diese Geschichtsproblematik wird gewöhnlich völlig übersehen. Der Prozeß spielt sich bei den Persern seit dem Auftreten Zoroasters (etwa 588 v.Chr.) ab. Die geistige Bewegung, die mit dem Namen Zarathustra verknüpft ist, wird sehr schnell in Reichstheologie umgeformt. Was hier vor sich ging, läßt sich durch den Mangel an Quellen nicht genau feststellen; es scheint eine persische Besonderheit vorzuliegen. Im Fall des Zoroastrianismus ist nicht die erhebliche Zeitdistanz zu beobachten, die z.B. zwischen der Konsolidierung des Römischen Reiches und der Übernahme des Christentums als Reichstheologie liegt, oder die große Distanz zwischen der Verbreitung des Buddhismus (um 500 v.Chr.) und der Adoption als Reichsreligion durch Ashoka (280 v.Chr.), und auch nicht die große Distanz zwi-

schen dem Auftreten des Konfuzius (um 500 v.Chr.) und der Adoption dieser Bewegung durch die Han-Dynastie (seit ca. 200 v.Chr.). In allen anderen Fällen, mit Ausnahme des Islam und des Zoroastrismus, gehen die geistigen Bewegungen, die mit dem Zustand der Gesellschaft unzufrieden sind, der imperialen Reichsbildung um mehrere Jahrhunderte voraus. Sie haben Zeit, sich zu konsolidieren und ihre Eigenart zu bewahren. Diese Zeitspanne ist zwischen dem Auftreten Zoroasters und Kambyses, wo der Einfluß schon sichtbar wird, sehr kurz. Schon in der Generation von Zoroaster scheint etwas vorgegangen zu sein, was in den anderen Religionen nicht eintrat: daß die geistige Qualität seiner Offenbarung des Gottes und des Lebenssinns einer Existenz unter Gott von den Stammesmitgliedern und den Priesterschaften einfach nicht aufgefaßt wurde. Wir finden deshalb gleichzeitig mit den Texten, die auf Zoroaster selbst zurückgehen und von dem Gott sprechen, unter dem der Mensch steht, den berühmten iranischen Dualismus: den guten und den bösen Gott. Der Gegensatz zwischen dem guten und dem bösen Gott geht nicht unmittelbar auf Zoroaster zurück, sondern gehört einer zweiten Schicht an, die sich noch zu Lebzeiten Zoroasters gebildet hat, ein Wiedereindringen des Polytheismus in die ethische Problematik des Zoroaster. Die ethische Problematik in der Gottesexistenz scheint in der Form des Kampfes zwischen den beiden Göttern mythisiert worden zu sein. Zoroaster entwickelte wahrscheinlich eine monotheistische Konzeption. Aufgenommen aber wurde die sekundäre Version des Dualismus, die sich besonders für den politischen Kampf eignet. Wahrscheinlich spielt sie auch im Islam eine nicht unbedeutende Rolle. Sie eignet sich in besonderer Weise, wenn man ein Reich organisieren will. Eine dualistische Formulierung ist dann sehr günstig. Man kann alle Gegner zu Vertretern des bösen Gottes machen und sie ins Reich der Unwahrheit verweisen und sie deshalb bekämpfen. Allgemein kann man sagen: eine dualistische Formulierung ist immer günstig, wenn eine geistige Bewegung sich militärisch betätigen will. Deshalb läuft diese Symbolik in solchen Fällen durch: z.B. in dem Problem der Klassenkämpfe: die Bourgeois müssen ausgerottet werden. Das Schema ist das gleiche wie im sekundären Zoroastrismus. Die zeitliche Nähe des Zoroaster zum Eindringen des sekundären Zoroastrismus als Reichstheologie führt im Vergleich zum Christentum oder dem Konfuzianismus zu einer rasche-

ren Deformation, ohne Rücksicht auf das, was Zoroaster selbst gesagt hat\*.

Nehmen wir nun die persische Phase des Ökumenismus. Hier kann man an Hand der Inschriften sehr genau verfolgen, wo das ökumenische Problem beginnt. Bei Gelegenheit der Eroberung von Babylon durch Kyros ist die Symbolik noch ganz im kosmologischen Stil des babylonischen Reichs formuliert. Als Kyros „die Hände des Marduk ergriff“ (eine Formel für die Thronbesteigung), kann er von sich sagen: „Ich (bin) Kyros, der König des Alls, der große König, der mächtige König, der König von Babylon, der König des Landes Sumer und Akkad, der König der vier Weltgegenden, Sohn des Kambyses, des großen Königs, Königs der Stadt Ansan, Enkel des Kyros, des großen Königs, Königs der Stadt Ansan, Urenkel des Teispes, des großen Königs, Königs von Ansan, der ewige Sproß des Königiums, dessen Dynastie Bel und Nabu lieben, dessen Königium sie zur Erfreung ihrer Herzen wünschen.“\*. Das ist streng kosmologisch. Mit der Reichsexpansion, die über Babylon hinausgeht, macht sich aber dann der Druck der pragmatischen Ereignisse bemerkbar. An der Behistun-Inschrift des Dareios kann man schon die Expansionsdynamik spüren. Er zählt die Länder auf, deren Repräsentanten vortreten, um den König als seine Diener zu begrüßen: Persis, Elam, Assur, Arabien, Ägypten .....Baktrien , .....Arachosien, Maka – insgesamt 23 Länder. Es gibt keine Symbolik der 4 Weltrichtungen mehr, sondern es werden einfach die 23 Länder aufgezählt, die erobert wurden. Dieselbe Tendenz zum Ökumenismus findet sich in der Naks-i Rostam-Inschrift (Nra). Diesmal ist die Zahl der Länder schon auf 29 gestiegen. Dareios bezeichnet sich selbst als „König der Länder aller Stämme, König dieser großen Erde auch fernhin“. Ähnlich Formeln (wie hin über die weitgespannte Erde), gefolgt von der Aufzählung der eroberten Länder, finden wir in der *Persepolis-daiva*-Inschrift des Xerxes. Die ökumenischen Absichten des Xerxes sind schließlich belegt durch eine Rede, die ihm von Herodot zugeschrieben wird: „Kein Land wird die Sonne bescheinen, das an das unsere grenzt; vielmehr werde ich sie alle zu einem einzigen Land vereinen, indem ich durch ganz Europa ziehe“.\*

Neben diesem rein pragmatischen Ökumenismus macht sich aber auch das geistige Problem bemerkbar: Eine universale Ordnung der Gerechtigkeit und der Wahrheit durch die Gnade und den Willen Ahuramazdas. In der Naks-i Rustam-Inschrift (NRb) wird die Ordnung gepriesen, die durch Ahuramazda aufrecht erhalten wird. Der König ist Repräsentant des Gottes für die ganze Ökumene: „Ein großer Gott ist Ahuramazda, der dies all-übertreffende Werk geschaffen hat, das sichtbar geworden ist, der den Frieden geschaffen hat für den Menschen, der mit göttlicher Weisheit und Gut-sein den König bekleidet hat.“ Dieser Präambel folgt die Selbstpreisung des Königs: „Spricht Dareios der König: durch Ahuramazdas Willen bin ich von solcher Art: was Recht ist, liebe ich, Unrecht hasse ich. Nicht ist mein Gefallen, daß der Niedere des Hohen wegen Unrecht leide; noch ist mein Gefallen, daß der Hohe des Niederen wegen Unrecht leide. Was Recht ist, das ist mein Gefallen. Den Anhänger des Trugs hasse ich.“\* Diese Formulierung ist Davids letzten Worten sehr ähnlich: Der König steht unter Gott, er haßt die Ungerechtigkeit und liebt die Gerechtigkeit. Das Herrscheramt wird definiert als gottgeliebte gerechte Ordnung. Bei Dareios ist dies nun aber auf die Ökumene übertragen. Seine Selbstpreisung schließt mit der Versicherung, daß die Leistungen des Königs den Tugenden zu verdanken sind, die Ahuramazda ihm verliehen hat. Das geht weit über den Kontext des kosmologischen Reiches hinaus. Der Gott hat den Charakter des Königs geformt, und der König ist zu einer Person im Abbild des persönlichen Gottes geworden, mit bestimmten Tugenden und Fähigkeiten. Die geistige und ethische Substanz ist sowohl in Gott zu finden als auch im Menschen, der hier als Herrscher auftritt. Die Person des Herrschers ist nicht Gott. (Alexander hat den Versuch gemacht, über die persische Herrscheridee hinauszugehen, indem er mit der Möglichkeit spielte, sich allen Menschen zum Gott zu erklären.)

Die Ordnungserfahrung des Xerxes ist am deutlichsten in der *Persepolis-daiva*-Inschrift ausgedrückt. Die Ställe der *daiva*\* hat Xerxes bis auf den Grund eingeebnet. Das sind die Tempel der falschen Gottheiten. An ihre Stelle wird der Kult des Ahuramazda eingesetzt. Die Lehre des Zarathustra befriedigt einerseits das Bedürfnis nach einer Reichstheologie, das durch die ökumenische Expansion entsteht; andererseits entwickelt sich mit der Formel 'Ahuramazda mit



*rtam* dem *brazmanischen*’ das Symbol einer universalen Ordnungsquelle. Ahuramazda ist nicht nur der Gott, der den König und das Reich formt, sondern jeden, der ihn verehrt, an seinem *rtam* teilhaben läßt.

Die Makedonier sind die Nachfolger des Perserreiches. Zeitgenössische Quellen sind in zureichender Form nicht vorhanden. Was Alexanders Pläne wirklich waren, wissen wir nicht. Es ist nicht einmal sicher, daß ein bestimmter Plan vorlag, als Alexander den Hellespont überschritt. Die Existenz eines Plans läßt sich jedoch daraus erschließen, daß sein Generalstab immer unruhiger wurde und gegen sein Vordringen Widerstand leistete. Der Generalstab, geschult unter Philipp, ist dagegen, daß sich das kleine Makedonien in die asiatischen Angelegenheiten einmischte. Es gebe nicht genug Makedonier, um Asien zu beherrschen. Das Ziel Philipps war wahrscheinlich auf die Eroberung der anatolischen Küste beschränkt, und dazu noch genügend Hinterland in Kleinasien. Das mußte groß genug sein, um jeden Versuch der Perser zu verhindern, ihre verlorene Position zurückzuerobern, wie auch den hellenischen Bevölkerungsüberschuß aufnehmen zu können, aber doch nicht größer, als es von den Makedoniern militärisch kontrolliert werden konnte.

Es ist durchaus möglich, daß Alexander das Programm, wie es sich später entfaltet hat, schon von Anfang an vor Augen hatte. Die ersten Anzeichen dafür, daß seine Absichten weiter gingen als die seines Generalstabs, werden nach der Schlacht von Issos sichtbar, als er auf ein Angebot des Dareios antworten mußte; der Brief Alexanders ist erhalten. Dareios hatte einen Vorschlag für einen Friedens- und Freundschaftsvertrag gemacht. Alexander lehnt ab und bezeichnet Dareios, wie das auch heute noch üblich ist, als Aggressor. Dem will er jetzt *mores* lehren: So wahr ich der König von Asien bin, muß Du zu mir kommen. Dareios darf weiter mit seiner Familie leben und wird nicht ungebührlich behandelt werden. Aber in Zukunft soll er sich merken: Wenn Du Dich an mich wendest, so tue das an den König von Asien. Wage nicht, mir auf gleichem Fuß gegenüberzutreten\*. Das ist der Augenblick der *translatio imperii*, der Augenblick, in dem das Reich auf Alexander übergeht. Dieser Brief ist das

erste Dokument, aus dem ganz klar wird, daß Alexander weitergehendere Gedanken hatte als sein Generalstab.

Allerdings konnte er die Rolle des Königs von Asien in der Nachfolge des Dareios nicht lange spielen. Wegen der unglaublichen Schnelligkeit seiner Eroberungen drohte das eroberte Gebiet ein völlig amorphes Gestüchel von Ländern und Völkern zu werden, ohne irgend eine Verwaltungsorganisation und ohne Symbolik dafür, was das eigentlich ist. Daher ist denn auch für die Phase unmittelbar nach der erfolgreichen Eroberung (334-331 v.Chr.) nicht genau festzustellen, was Alexander eigentlich wollte. Tarn faßt die Situation treffend zusammen, wenn er schreibt: „In Ägypten war Alexander ein Autokrat und ein Gott. Im Iran war er ein Autokrat, aber kein Gott. In den griechischen Städten war er ein Gott, aber kein Autokrat. In Makedonien war er weder Autokrat noch Gott, sondern ein quasi konstitutioneller König, gegenüber dem sein Volk gewisse freiheitliche Gewohnheitsrechte genoß“\*. Alexanders Herrschaftsgebiet als Ganzes wie seine eigene Position als Herrscher hatten keine Form. Es ist deshalb übertrieben, von einem Alexander-Reich zu sprechen. Es handelt sich lediglich um eine Alexander-Eroberung. Alexander hatte jedoch offenbar Absichten, eine solche Form zu schaffen. Wie diese aber aussehen sollte, ist schwer festzustellen.

Der erste Text, der berücksichtigt werden muß, ist der Überblick über Alexanders Ökumenismus bei Plutarch in seiner Schrift: *Über Schicksal und Tugend Alexanders*\*. Das Werk ist eine epideiktische Rede, in der rhetorische Topoi zum Lob von Alexanders Tugenden benutzt werden. Einer dieser Topoi ist die Erhöhung des Königs über den Philosophen aus dem Grund, daß der König durch die Tat verwirklicht, was der Philosoph nur erträumt und ausspricht. Dieser Topos deutet sich schon bei Polybios an und ist dann auch bei Cicero zu finden. Die Staatsdenker seien höchst dubiose Herren zweiten Ranges, die nur geredet haben, während die Reiche von den *imperatores* der Römer geschaffen wurden. An diesem Topos sieht man deutlich, wo das Problem liegt: Ordnungsrealität wird durch Macht erzeugt, das Problem der Ordnung liegt nicht außerhalb der Macht. Sogar die philosophische Untersuchung, was Ordnung ist, die Erfahrung und Exegese von Ordnung, ist in dieser Hinsicht uninteressant. Plutarch stellt nun, mit Bezug auf Zenon, den Gründer der stoischen

‘Sekte’, das Postulat auf, die Menschen sollten nicht unter den Gesetzen ihrer jeweiligen *poleis* oder Völker leben, sondern sie sollten eine einzige *politeia* bilden. Alle Menschen sollten *eine* Gemeinschaft sein und auch organisationsmäßig unter *einem* Gesetz leben. Das, wovon Zenon nur träumte – so Plutarch – das hat Alexander realisiert. Dieser folgte nicht dem Rat des Aristoteles, sich gegenüber den Hellenen als Hegemon und gegenüber den Barbaren als Herr zu verhalten. Vielmehr war er überzeugt, daß er „von den Göttern (*theothēn*) gesandt war, um der allgemeine Versöhner (*diallaktēs*) und Harmonisierer (*harmostēs*) des Alls zu sein“. Wenn er die Leute nicht durch Vernunft zusammenbringen konnte, dann tat er es durch die Macht der Waffen. Wieder haben wir das Ineinanderspiel von Machtproblem und geistigem Problem. Er forderte die Menschen auf, „die Ökumene als ihr Vaterland und seine Armee als ihre Zitadelle und ihren Schutz, alle guten Menschen als ihre Verwandten und alle schlechten Menschen als nicht von ihrem Geschlecht (*alloghylous*)“ zu betrachten. Als Hellenen sollten alle anerkannt werden, die sich durch Tugend (*aretē*) auszeichneten, alle Schlechten dagegen als Barbaren. An anderer Stelle spricht Plutarch von dem Plan Alexanders, für alle Menschen *homonoia* und Frieden und Gemeinschaft zu erreichen.

All das wird Alexander zugeschrieben als Realisierung dessen, was Zenon gedacht hatte. Nun hat der Alexanderzug 334 v.Chr. begonnen und erstreckt sich bis in die 20er Jahre, Zenon aber ist erst 10 Jahre nach Alexanders Tod (323 v.Chr.) nach Athen gekommen. Die ganze Geschichte ist also ein Anachronismus. Die wahrscheinlichste Interpretation des Sachverhalts ist folgende: Ideen dieser Art sind zwar auch bei Zenon zu finden. Tarn ist der Meinung, daß beim Übergang von der klassischen Philosophie zur Schulphilosophie der Stoiker keine Kontinuität zu beobachten ist. Vielmehr stammt das, was hier in der Stoa neu auftritt – die Einheit der Menschheit in der Einheit des Kosmos – in der Tat von Alexander. Das ist Alexanders eigentliche geistige Schöpfung: die Vorstellung von einer ökumenischen Menschheit und ihrer ‘Gleichgeistigkeit’, ihrer *homonoia*. Nach Alexander wurden die Probleme dann in der Stoa weiter behandelt. Alexander hat offenbar die geistige Qualität gehabt, das Problem der Ökumene zu erfassen und ihm Ausdruck zu geben.

Wenn man untersuchen will, wie Alexander das gemacht hat, muß man auf gewisse Episoden zurückgehen, die vor allem von Arrian\* berichtet werden. Alexander scheint sich als Gelegenheit für programmatische Verkündigungen jeweils ein Bankett ausgesucht zu haben, ein zeremonielles Gelage. Arrian VII, 11, 8-9 schildert das Gastmahl von Opis nach der Meuterei der Armee. Es kam zu einem großen Versöhnungsfest zwischen dem König und seinen Mazedoniern. Das Ritual erreicht seinen Höhepunkt, als Alexander sich erhebt und sein berühmtes Gebet spricht. Der überlieferte Text des Gebetes ist wahrscheinlich nicht vollständig und hat grammatisch einige Doppeldeutigkeiten. Alexander soll gebetet haben um „all die anderen guten Dinge und für die *homonoia* und die Partnerschaft in der Herrschaft zwischen den Mazedoniern und den Persern.“ Alexander hat sich wahrscheinlich vorgestellt, die territoriale Eroberung auf eine Herrschergruppe, die aus den Mazedoniern und den Persern besteht, aufzuteilen. Dies sollte die neue herrschende Gruppe des Reiches sein, das er erobert hatte. Ihm war klar, daß die Mazedonier zahlenmäßig viel zu gering waren, um dieses Reich zu beherrschen. Er wollte jedoch weitergehen, als nur eine gemeinsame Herrscherklasse herzustellen. Das ging nicht, wenn die Leute Mazedonier und Perser blieben. Bei Gelegenheit eines weiteren Banketts sorgte er dafür, daß auch so etwas wie eine Blutmischung und eine Mischung der Sitten und Gebräuchen stattfand. Beim großem Hochzeitsmahl von Susa mußten auf königlichen Befehl 80 seiner unmittelbaren Kampfgefährten Töchter des persischen und medischen Adels heiraten, und 10000 Mazedonier mußten asiatische Frauen nehmen. Alexander selbst heiratete Barsine, die älteste Tochter des Dareios. Diese Massenhochzeit wurde nach persischem Gebrauch gefeiert.

Ein weiteres Element dessen, was Alexander vorschwebte, ist in der Episode der Proskynese zu fassen. Aus den verschiedenen Versionen der Überlieferung (bei Plutarch und Arrian) läßt sich folgendes mit Wahrscheinlichkeit rekonstruieren: Die Proskynese, das Sich-Niederwerfen vor dem König, war ein Teil des persischen Hofzeremoniells. Dieses bedeutete nicht, daß der König als Gott verehrt wurde. Alexander scheint nun bewußt eine Kombination des Rituals der *proskynêsis* mit der achämenidischen Symbolik der göttlich-königlichen Flamme geplant zu haben: Die Perser hatten als Symbol der königlichen Stellung einen Altar, auf dem eine ewige, göttliche

Flamme brannte. Der Großkönig unterschied sich von den gewöhnlichen Menschen durch den kultischen Besitz dieses königlichen Feuers, das die göttliche, den Kosmos durchdringende Kraft symbolisierte. Nicht der König, sondern das Feuer war göttlich. Das sorgfältig geplante Ritual bei Alexanders Bankett sollte anscheinend die folgenden Schritte haben: Der König trank aus dem Pokal, der *phialê*, und gab diesen dann weiter. Der Empfänger erhob sich und trat vor den Altar, die *hestia*; er trank und warf sich vor der *hestia* nieder. Dann näherte er sich dem König, um den Kuß zu empfangen, und nahm dann seinen Platz wieder ein. Dieser geplante Ablauf ergab eine Kombination des Zeremoniells der Proskynese vor dem König mit dem Zeremoniell vor der Flamme auf dem Altar. Von den Mazedoniern und Griechen mußte dieser Versuch Alexanders, das persische Hofzeremoniell in dieser Form einzuführen, als Anspruch auf den Status eines Gottes verstanden werden, und das ist, wie die von Plutarch und Arrian berichteten Auseinandersetzungen mit Kallisthenes und Kassandros zeigen, schlecht angekommen. Daß Alexander in griechischen Städten als Gott anerkannt werden wollte, war eine rein verwaltungstechnische Maßnahme, die nichts mit Vorstellungen von seiner eigenen Göttlichkeit zu tun hatte. Als Hegemon des Bundes war er durch die Satzung gebunden, sich nicht in die inneren Angelegenheiten der Städte einzumischen; eine solche Einmischung war jedoch zum Zweck der Umsiedlung von Flüchtlingen notwendig geworden. Als Hegemon fehlte ihm für solche Maßnahmen die Zuständigkeit; als Gott aber konnte er tun, was er als makedonischer König nicht konnte.

Als Alexander nach Ägypten kam, muß es ihn sehr beunruhigt haben, daß die Priester ihn als Gott begrüßten, als neuen Pharao. Er ging zum Orakel des Ammon in der Oase Siwa, um zu erfahren, was es für eine Bewandnis mit seiner Gottesqualität habe. Von den Priestern wurde er informiert, daß alle Menschen unter der Herrschaft Gottes stehen, aber ein Herrscher in besonderer Weise, die ihn zum Sohn Gottes macht. Zum Verständnis von Alexanders Bewußtsein seiner ökumenischen Rolle wird man zuletzt auf eine Eigentümlichkeit zurückverwiesen, die in der Überlieferung als der *pothos* Alexanders, seine Sehnsucht oder sein Verlangen bezeichnet wird. Es war die starke Sehnsucht, nach dem Unbekannten und Unerhörten zu greifen. Er hatte irgendwie die geistigen Ressourcen, um sich als

Gott zu erfahren, der die Weltherrschaft ersehnt. In diesem Sinne sind wahrscheinlich auf die Bankettszenen zu verstehen.

[20.7.1965] Dieser Teil der Vorlesung soll mit dem Phänomen der 'Historiomachie'\* abgeschlossen werden, das eng mit dem Problem der Imperien verbunden ist. Dadurch, daß die alten Kulturen mit ihren historiogenetischen Spekulationen in ökumenischen Reichen aufgingen, entstand das Problem, wie diese einzelnen Spekulationen konkurrierend sich zu einander verhalten. Der Beginn dieser Rivalität ist bei Manetho und bei Berossos zu erkennen. Der ägyptische und der babylonische Priester setzten die historiogenetische Konstruktion bis zu ihrer jeweiligen griechischen Diadochen-Gesellschaft fort. Ein besonderer Punkt in diesem Wettstreit scheint die Autochthonie und das höhere Alter der eigenen Gesellschaft gewesen zu sein. Diodor schreibt in der Mitte des 1. Jahrhunderts eine *Koinê Historía\**, eine Universalgeschichte der Menschheit, und reflektiert dabei über die Ansprüche der verschiedenen Gesellschaften, jeweils die älteste zu sein. Er verzichtet darauf, diese Ansprüche im einzelnen zu prüfen und stellt sie einfach referierend nebeneinander.

Gegenüber den orientalischen Reichen waren die griechischen Städte im Nachteil. Es gab keine Archive, aus denen sie schöpfen konnten. Griechische Geschichte ist immer 'Zeitgeschichte'. Das Material ist das, was sich zur Zeit des Historikers abspielt und was er von seinen Vorfahren erfahren kann. Auf diese Weise kommt man nur etwa 50 Jahre zurück. Die orientalischen Traditionen dagegen gingen Tausende von Jahren zurück, die Spekulationen in die 100000. Im griechischen Bereich gab es zwar Versuche, die Geschichte aus Sagenstoffen zurück bis zur Zerstörung Trojas zu rekonstruieren. Dieser Prozeß der Rekonstruktion beginnt im 6. Jahrhundert v.Chr. mit den Logographen und endet im wesentlichen mit Eratosthenes (ca. 284-200 v.Chr.). Die Ergebnisse von Eratosthenes wurden von Appolodor in seiner *Chronik* in Versform gebracht. Die Griechen hatten auf diese Weise so etwas wie eine respektable Geschichte erworben, die sich von Troja bis ins Jahr 144 v. Chr, erstreckte. Diese Chronik steht nun aber in Rivalität mit den viel weiter reichenden altorientalischen Konstruktionen. Die Römer gerieten später

in die gleiche nachteilige Lage, als sie in den Bereich dieser alten Kulturen ausgriffen. Im Vorwort zu seiner *Rômaikê Archaïologia* unterrichtet uns Dionysios von Halikarnass (tätig 30 - 7 v.Chr. ) über die griechische öffentliche Meinung zu dem Problem einer Geschichtsschreibung, die sich um das jeweils höchste Alter bemüht. Er stellt fest, daß die Frühgeschichte Roms den Griechen unbekannt sei. Gegenüber der herrschenden Ansicht, daß die Erfolge Roms nur auf die Fortuna, nicht auf ihre eigenen Verdienste zurückgehen, sucht Dionysios nachzuweisen, daß die Römer eigentlich Griechen sind. Schon vor dem Trojanischen Krieg seien griechische Stämme, die Oinotrier und die Pelasger, nach Italien eingewandert. Es sei daran erinnert, daß ungefähr zur gleichen Zeit Vergil die Römische Geschichte mit dem Trojanischen Krieg in Verbindung brachte.

Nach dem Fall Jerusalems (70 n. Chr.) beteiligt sich auch Flavius Josephus an der Historiomachie. Als Gegenstück zu Dionysios von Halikarnass schreibt er 100 Jahre später eine *Ioudaikê Archaiologia*. Schon die Titel zeigen, daß die Bücher miteinander rivalisieren. Die Erinnerungen der Griechen und Römer übertrumpft er durch die Rückführung der jüdischen Geschichte bis zur Erschaffung der Welt. Den anstößigen Götter- und Heldengeschichten der Griechen kann er das würdige Gotteswissen des Gesetzgebers Moses gegenüberstellen. Und mit der Datierung des Moses auf zweitausend Jahre vor seiner eigenen Zeit, reicht die Gestalt des Moses viel weiter zurück, als die griechischen Dichter je die Entstehung ihrer Götter zu datieren wagten. In *Contra Apionem*, einem wichtigen methodologischen Werk, unternimmt er den Angriff auf die Geschichtsschreibung der Griechen. Der ungenauen, unzuverlässigen hellenischen Geschichtsschreibung stellt er die Überlegenheit der orientalischen Geschichte gegenüber, die sich auf Dokumente stützt, beruhend auf dem alten Besitz der Schrift und sorgfältiger Führung der Archive,

Diese Auseinandersetzung wird abgeschlossen durch die Christen. Der Kampf um das höchste Alter wandelt sich hier zu dem Bemühen, eine Chronologie und Geschichte der ökumenischen Menschheit durch Verwertung aller erreichbaren Quellen aufzustellen. Dieser Übergang wird in den *Stromateis* des Clemens von Alexandria (ca. 150-215) deutlich. In *Stromateis* 1, 101 - 147 schreibt Clemens: Moses ist mehr als 600 Jahre älter als die Aufnahme des Dionysos

unter die Götter. Moses lebte schon, bevor nach der griechischen Sage überhaupt Menschen entstanden. Er glaubt zu beweisen, daß Moses älter ist als die meisten griechischen Götter. (Die griechischen Götter waren für Clemens noch Realitäten, sie wurden sogar mit Geschichtsdaten versehen.) Offensichtlich ist hier die Absorption der Mythenstoffe in die Spekulation über den Vorrang in der Geschichte. Ohne Zwang schließen sich hier die Probleme der Datierung und der Historizität Christi an.

Die Wahrheit der Mythensymbole liegt in einer Seinsanalogie; wenn Mythen als Geschichte genommen werden, geht der Sinn des Mythos verloren. Die Zerstörung des Analogiebewußtseins und der Symbol-schöpfung scheint durch die Historisierung der Mythen im Gefolge der Historiogenese verursacht zu sein. Die Nicht-Unterscheidung zwischen Symbolbedeutung und historischer Problematik ist ein Kennzeichen für diese unfruchtbare Situation – auch heute noch.

Der Ertrag der an sich unfruchtbaren Historiomachie besteht darin, daß jede der rivalisierenden Parteien die Quellen nach Möglichkeit hervorholen und durcharbeiten mußte. Die Argumente wurden vergleichend geprüft und gleichzeitig ein chronologisches Gerüst herausgearbeitet. Heraus kommt eine vergleichende Geschichte der Ökumene. Clemens verwertet nicht nur die biblische Geschichte, sondern auch die verfügbaren Werke der griechischen und barbarischen Chronographie sowie die Geschichte der römischen Kaiser bis hin zu Commodus (180-192 n.Chr.). Wir stehen am Anfang der chronographischen Literatur, die durch die Chronik des Eusebius (ca. 260-340 n.Chr.) das Geschichtsbild des Mittelalters bestimmt hat. Die Chronik wird die literarische Standardform der Geschichte bis ins 16. Jahrhundert, wo die Materialien von Scaliger übernommen und in seine Skizze der Chronologie eingearbeitet werden. Dazwischen liegt die Geschichtsschreibung der Renaissance mit der Berücksichtigung der klassischen Geschichtsschreibung. Erst im 17./18. Jahrhundert beginnt die kritische Geschichtsschreibung. Die Daten der Chroniken sind aber deren Basis.

Abschließend nun eine Zusammenfassung der Problematik des ökumenischen Zeitalters: Der Generaltitel dieser Periode ist die Erfah-



rung der Sinnlosigkeit des geschichtlichen Geschehens. Die alten Kulturen gerieten unter dem Angriff neuer Völker in die Krise. Sie zerfallen innerlich und sind dem Kampf nicht gewachsen. Das beginnt in Ägypten in der 1. Zwischenzeit (Ende 3. Jahrtausend) und ist um die Mitte des 2. Jahrtausends ein allgemeines Phänomen geworden. In dieser Zeit ist ganz Vorderasien und der Mittelmeerraum in Bewegung geraten. Um die Mitte des 1. Jahrtausends werden die ersten Reaktionen sichtbar. Die Situation der eigenen Kultur wird als sinnlos empfunden. Um dem zu entgehen, entstehen Restaurationsbewegungen, Archaismen. In Assyrien schafft Assurpanipal die riesige Bibliothek babylonischer Literatur. Der kulturelle Schatz wird bewahrt, man sammelt die früheren kulturellen Höhepunkte. Sein Zeitgenosse in Ägypten ist Psammetich. In seine Zeit fällt die saïtische Restauration mit einer neuen Blüte der ägyptischen Plastik durch Rückgriff auf die Formensprache des 3. Jahrtausends. In der gleichen Zeit finden wir in Juda den archaisierenden Rückgriff in Form der Konstruktion der 5 Bücher Moses und der Schaffung der Thora. Diese blieb dann das stabile Element. Jetzt erst wird die Gestalt des Moses herausgearbeitet und ihm auch das Deuteronomium zugeschrieben. An diesen klassischen Bestand schließen sich dann die Kommentare an (*Mischna* – um die Zeit Christi – und später die *Gemara*, beide zusammen *Talmud* genannt).

Aber diese Zeit ist nicht nur eine Zeit des Zerfalls und des Archaisierens, sondern auch die Zeit der Entdeckung des Menschen als Ordnungsquelle. Die alte Ordnungsquelle, der Kosmos, ist diskreditiert, weil die Reiche, die sich als kosmische Analoga verstanden, sich nicht mehr halten konnten. Jetzt wird die Quelle der Ordnung im Menschen entdeckt. Schon in den Zwischenzeiten Ägyptens sind die Zerfallsformen vorhanden; es zeichnet sich schon die Möglichkeit ab, daß die Ordnung etwas ist, das aus dem menschlichen Seelenleben stammt. Der Zerfall der kosmischen Ordnung ist nicht das Ende aller Dinge, denn die menschliche Ordnung kann immer wieder regeneriert werden. Aber es kam nicht zum Durchbruch.

Durchgearbeitet wurde diese Problematik erst von Platon durch die Ausarbeitung des anthropologischen Prinzips. Wenn der Mensch in Ordnung ist, ist auch die Gesellschaft in Ordnung und umgekehrt. Wenn die Unordnung ihren Grund in den Menschen hat, kann man

die Ordnung wiederherstellen, indem man den Menschen wieder in Ordnung bringt. Diesen Prozeß, der *paideia* genannt wird, ist zum Zentrum des platonischen Philosophierens geworden. Die Personen, die das Ordnungsbild haben, werden zum Zentrum der Gesellschaft. *Paideia*, Erziehung ist die Kunst der *periagôgê*, den Menschen umzuwenden aus der Weltverlorenheit hin zu der Ordnungsquelle, die der Mensch in sich trägt, in seiner Offenheit zum göttlichen Grund. Aus dieser Umwendung entsteht der Mensch als Ordnungszentrum, von dem aus die Gesellschaft reformiert werden kann.

Ganz so einfach war das aber nicht. Versagt die *periagôgê*, dann geht die Polis zugrunde, und das platonische Unternehmen ist in diesem Sinn ein Fehlschlag gewesen. Jetzt wird die Machtexpansion im Sinne Alexanders zum geschichtswirksamen Faktor. Daraus folgt das Problem der Dissoziation von Geist und Macht: Einerseits gibt es geistige Durchbrüche, auf denen Ordnung aufgebaut werden könnte, und dies gleichzeitig in vielen Zivilisationen. Tatsächlich aber ist diese Entdeckung des Menschen als Ordnungsquelle nicht beschränkt auf Männer des Geistes. Auch Männer der Tat können sich als Quelle der Ordnung verstehen. Das führt zu Aktivismus und Expansion. Dieses Dilemma bleibt eine Konstante der Weltgeschichte. Auf der einen Seite wird der Mensch in seiner Universalität verstanden: existierend in seiner Spannung zum göttlichen Grund, immer und jederzeit; und andererseits die Zusammenfassung der Menschen durch finite Organisation, die ebenso als menschheitlich repräsentativ verstanden wird, wie die Erfahrung der Existenz unter dem Göttlichen. Beide beanspruchen, menschheitlich repräsentativ zu sein. In diesem Dilemma trägt die Macht im Augenblick immer den Sieg davon. In Reaktion darauf wird jedoch die Machtausdehnung als sinnlos erkannt, weil 'Sinn' ja schon erkannt ist als Leben im Geist der Spannung zum göttlichen Grund. Ein Machtprozeß, der nicht aus diesem Quellen lebt, wird als sinnlos empfunden. Wir haben verschiedene Reaktionen kennengelernt: bei Polybios, in der Apokalypse. Die Erfahrung der Sinnlosigkeit kann Extremformen annehmen wie in der Gnosis, einem Extrem der Weltverachtung: Man erwartet nicht eine Intervention Gottes; der Zustand der Welt wird als prinzipielle Unvollkommenheit verstanden, aus der es kein Entrinnen gibt. Die Welt ist das Werk eines bösen Gottes, der auch nicht beeinflußt werden kann. Man kann aus der Welt nur in

eine andere Welt fliehen, die mit dieser Welt nichts zu tun hat. Das Problem wird als Abfall aus dem Reich des guten Gottes in die schlechte Welt mythisiert. Die Erlösung ist das Wissen, wie man das *Pneuma* aus diesem Gefängnis in eine jenseitige Welt rettet. Die Existenz hat ihre Balance verloren. Die Möglichkeit eines Sinns besteht nur noch in der Flucht aus dem Weltzusammenhang. Die Balance zwischen Sinnlosigkeit und Sinn als Problem des Lebens und Handelns ist total zerrissen.

Die Wiederherstellung der Balance in einer sinnvollen Existenz, die gleichzeitig Weltexistenz und geistige Existenz ist – das ist die Aufgabe. Das wird von den Imperien versucht. Daß das Imperium sinnlos ist, das wissen auch die Imperatoren. Für alle ökumenischen Imperien ist daher charakteristisch, daß sie versuchen, sich mit Sinn auszustatten. Das sind die Versuche, durch tentative Assoziationen mit geistigen Bewegungen den Sinn wieder einzuführen: Persien den Zoroastrismus, Alexander eine kosmische Gottheit als Reichsgott, Indien den Buddhismus, China den Konfuzianismus. Das Resultat ist eine Art von Reichstheologie. Nach der experimentellen Periode wachsen aus den ökumenischen Reichen die orthodoxen Reiche heraus, Reiche, in denen diese Durchdringung schon zum Prinzip erhoben ist und in denen es das Problem der Sinnlosigkeit nicht mehr gibt: Die Assoziation mit einer geistigen Bewegung wird dogmatisch fixiert: das byzantische Reich, das islamische Reich, das westlich christliche Reich; und im Osten das Sassanidenreich. Das Zeitalter der Orthodoxien folgt auf das Zeitalter der tentativen Assoziationen.

Für die geistigen Bewegungen, die in den Bereich der Imperien gezogen werden, hat dies gravierende Folgen. Die westliche Kirche z.B. steht in dem Dilemma zwischen dem geistigen Verständnis der menschlichen Existenz und der finiten Organisation der Kirche. Die Kirche ist einerseits Repräsentantin der universalen Menschheit, für alle Menschen in der Geschichte; andererseits ist sie eine finite Organisation. Wir haben also ständig zwei Definitionen des *corpus mysticum* und zwei Kirchenbegriffe. Thomas hat den universellen Begriff dahin formuliert, daß Christus das Haupt aller Menschen sei, von der Erschaffung der Welt bis zu ihrem Ende. Die Mensch-

wesentlichkeit, die durch Christus repräsentiert wird, ist die Menschewesentlichkeit für alle Menschen, auch für die Menschen, die vor Christus gelebt haben. Daneben nun die Kirche als finite Organisation. Die Erlösung setzt nach diesem Begriff die Zugehörigkeit zu dieser Organisation voraus. Daraus entstehen die vielfältigen Probleme, ob es Christen außerhalb der Kirche gibt oder allgemeiner: Was ist mit den Menschen, die außerhalb der Kirche sind. Die Konflikte haben ihre Wurzel in der Spannung zwischen der Universalität des Menschenbildes und der Zugehörigkeit zu einem finiten Sozialverband. Wenn man sich dogmatisch auf die eine oder andere Seite versteift, verliert man entweder die Organisation oder die universale Menschlichkeit. Das Problem ist bis in unsere Zeit eine Konstante geblieben. Kirchenpolitik im Nationalsozialismus z.B. wurde verstanden als Politik einer Organisation. Die Haltung der Verantwortung für alle ging darüber verloren. Der Konflikt zwischen Christentum im Sinne der Zugehörigkeit zu einer Kirche und der universalen Menschheit ist ein großes Problem der modernen Kirchen. Im entscheidenden Fall zogen sie es vor, nicht Christen zu sein, sondern Verbandszugehörige. Das trifft auch für die oberen Stufen der Hierarchie zu, die völlig versagt hat und nur als Verbandshierarchie operierte. Die Aufgabe ist die Balance zwischen universaler Menschheit und der Verbandsproblematik.

Am Ausgang der ökumenischen Periode, am Übergang zur Periode der orthodoxen Reiche steht das geschichtsphilosophische Unternehmen des Augustinus. Er kannte, wie später Thomas von Aquin, das Problem der Universalität. Seine Geschichtsphilosophie umspannt das universale Schicksal der Menschheit in ihren verschiedenen Phasen. Die letzte Phase ist durch das Auftreten Christi markiert; auch die vorchristliche Geschichte gehört dazu. Das Christentum ist nicht nur eine Angelegenheit für Christen, sondern ein sinnvolles Ereignis auch für die dem Christentum vorangehenden Geschichtsperioden, insofern diese auf die Erscheinung Christi hinführen. In seiner Erscheinung erfüllt sich der Sinngehalt der vorangehenden Geschichte. Aus dieser Haltung heraus kommen die entscheidenden Formulierungen: Die Geschichte umspannt alle Menschen, auch die Christus vorangehenden. Das weist voraus auf Thomas: Die gesamte Menschheit ist das *corpus Christi mysticum*. Das ist das Optimum des Verständnisses der Inkarnation als menschheitlich repräsentativ.

Augustinus hat ferner verstanden, daß aus eben diesem Grund die Kirche auch nicht eine sektiererische Gemeinde von vollkommenen Menschen sein kann. Es gibt keine vollkommenen Menschen. Ob ein Mensch der *civitas Dei* oder der *civitas terrena* angehört, weiß nur Gott. Die Kirche ist immer eine Kirche der Heiligen und der Sünder. Im einzelnen weiß man nicht, wer die Geretteten sind und wer die Verdammten. Damit wird die Verhärtung der Kirche durch eine Einschränkung auf bestimmte Charaktertypen ausgeschlossen. Nach den Verfolgungen in Afrika weigerten sich manche Christen, die Abgefallenen wieder aufzunehmen. Gegenüber dieser Kirchenpolitik, die von Tykonius vertreten wurde, hat Augustinus seinen universalen Kirchenbegriff entwickelt. Die Frage der organisatorischen Beschränktheit hat nach Augustinus mit der Universalität nichts zu tun. Das ist eine wesentliche Einsicht. Die Kirche ist ein Blitz der Ewigkeit in die Zeit. Nicht die limitierte Kirchenorganisation ist die Kirche, sondern das, was an ihr universal ist. Dieses Geschichtsbild wird jedoch eingeschränkt durch die Aufnahme apokalyptischer Elemente. Das gegenwärtige *saeculum* wird verstanden als das letzte. Es beginnt mit der Erscheinung Christi, und es ist ein *saeculum* des Wartens auf die Endzeit, ein *saeculum senescens*. Damit geraten wir wieder in die Problematik, die der Apokalyptik als solcher anhaftet: Wenn dieses Zeitalter das letzte ist, auf das die apokalyptischen Ereignisse in unbestimmter Zeit folgen, dann hat dieses letzte Zeitalter keinen aktiven Sinn; man kann nichts mehr tun, was einen Sinnzuwachs bringen würde. Man kann nur auf das Ende warten.

Das ist ein *sentiment*, das in der Zeit des ausgehenden Römischen Reiches vielleicht erträglich war. Im Mittelalter aber, als die westliche Zivilisation offenbar florierte und neue Sinngehalte in der Stadtkultur auftraten, wurde dies unerträglich. Das konnte man nicht verstehen als ein Warten auf das Ende. Es entstehen Versuche, aus dem Geschichtsverständnis des Augustinus herauszukommen. Dafür gibt es verschiedene Möglichkeiten, vor allem die, daß das Zeitalter, das mit Christus beginnt, nicht das letzte ist, daß man trinitarisch vom Zeitalter Christi als dem Zweiten Zeitalter spricht und ein neues, ein Drittes Zeitalter erwartet, das Zeitalter des Geistes (Joa-chim von Flora). In dieser trinitarischen Geschichtsspekulation wird für die nahe Zukunft ein neues Zeitalter sinnhafter Art vorausgesagt. Diese Vorstellung vom kommenden Dritten Zeitalter wird jetzt eines

der großen Symbole für das Handeln in der Geschichte. Das hält sich bis in die neueste Spekulation über die Dritten Reiche: Comte mit seinen drei Phasen, bei Engels der Urkommunismus, der Klassenkampf und der Endkommunismus, die Vorstellung von Moskau als dem Dritten Rom (das ist über Dostojewski und Moeller van den Bruck in den Nationalsozialismus eingedrungen).

Diese neue Apokalypse unterscheidet sich von der alten dadurch, daß diese das neue Reich von einer göttlichen Intervention erwartete – durch metastatische Veränderung zum vollkommenen Reich durch Gott. In der neuen Spekulation, zunächst von Untergrundsekten getragen, wird das neue Reich verstanden als ein Reich, das hier und jetzt durch menschliche Aktion etabliert werden kann. Diese Vorstellung kann dann Verbindungen mit anderen Bewegungen eingehen. Die Erwartung des neuen Reiches kann sich mit einem Machtunternehmen verbinden. Zum ersten Mal wird in den Hussitenkriegen bei den Taboriten durch eine Sekte Gewalt angewendet. Systematisch durchgebildet wird die Verbindung mit der Macht dann durch die Sektierer des linken Flügels im Lager Cromwells. Sie sahen in Cromwells Macht das Instrument, mit dem das vollkommene Reich geschichtlich durchgesetzt werden kann. Oder der apokalyptische Glaube verbindet sich mit dem Rezept der Durchsetzung – die Aktion der Sektierer ordnet sich einer Geschichtsphilosophie unter. Diese wird zu einem Wissen um die Herstellung des vollkommenen Reiches. Die Organe dieses Wissens sind die jeweiligen Sektierer, die das Ende wissen. Drei Elemente sind hier miteinander kombiniert: 1. die Apokalypse im Sinn des Glaubens an die Möglichkeit des vollkommenen Reiches 2. der Glaube an die Herstellung dieses Reiches durch Assoziation mit einer Macht und 3. die Legitimation der Aktion durch Wissen, durch Gnosis. Das Ende ist nicht mehr eschatologisch, sondern es ist ein gewußtes, ein Wissen, wie man das Ende herbeiführt. Diese drei Elemente verbinden sich in den ideologischen Bewegungen und führen zu neuen ökumenischen Reichsansprüchen, wie wir sie in unserer Zeit kennen. Es entsteht so ein weiterer Reichstypus, den wir den ideologischen Reichstypus nennen können. Wir müssen also bei den Reichsbildungen unterscheiden:

1. die kosmologischen Reiche – vom Typus der mesopotamischen und des ägyptischen;
2. die ökumenischen Reiche – sie sind mit dem Problem der Sinnlosigkeit behaftet und versuchen eine tentative Assoziation mit geistigen Bewegungen einzugehen;
3. die orthodoxen Reiche; und schließlich
4. die ideologischen Reiche – das neue komplizierte Phänomen, das durch die Verbindung von Apokalypse, Macht und Gnosis entsteht.

Das ist die heutige Situation. Bei den ideologischen Reichen entsteht das Problem, daß die Menschheit durch die Machtorganisation aller gleichzeitig lebenden Menschen repräsentiert werden soll. Das Problem der Universalität ist wieder auf die Ebene der ökumenischen Reiche abgesunken. (Die kirchlichen Bewegungen, die die Universalität vergessen, sind um kein Haar besser als die ideologischen Reiche. Denn die Kirchen in ihrer weltlichen Organisation können nicht Träger der universalen Menschheit sein.) Wenn nun ein solcher global-imperialer Anspruch mit Machtorganisationen in Konflikt gerät, die nicht bereit sind, sich diesem Machtanspruch zu fügen, führt dies zu heftigen Zusammenstößen, so mit dem Nationalsozialismus und dem Kommunismus. Wenn diese Ideen einmal institutionalisiert sind, ist es nicht damit getan, daß die Ideen überwunden werden. Denn hinter ihnen steht eine Institution, und Institutionen halten länger als Ideen.

[22.7.1965] Zusammenfassung der Hauptpunkte und Ergänzungen: Methodisch muß der Ausgangspunkt die Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts sein; denn sie selbst nennt sich so. Diese Geschichtsphilosophien aber haben sich 'totgelaufen' durch die Tatsache, daß die politischen Bewegungen, die sich unter diesen Geschichtsphilosophien durchsetzten, Erfolg gehabt haben, besonders im Fall des positivistischen und des kommunistischen Geschichtsbildes. Die geschichtsphilosophischen Erwartungen sind nur insofern erfüllt worden, als die Sekten, die diese Überzeugung haben, politisch oder sozial dominant geworden sind. Dadurch hat sich aber auch herausgestellt, daß sich in der Welt eigentlich nichts geändert hat. Die Erwartungen selbst sind in keiner Weise erfüllt worden.

Das hatte aber nicht nur Enttäuschung und geistige Verwirrung zur Folge. Denn inzwischen war die Arbeit am Verständnis der geistigen Problematik des Menschen weitergegangen. Heute sind wir in einer geschichtsphilosophisch durchaus günstigeren Situation: enorme Materialien sind hinzugekommen, und auch ihre theoretische Durchdringung ist erheblich fortgeschritten. Wir sind in einer neuen Situation, in der sich auch diese Vorlesung bewegt.

Worin besteht diese neue Situation? Seit dem 18. Jahrhundert wurde Geschichtsphilosophie als Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Geschichte verstanden. Es wurden die verschiedenen Probleme sichtbar, die in einer umfassenden Behandlung der Geschichte thematisch werden. Es sind die *Topoi*, die äquivalenten Behandlungen. Als Äquivalente haben wir herausgearbeitet die Historiogenese und das Problem der ökumenischen Interpretation der Geschichte als eines Prozesses, der darauf abzielt, zuletzt alle Menschen zu einer einheitlichen Organisation zusammenzufassen – auch dies ein Äquivalent, das bis in die jetzige Zeit hereinreicht.

Wo aber liegt nun der Kern des Geschichtsphänomens? Wir müssen von den verschiedenen Äquivalenten auf die Strukturen des Bewußtseins zurückgehen und auf die Erfahrungen, aus denen diese Geschichtsbetrachtungen entstanden sind. Wir müssen zurückverweisen auf eine Analyse des Bewußtseins. Die großen Erfahrungen in diesem Zusammenhang sind die pneumatische und die noetische. Bei diesen Anlässen fängt das Problem der Geschichte an, durchsichtig zu werden. Dabei ereignet sich das, was man die Konstitution des Geschichtsfeldes nennen kann. Wenn bestimmte Erfahrungen, bestimmte Einsichten auftreten, wird die neue Klarheitsstufe als Präsenz der Wahrheit verstanden, der gegenüber alles bisherige auf eine Stufe geringerer Wahrheit absinkt. Es ergibt sich eine Gliederung des Geschichtsfeldes in ein Vorher und ein Nachher; es ist die Erfahrung einer Epoche, die in ein Vorher und ein Nachher trennt. Diese Gliederung geht allerdings nie glatt auf. Das epochale Ereignis tritt zwar ein; keineswegs aber folgen alle Menschen diesem Ereignis und führen ihr Leben in der neuen Einsicht. Es gibt wieder eine Dreiteilung: Der *daimonios anēr* in Platons *Symposion*, der epochal die Existenzstufe minderer Einsicht hinter sich läßt und nun in der noeti-



schen Spannung zum Grund seines Seins lebt, verweist den älteren Begriff des Menschen, der sich als Sterblicher gegenüber den Göttern empfindet, als *thnêtos*, auf eine ältere Stufe des Menschen zurück; und schließlich der Mensch, der auf die neue Entdeckung nicht reagiert, der erheblichen Widerstand leistet oder Unverständnis, dieser Mensch ist geistig stumpf: Platon nennt ihn *amathês*. Jedesmal, wenn eine neue Einsicht auftritt, gliedert sich die Welt der Geschichte in die Welt der Vergangenheit, der gegenüber die neue Präsenz epochal ist, und als drittes der Widerstand der Umwelt. Das ergibt die Dreigliederung der geschichtlichen Welt: der *tnêtos*, der *daimonios anêr* und der *amathês*. Dabei ist das Ereignis epochal auch dann, wenn nur eine geringe Zahl von Menschen die neue Präsenz aufnimmt. (Ähnlich hat die Universalität der Kirche nichts zu tun mit ihrem Erfolg. Auch hier hat sich in jedem Fall eine Epoche ereignet.)

Damit berühren wir etwas, was man das Mysterium der Geschichte nennen muß.

(1) Warum gibt es die neue Einsicht, die epochal ist und menschlich repräsentativ, erst jetzt? Warum braucht es den Zeitablauf der Geschichte, um solche epochalen Ereignisse sich ereignen zu lassen?

(2) Wenn diese Ereignisse schon eintreten, warum sind sie nur einzelnen Menschen gegeben und warum bedeuten sie nicht eine geistige Mutation der gesamten Menschheit?

(3) Und wenn sie schon als Ereignisse bei einzelnen auftreten, warum werden sie nicht allgemein akzeptiert, wenn sie kommuniziert werden. Diese Fragen ergeben sich unmittelbar aus der Geschichtsstruktur. Sie führen über den einzelnen Fall hinaus. Warum gibt es bei diesen Einsichten in die Existenz einen Fall nach dem anderen? Und warum kommt es doch nie zur endgültigen Konzeption der neuen Wahrheit. Diese Fragen muß sich jeder Prophet und jeder Philosoph stellen. Er sieht die Wahrheit und sieht auch, daß die Menschen nicht folgen. Das ist das allgemeine Strukturproblem der Geschichte. Auf die drei Fragen gibt es keine Antworten. Darum Mysterium der Geschichte. Man kann nur empirisch beschreiben, wie es abläuft.\*

Die Geschichtsstrukturen haben ihre Wurzel in Prozessen im Bewußtsein konkreter Menschen. Der Inhalt dieser Prozesse hat immer zu tun mit erneuten Einsichten in die existentielle Spannung des Menschen zum Grund seiner Existenz. Das Bewußtsein, daß der Mensch nicht aus sich selbst ist, sondern aus einem Grund, dieses Bewußtsein ist immer vorhanden, klarer oder weniger klar. In bestimmten Erfahrungen aber wird diese Spannung als die Sachstruktur des Bewußtseins erkannt. Die Spannung zum Grund ist die *ratio* des Menschen. Sie ist ihr Sachinhalt. In dieser Einsicht kann es Klarheitsstufen geben. Es kann Bewußtsein in kompakter oder klarerer Form sein, z.B. in den Formen der Philosophie etc. Es gibt also kompakte und differenzierte Erfahrungen. Wir wollen dieses Problem noch einmal klassifizieren:

(1) In der kosmischen Primärerfahrung werden alle Ereignisse durch Zurechnung zu einem intrakosmischen Grund erklärt, einem Grund, der wiederum ein anderes intrakosmisches Ding ist. Daraus ergibt sich die Bestimmung des Mythos als einer Erzählung, die von einem Anfang bis zum gegenwärtigen Zustand führt.

(2) Dann das Bewußtsein, daß der Grund nicht in einem innerweltlichen Anfang zu suchen ist, nicht innerhalb der Welt, sondern im göttlichen Grund der Welt – das ist die Zurechnung zu einem welttranszendenten Gott.

(3) Wenn das *aition* ein philosophischer Topos geworden ist, kann man streiten, ob der Grund nicht anderswo zu suchen ist. Das führt dann zur Zurechnung zu weltimmanenten Gründen in den Ideologien. Der klassische Fall ist die Umkehrung von Marx: Nicht das Bewußtsein bestimmt das Sein, sondern das Sein das Bewußtsein. Und unter Sein werden die Produktionsverhältnisse verstanden. Die Struktur der Frage nach dem Grund bleibt erhalten, nur wird der Grund in die immanente Seinshierarchie gelegt.

Dieser ganze Prozeß spielt sich innerhalb des Bewußtseins von einzelnen Menschen ab. Aristoteles hat die Typen von Bewußtsein klassifiziert. Er spricht von dem Menschen, der sich klar ist, daß er in seiner Existenz auf den Grund (*nous*) bezogen ist, als dem *philosophos*. Den Menschen, der sich dessen nicht klar bewußt ist, sondern es vorzieht, in mythischen Bildern zu sprechen, nennt er den *philomythos*. Das ist der erste Bewußtseinszustand. Der Fortschritt

über diesen Zustand hinaus ist ein Fortschritt im Bewußtsein. Die philomythische Erfahrung sinkt durch die philosophische Erfahrung in die Vergangenheit ab. Vergangenheit ist, was von der jeweiligen Präsenz der durchsichtig gewordenen Existenz unwahr geworden ist. Das ist die Grunddefinition von Vergangenheit. Nur von der Präsenz her gibt es Vergangenheit. Das Geschichtsfeld ist bestimmt durch die Struktur des Bewußtseins. Das ist der Kern der Sinnbewegung, die man Geschichte nennt. Daß das Bewußtsein fortschreiten kann zu neuen Einsichten und die älteren zu Einsichten geringeren Wahrheitsgehalts in die Vergangenheit absinken – das ist Geschichte.

Damit ist ein Kriterium für die Relevanz gefunden. Das Relevanzproblem ist seit dem 19. Jahrhundert das große Problem der Geschichtsdarstellung. In dieser stellen die Wertmaßstäbe des Forschers die Auswahlkriterien dar (Wertbezogenheit). Die Theorie der Geschichtsdarstellung als einer wertbezogenen Methode, in der der historische Stoff auf Werte bezogen wird, die der jeweilige Historiker hat, stellt zu ihrer Zeit die Praxis der Geschichtsschreibung richtig dar. Ein Historiker versteht die Wirklichkeit in einer bestimmten Weise und konstruiert dann die gesamte Geschichte, indem er alles auf seine Vorstellungen bezieht (z.B. Gierkes Genossenschaftsrecht). Diese Einstellung ist die allgemeine Haltung des liberalen Professorentums und seines Selbstbewußtseins. Die persönliche Weltanschauung wird für die absolute Wahrheit gehalten, auf die hin die Geschichte geschrieben wird. Daran schließen sich dann wieder Geschichtstheorien an. Das läuft jetzt aus. Die Bewußtseinsanalyse gibt ein neues Relevanzkriterium: Vergangenheit ist eine Phase in der Entwicklung des jetzt präsenten Bewußtseins. Die Sachstruktur des Bewußtseins (seine Beziehung zum Grund) ist der Sachbestand, der darüber bestimmt, was geschichtlich relevant ist, weil dadurch Geschichte überhaupt erst konstituiert wird. Wenn man Geschichte schreiben will, kann man sie nur philosophisch schreiben, wenn sie nicht arbiträr sein soll. Geht man von arbiträren Maßstäben aus, können die Auswahlkriterien mehr oder weniger grotesk sein. (Ein Band von 1924: Vorgeschichte der Menschheit bis 1789; hier beginnt die eigentliche Geschichte der Freiheit; der Verfall beginnt mit der Antitrust-Gesetzgebung Roosevelts). Was vom Bewußtsein als Geschichte konstituiert wird, das ist im Rückblick das relevante Material.

Die Äquivalente, die ich vorgeführt habe, sind nicht nur als geschichtsphilosophische Struktur von Bedeutung, sondern sie bilden auch die Sachstruktur, die großen Gegenstandsbereiche der Geschichte. Das historische Material wird konstituiert aus der Sachstruktur des Bewußtseins, des Bewußtseins von der Existenz des Menschen in verschiedenen Klarheitsstufen. Die Äquivalente sind Mythos und Philosophie, sowie der ökumenisch-imperiale Komplex. Diese Phänomene sind daraufhin zu untersuchen, wie sie das Problem der Spannung zum Grund konstruieren. Der Marxismus z.B. darf nicht im Hinblick darauf untersucht werden, was er selbst als sein Ziel ausgibt, die Schaffung der vollkommenen Gesellschaft. Die Probleme sind vielmehr die Zurechnung der geschichtlichen Phänomene zu den Produktionsverhältnissen als ihrem Grund. Geschichte wird zu der revolutionären Aktion, durch die ein vollkommenes Reich hergestellt werden wird. Die Weltstruktur, die auf Gott zurückgeht, wird ersetzt durch eine solche, die auf Setzung durch den Menschen zurückgeht. Auf diese Punkte hin, auf die Stellung im Rahmen der Äquivalente müssen Ideologien interpretiert werden, nicht auf den Klassenkampf hin, sondern auf ihren Bezug zur Suche nach dem Grund, auf ihre Seins-Interpretation.

Nun ist der Mensch ja nicht nur Bewußtsein, sondern das Bewußtsein ist ontisch fundiert im Leib. Es müssen weitere unterscheidende Kategorien berücksichtigt werden, die schon von Aristoteles eingeführt worden sind. Aristoteles spricht vom *nous* als der differentiellen\* Natur des Menschen. In einem anderen Naturbegriff wird darauf Rücksicht genommen, daß der Mensch allen Seinsbereichen angehört; das ist die 'synthetische Natur' des Menschen : Die Leiblichkeit des Menschen gehört mit zur Natur des Menschen und mit der Leiblichkeit der physiologische Fortpflanzungsprozeß, dann auch die Differenzierung in ethnisch unterschiedene Gesellschaften. All das gehört zu den Tatbeständen, in denen sich Geschichte abspielt. Daraus ergibt sich eine Reihe von Problemen für die materiale Geschichte: Eine Geschichte kann sich nicht darauf beschränken, nur die Äquivalente der Bewußtseinsstruktur zu beschreiben. Die Menschen sind immer auch Menschen in konkreten Gesellschaften. Die Ordnungskonzeption ist immer auch Ordnungskonzeption für die gesamte Gesellschaft, nicht nur des Bewußtseins. Der Mythos als Symbolik der Ordnung hat seine Funktion in der Gesellschaft einer

bestimmten Zeit, z.B. der akkadischen, der ägyptischen Gesellschaft, die Prophetie in der israelitischen, das Christentum in der mittelalterlichen Gesellschaft etc. Der Mensch ist immer erstens Person, zweitens steht er im sozialen Zusammenhang der Gesellschaft und drittens steht er im Zusammenhang der Geschichte mit ihren differenzierten Gesellschaften. Eine zweite Dimensionsreihe ergibt sich aus dem Bewußtsein der Leiblichkeit. Beide Reihen können sich überkreuzen. Das Problem der Person kann für die Bewußtseinsordnung und für die Existenz in der Leiblichkeit durchgearbeitet werden; ähnlich für Gesellschaft und Geschichte. Aus der Anwendung ergibt sich ein reichhaltiges Schema für die Interpretation der geschichtlichen Materialien.

Der Prozeß verteilt sich auf mehrere Gesellschaften in der Geschichte, ohne daß Kulturdiffusion vorliegt. Er vollzieht sich gleichzeitig in den ökumenischen Reichen im Westen, in Persien, Indien und China. Die verschiedenen Kulturen erfordern ein umfassendes Schema der Ordnungskonzeption. Aber auch die Anwendung auf die synthetische Natur des Menschen bleibt fundiert in der Bewußtseinsproblematik. Die Ebene des Bewußtseins bleibt der sachhaltige Kern des Prozesses.

Ich habe von der existentiellen Spannung zum Grund der Existenz und der Einsicht in diese Spannung gesprochen. Das klingt nach Aussagen über einen Gegenstand. Die Spannung ist aber kein Objekt, das irgendwo herumliegt, sondern die durchlebte Spannung im Prozeß des Bewußtseins. In jedem Punkt seiner Existenz ist der Mensch in der Spannung zu seinem Grund. Im Partizipieren an dieser Spannung haben wir ein merkwürdiges Zwischenreich zwischen der leiblichen Existenz des Menschen in der Weltzeit und einem ewigen Bereich, der im zeitlichen nicht aufgeht. Dieser Bereich wird von Platon das *metaxy* zwischen Gott und Mensch genannt. Der Mensch, der in dieser Spannung lebt, ist der *daimonios anêr*. Er ist weder Mensch noch Gott. Es ist das Hineinragen nicht-zeitlichen Seins in die zeitliche Existenz des Menschen. Für das Bewußtsein eines 'Zwischen' von Zeit und Ewigkeit habe ich versucht, den Ausdruck 'fließende Präsenz' einzuführen. Darunter ist zu verstehen: Die Präsenz des Göttlichen in der Existenz, das Göttliche eingehend in das Bewußtsein und dessen Fließen, das seinerseits ontologisch

fundiert ist in der Weltzeit. Dieses zeitliche Fließen ist weder identisch mit der Ewigkeit noch mit der Weltzeit. Das Bewußtsein steht zwischen beiden – Ewigkeit und Weltzeit.

Der Sinngehalt der Geschichte ist in der fließenden Präsenz zu finden. Geschichte konstituiert sich nicht in der Weltzeit, sondern in der fließenden Präsenz. Wenn man die fließende Präsenz als Linie darstellt und bedenkt, daß das Bewußtsein in der Leiblichkeit fundiert ist, dann ergibt sich die Möglichkeit, daß jedem Punkt der fließenden Präsenz ein Punkt der Weltzeit zugeordnet werden kann. Die Bewußtseinsprozesse von Propheten oder Philosophen können bestimmten chronologischen Daten zugeordnet werden. Das ergibt in der Chronologie der Weltzeit eine Biographie der Ereignisse der fließenden Präsenz. Also die Zuordnung der Bewußtseinsprozesse zu Ereignissen in der Weltzeit – das ist Geschichte. Das geschichtliche Material ist unendlich in dem Sinn, daß Menschen in ihrer Leiblichkeit Spuren ihrer Existenz hinterlassen. Aber nicht alles ist gleich wichtig. Die Auswahl muß dadurch getroffen werden, daß in der Weltzeit die Spuren der Ereignisse der fließenden Präsenz gefunden werden können. Auf diese hin muß das Material ausgewählt und interpretiert werden.

Daraus ergibt sich ein weiteres Problem: Das ewige Sein als Spannungspol ist konstant, es liegt außerhalb der Zeit, die Präsenz im Bewußtsein aber fließt (durch die Fundierung des Bewußtseins in der Leiblichkeit und der Weltzeit). Erzählt man eine Geschichte in der Weltzeit, spiegelt man die jeweilige Spannung zum Ewigen ab, die Inkarnation ewigen Seins in der Weltzeit. *The Time of the Tale* ist der symbolische Ausdruck für einen sinnhaften Ablauf, der aus der Weltzeit über die fließende Präsenz in das Ewige hineinreicht. Die Erzählung in der Form des Mythos bleibt immer die Grundform der Darstellung von Geschichte. Die Darstellung des Bewußtseins und seiner Phasen ist nicht möglich ohne die Erzählung einer 'Geschichte'. Denn Ausgangspunkt sind immer Ereignisse in der fließenden Präsenz. Weil sich Geschichte als Inkarnation ewigen Seins in der Weltzeit abspielt, kann die Erzählung als Grundform der Geschichte nicht aufgegeben werden.

Auch die Geschichtsphilosophie, wie sie seit dem 18. Jahrhundert entstanden ist, ist immer Geschichte in Form einer Erzählung. Es

muß erzählt werden, wie man zu dem Punkt kommt, an dem man gegenwärtig steht. Über welche Phasen (Comte, Marx) dieser Prozeß bis zur Gegenwart fortschreitet – immer er muß eine Geschichte erzählt werden. Die Mythenform der Erzählung bleibt deshalb die Grundform der Darstellung von Geschichte.

### Anmerkungen

- \* S. 11 : Zu diesem Problemkomplex siehe Eric Voegelin, *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*, hrsg. von Peter J. Opitz, München 2008.
- \* S. 11: Arnold Toynbee, *A Study of History*, Oxford 1934 – 1961.
- \* S. 12: Siehe die Behandlung Turgots in *Die Krise*, S. 135-180.
- \* S. 13: Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago 1949; dt.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953.
- \* S. 13: Jacques B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris 1681.
- \* S. 14: Hans Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1950.
- \* S. 19: Siehe dazu das Kapitel „Gnostischer Sozialismus: Karl Marx“, in: *Die Krise*, S. 350-424.
- \* S. 21: Zu Metastase siehe Voegelin, *Order and History* (OH), Bd. I, *Israel and Revelation*, S. 452; dt. in: *Ordnung und Geschichte* (OG), Bd. 3, S. 127ff.
- \* S. 22: In der Vorlesung sprach Voegelin von „wissenschaftlichem Kommunismus“. Es ist anzunehmen, daß damit das gemeint ist, was sonst als wissenschaftlicher Sozialismus bezeichnet wird.
- \* S. 25: Siehe dazu: Eric Voegelin, *The Origins of Scientism*, in: *Social Research* (New York), Bd. 15, No. 4, S. 462-494. Dt.: *Wissenschaft als Aberglaube / Die Ursprünge des Szientifismus*, in: *Wort und Wahrheit*, Wien: Herder, VI. Jg., 1951, Heft 5, S. 341-360.
- \* S. Francis Bacon, *Novum Organum*. Dieser Titel ist Teil eines größeren Werkes, das nicht vollendet wurde, der *Instauratio Magna*. Das *Novum Organum* wurde 1620 in Leiden veröffentlicht.
- \* zu S.: Siehe Anm. zu S.
- \* S.: Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, wo erschienen?, 1884.



- \* S.: Siehe dazu: Eric Voegelin, Toynbee's History as a Search for Truth, in: *The Intent of Toynbee's History*, hrsg. von Edward T. Garga, Chicago 1961, S. 183-198.
- \* S.: Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949.
- \* S.: Voegelin bezieht sich hier vermutlich auf J.P. Abel-Rémusat, *Memoires sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, in: *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, VII, Paris 1924, S. 1-54.
- \* S.: Voegelin bezieht sich hier auf Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Bd. I, Cambridge 1965.
- \* S.: Siehe dazu Voegelin in *Anamnesis* S. 175.
- \* S.: Anm. zu Scaliger und der julianischen Periode; siehe auch J. Bernays, *Biographie Scaligers*, 1855.
- \* S.: **Anm. zur Eusebianischen Chronik des Hieronymus (evtl streichen)**
- \* S.: Siehe dazu das Vico-Kapitel in Eric Voegelin's *History of Political Ideas*, in: *Collected Works (CW)* 25, S. 82-148; dt.: Eric Voegelin, *Giam Battista Vico*, hrsg. und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz; mit einem Nachwort von Stephan Otto, München 2003.
- \* S.: Siehe dazu Eric Voegelin, *Equivalances of Experience and Symbolization in History*, in: *Eternità e storia: i valori permanenti nel divenire storico*, Firenze 1970, S. 215-234; dt.: Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte, in: *Ordnung, Bewusstsein, Geschichte*, hrsg. von Peter J. Opitz; übersetzt von Helmut Winterholler, Stuttgart 1988.
- \* S.: Eric Voegelin: *Historiogenesis*. Philosophia Viva, hrsg. von M. Müller und M. Schmaus, Freiburg-München 1960. Voegelin hat später weitere Fassungen publiziert, so in *Anamnesis* (1966) und erweitert in OH IV (1974).
- \* S.: Siehe dazu die Einleitung von OH I: *Symbolization of Order*, Baton Rouge 1956.

- \* S.: Voegelin verweist auf Mircea Eliade, wohl auf dessen Werk *Kosmos und Geschichte*.
- \* S.: Voegelin nennt die Ausgabe der sumerischen Königsliste durch Th. Jacobson: *The Sumerian Kinglist Assyriological Studies*, Nr. 11, Chicago 1939.
- \* S.: Voegelin verweist auf Paul Schnabel, *Berosos und die Babylonisch-Hellenistische Literatur*, Berlin 1923 (evtl OH III, der Hinweis auf die Problemata im Aristoteles-Teil).
- \* S.: *ekpyrōsis* bedeutet Vernichtung (des Kosmos) durch Feuer. Der Ausdruck in dieser Bedeutung ist stoischen Ursprungs.
- \* S.: Siehe dazu auch Voegelin, *Anamnesis*, S. 93.
- \* S.: In *Anamnesis*, S. 341, Fußnote 21 verweist Voegelin in diesem Zusammenhang auf Bernard Lonergan, *A Study of Human Understanding*, New York 1958, S. 191ff.
- \* S.: Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 1-12,9* (Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, Teilband 2, 4. Auflage Göttingen 1956, S. 54).
- \* S.: In *Anamnesis*, S. 103, folgt der Text dieses Psalms, den Voegelin in der Vorlesung wohl nur genannt hat.
- \* S.: Das griechische Wort *parousia* bedeutet 'Anwesenheit'; und wird dann in der Tradition zur Bezeichnung für die Wiederkehr Christi am Jüngsten Tag zur endgültigen Errichtung des Gottesreiches.
- \* S.: in OH IV zitiert Voegelin Mani nach F.C. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, Cambridge 1925, S. 57.
- \* S.: In OH IV zitiert Voegelin diesen Text nach Karl Schmitt (ed.), *Kephalaia*, Stuttgart 1940.
- \* S.: Die Zitate – in dt. Übersetzung – in der Form, wie Voegelin sie in der Vorlesung gegeben hat. In dem entsprechenden Abschnitt von OH IV, S. 141, Anm. 12, nennt Voegelin als Quelle eine Veröffentlichung von C.R.C Allberry: *A Manichaean Psalm-Book*, Stuttgart 1938.

- \* S.: In der Vorlesung hat Voegelin die für ihn relevanten Koranstellen paraphrasiert, in OH IV, 143ff. sind diese Stellen wörtlich zitiert mit den entsprechenden Belegangaben. Ich habe die Belegstellen auf dieser Grundlage überprüft und die Angaben der Suren und Verse (wie es auch in OG 8, S. 185ff. gehandhabt wurde) nach der deutschen Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart 5. Auflage 1989, zitiert.
- \* S.: In meiner Mitschrift fehlt der zweite Teil der Vorlesung vom 13.7. 1965 (nach der Pause). Ich habe diesen Teil aus der oben genannten zweiten Mitschrift und nach OG 8, S. 192ff. rekonstruiert.
- \* S.: Der Text ist nach OG 8, S. 193 zitiert.
- \* S.: Nach Herodot 7,8.
- \* S.: Text zitiert nach OG 8, S. 195.
- \* S.: Die persischen Inschriften zitiert Voegelin nach Herzfeld, *Altpersische Inschriften*, Berlin 1938, und Weißbach, *Keilinschriften*, Leipzig 1911.
- \* S.: *daiva* bedeutet nach OG 8, S. 196, Anm. 23 soviel wie falsche Götter oder Dämonen.
- \* S.: In OG 8, S. 199 zitiert Voegelin ausführlich den Text dieses Briefes nach Arrians *Anabasis*.
- \* S.: Siehe OG 8, S. 199, Fußnote 29; zitiert nach Tarn (wenn möglich bibliographischer Hinweis).
- \* S.: Voegelin bezieht sich auf Arrians *Anabasis Alexandrou*, die Darstellung des Alexanderzugs.
- \* S.: Gibt es bibliographische Hinweise zu Plutarchs Schrift?
- \* S.: Der Ausdruck 'Historiomachie' wurde von Voegelin geprägt, um die Rivalität, den Kampf um die Position der am weitesten zurückreichenden Geschichte zu bezeichnen.
- \* S.: Für das 'Mysterium der Geschichte' verweist Voegelin in der Vorlesung auf seinen Beitrag *History and Gnosis* in dem Sam-

melband *The Old Testament and Christian Faith*, ed. Anderson, New York 1963. In CW 11 findet sich dieser Beitrag auf S. 156ff.

\* S.: In *Reason. The Classic Experience* (1974) verwendet Voegelin stattdessen den Ausdruck 'spezifische Natur' des Menschen; dt.: Eric Voegelin, *Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen*; übersetzt von Helmut Winterholler, *Occasional Papers*, LIV, München 2006.

## Analytisches Inhaltsverzeichnis

### 1. Vorlesung 11.5.1965

Was ist Geschichte? Der griechische Begriff der *historia*: die Erforschung der 'Dinge' und ihrer Ursachen. Turgot: Geschichte als Ablauf von Phasen in der Erforschung der Ursachen (11). Die Menschheit als Träger der Entwicklung in der 'Geschichtsphilosophie' der Aufklärung. Verständnis der 'Menschheit' im immanenten Sinn. Die wesenhafte Nichtgegebenheit der Menschheit und der Geschichte (die falsche These eines *eidos* der Geschichte). Geschichte als in die Zukunft offener Prozeß und das 'Wissen' vom Endzustand der geschichtlichen Entwicklung, dem Zustand der Perfektion (12).

Die Idee des Fortschritts: Kant, Hegel, Marx, Comte (15). Die apokalyptische Erwartung der Metastase. Die Daniel-Apokalypse. Der Einschnitt (Epoche) in der Geschichte durch göttliche Intervention. Vor dem Einschnitt Geschichte als Machtkampf ohne Sinn, danach das vollendete Gottesreich. Immanente Sinnerfüllung durch apokalyptische Ereignisse: Comte, Marx (20). Der Zusammenbruch der 'Geschichtsphilosophie' durch den Erfolg der revolutionären Praxis (22).

### 2. Vorlesung 18.5.1965

Überblick über die *topoi* der 1. Vorlesung (23). Erweiterung und Ergänzung einzelner Punkte: Gnosis in der modernen Geschichtsphilosophie. Szientismus in der Gnosis (24). Sekundäre Entgleisungen: pragmatische Geschichte und Historismus (26). Der Erfolg der postmeditativen Praxis und der Zusammenbruch der 'Geschichtsphilosophie' in den etablierten Imperien: UdSSR, USA (26). Der Sprachschutt der zusammengebrochenen Theoreme (29).

### 3. Vorlesung 25.5.1965

Das historische Material und die Geschichtskonstruktionen: unilineare und Parallelgeschichten. Hegels Konstruktion der Geschichte als lineares Fortschreiten im Bewußtsein der Freiheit (17). Die Ausweitung des historischen Materials und seine Aufarbeitung: Eduard Meyer. Zivilisationen als Einheiten (18). Parallelgeschichten als Prinzip der Untersuchung. Spenglers Aufspaltung der *einen* Menschheitsgeschichte in Kulturzyklen und ihre morphologische Beschreibung (19). Toynbee: Die Zivilisationen als Einheiten der Untersuchung. Drei Generationen von Zivilisationen (21). Das Pattern des Zyklus einer Zivilisation. Die Geschichte der Menschheit als Geschichte der religiösen Entwicklung (22). Jaspers: Ursprung und Ziel der Geschichte der *einen* Menschheit (23). Das Relevanzproblem: Was gehört zur Geschichte? Christlicher Glaube bei Jaspers und die Achsenzeit (24).

### 4. Vorlesung 1.6.1965

Zum Aufbau der Vorlesung (25). Die Einheit der Menschheit. Jaspers' Achsenzeit von 800-200 v.Chr. Die chronologisch parallelen Ausbrüche um 500 v.Chr. Eliminierung von Moses und Christus aus der Achsenzeit (25).

Kritik an der Achsenzeit: Toynbee: willkürliche Abgrenzung und Ausgrenzung der Weltreligionen. Voegelin: fehlende Berücksichtigung des Kontextes der parallelen Ausbrüche: Genesis der ökumenischen Reiche und Historiographie (27). Vorläufiges Bild der geschichtlichen Entwicklung: Verbindung einer linearen Entwicklung und der Parallel-Phänomene. Eine Hauptlinie von den altorientalischen Kulturen bis zur Gegenwart, eine geographische Expansion im Sinn einer ökumenischen Ausbreitung durch den Eintritt neuer Zivilisationen in die Menschheitsgeschichte und schließlich eine globale Expansion des Geschichtsfeldes. Graphische Darstellung dieser drei Stufen (27). Bedeutung der Hauptlinie und der ökumenischen Ausbreitung der geschichtlichen Kulturen (29).

Die ökumenische Dynamik mit ihrem Zentrum in der westlichen Kultur. Der Weg zum Selbstbewußtsein des Westens (29). Die Ent-

stehung der 'Utopie' im Kontext der globalen geschichtlichen Expansion (30). Die neue Technik der Chronologie bei Scaliger: Geschichte als offenes Zeitfeld, Einordnung aller Materialien der Menschheitsgeschichte (30). Die Erweiterung des geschichtlichen Horizonts durch Verwendung des Mythos als Quelle bei Vico (31).

Der Begriff Geschichtsphilosophie: Die 'Geschichtsphilosophie, die sich selbst als solche bezeichnet. Das Problem der Übertragung dieses Begriffs auf Phänomene anderer Perioden.

Die Behandlung des gleichen Problembestands in verschiedenen historischen Ordnungszusammenhängen: Der Begriff der Äquivalenz (32). Äquivalente zur 'Geschichtsphilosophie' des 18. Jahrhunderts: altorientalische, jüdische, christliche, moderne Geschichtsphilosophie (32).

Historiogenesis: die mythische Form der Frage nach dem Ursprung im Kontext der kosmischen Primärerfahrung. Mythospekulative Formen der Frage nach dem Ursprung der Realitätsbereiche: Kosmogonie, Theogonie, Anthropogonie, Historiogenesis (33).

### **5. Vorlesung 15.6.1965**

Historiogenesis als Äquivalent. Die mythische Antwort auf die Frage nach dem Grund: Rückführung auf ein intrakosmisches Realitätsstück. Die mythospekulativen Formen als Äquivalent zu einer Metaphysik des Seins (35). Unterschiedliche Erfahrungen als Grundlage der äquivalenten Behandlung des Geschichtsproblems. Das Problem einer Sinnlinie in der Abfolge der Erfahrungen. Das Fortdauern der historiogenetischen Spekulation über den Bereich der kosmischen Primärerfahrung hinaus bis in der Gegenwart (36). Die Sequenz der römischen Könige. Die sumerische Königsliste als Konstruktion einer unilinearen Geschichte (37). Lineare, rhythmische und zyklische Zeit (38). Zahlenspekulationen über den Ablauf der Geschichte: in der jüdischen Tradition, in der sumerischen Königsliste, bei Berossos. Die Zahlenkonstruktion der israelitischen Historiogenesis: die abnehmenden Lebensalter und der Verfall der ursprünglichen Lebenskraft (39). Die ägyptische Historiogenesis (41).

## 6. Vorlesung 22.6.1995

Die Motivation der historiogenetischen Geschichtskonstruktion: Rechtfertigung imperialer Herrschaft, Erfahrung der gesellschaftlichen Unordnung, Reicherschütterung (41). Der Zusammenhang zwischen politischer Katastrophe und Spekulation über den Ursprung der Ordnung bei Manetho, Berossos und in der Han-Dynastie (42).

Beschränkung des Horizonts und Ausschaltung störender Realitätsbereiche (Skotosis) in den ideologischen 'Geschichtsphilosophien' (43). Verdunkelung der Realität durch Obsessivsprache. Das selbst-erbaute Gefängnis und die Realisierung durch Gewalt (43).

Der Ausbruch aus dem Gefängnis der Reichskonzeption in die Freiheit der Existenz unter Gott. Der mosaische Durchbruch: das Volk unmittelbar unter Gott. Der einzelne Mensch unter Gott (44). Die Struktur der israelitischen Historiogenese: Stammesgesellschaft, Völkertafel, Reichsgründung. Sakralgeschichte des auserwählten Volks und der Erfolg der nicht-sakralen Machtgebilde (46). Geschichte der Machtgebilde (47).

## 7. Vorlesung 29.6.1965

Die Hauptphasen der Geschichtsinterpretation Israels: die kosmologische Ordnung, das Volk Gottes, das davidisch-salomonische Reich, die Katastrophe der Konzeption des auserwählten Volkes (48). Die Propheten: die Katastrophe als Folge des Abfalls vom Gesetz. Stellvertretendes Leiden des Volkes Israel für die Sünde der Menschheit. Israel als geistiges Zentrum einer Menschheit unter Gott (49).

Eine neue Phase in der Geschichtsinterpretation: die Apokalyptik. Geschichtsstruktur als Machtstruktur. Verwandlung dieser Struktur durch göttliche Intervention (Metastase) (50). Das Fortleben der metastatischen Konzeption als Konstante in den Evangelien, der Johannes-Apokalypse, bei Augustinus, im Mittelalter bis zu den 'Geschichtsphilosophien' der Aufklärung, und bis Comte, Marx und Engels (51). Die Spaltung von Machtprozeß und Sinnprozeß (pragmatische Geschichte und *historia sacra*). Die apokalyptische Zerstö-



rung der Gesamtstruktur und das 'Fünfte Reich' der Vollkommenheit (52). Historiogenesis und Apokalypse als äquivalente Reaktionen auf die Reichsproblematik (53).

Die Expansion der Reiche und der Begriff der Ökumene: Perser, Alexander (53). Die ökumenische Expansion der Römer. Die Sinnfrage der Reichsbildung (54). Die 'pragmatische Geschichte' des Polybios als drittes Äquivalent. Die Methodik der pragmatischen Geschichte (54). Das *spectaculum*: die römische Expansion als Gegenstand der Untersuchung. Die gleichzeitig lebende Menschheit als Objekt der Eroberung (55). Die ökumenisch-imperiale Eroberung als Konstante in der Geschichte (56).

### **8. Vorlesung 6.7.1965**

Polybios: Geschichtsschreibung als Darstellung der 'gesamten Ökonomie' der Menschheit und der universalen Menschheit (57). Die Konzentration des ökumenischen Prozesses bei Polybios auf die römische Phase. Das Verschwinden der Ordnungsproblematik, ersetzt durch das Machtproblem (58). Polybios' Analyse des römischen Erfolgs durch topische Verwendung philosophischer Theorien: die gemischte Verfassung, die zyklische Abfolge der Staatsformen, die Bewahrung der *pietas* (58). Das Sinnproblem der ökumenischen Expansion: Scipio im Angesicht des brennenden Karthago. Die Ökumene als Voraussetzung der christlichen Mission und der Sinnerfüllung durch die Parusie (59).

Die ökumenische Problematik jenseits des Römischen Reichs und des Christentums: Mani. Die Abfolge der Boten. Die regionale Beschränkung der bisherigen Botschaften und Manis Anspruch auf universale Verbreitung bis zum Ende der Welt (61). Mani als der angekündigte Paraklet. Die apokalyptische Endzeit (62). Die Durchdringung der pragmatischen Ökumene durch die geistige Ökumene. Die Assoziation der Imperien mit den Religionen und das Problem der Reichsreligion (63).

### 9. Vorlesung 13.7.1965

Experimentelle Reichstheologie. Die Verbindung der ökumenischen Religion mit der Machtausbreitung im Islam (64). Mohammed der Apostel für die Ökumene. Kampf für die Wahrheit, auch militärisch, mit Gottes Hilfe. Der Profit der missionarischen Expansion (64).

Reichsbildung und Reichstheologie im größeren Geschichtsfeld: Maurya-Reich und Buddhismus. China (Han-Dynastie) und der Konfuzianismus. Das größere Geschichtsfeld als 'Ökumenisches Zeitalter' (65).

Reichsbildung und Reichstheologie bei den Persern und bei Alexander: Die Deformation der geistigen Bewegung des Zoroaster zum 'iranischen Dualismus – der Kampf zwischen dem guten und dem bösen Gott. Der Dualismus als politisches Instrument (66). Die ökumenische Expansion der Perser: die pragmatische Expansion. Die geistige Ordnung für die ganze Ökumene (68). Alexanders Pläne: König von Asien. Alle Menschen unter *einem* Gesetz (69). Alexander als *diallaktês* und *harmostês*. Die Einheit der Menschheit in der Einheit des Kosmos: *homonoia* (71). Partnerschaft zwischen Makedonen und Persern in der Herrschaft. Mischung der Sitten und Gebräuche. Verbindung der Proskynese mit der göttlich-königlichen Flamme. Alexanders Status als Gott (71).

### 10. Vorlesung 20.7.1965

Historiomachie: Die Konkurrenz der historiogenetischen Spekulationen um das höhere Alter der eigenen Gesellschaft: die altorientalischen Gesellschaften (Manetho und Berossos), die griechische Geschichte (Eratosthenes), die römische Geschichte (Dionysios von Halikarnass), die jüdische Geschichte (Flavius Josephus), die christliche Problematik (Clemens von Alexandrien (73). Der Ertrag der Historiomachie: Sichtung der Quellen, chronologisches Gerüst für eine vergleichende Geschichte der Ökumene (75), durch die Chronik des Eusebios bis in das Mittelalter weiterwirkend (75).

Die Problematik des ökumenischen Zeitalters: Erfahrung der Sinnlosigkeit des geschichtlichen Geschehens. Archaisierende Restaurationen. Die Entdeckung des Menschen als Ordnungsquelle (75). Platons

anthropologisches Prinzip. Wiederherstellung der Ordnung durch *paideia*. Fehlschlag des platonischen Unternehmens (76). Machtexpansion als geschichtswirksamer Faktor. Dissoziation von Geist und Macht. Sinnlosigkeit der Machtausdehnung. Extremer Ausdruck der Sinnlosigkeit der Weltexistenz in der Gnosis (77).

Wiederherstellung der Balance zwischen Weltexistenz und geistiger Existenz als Aufgabe: tentative Assoziationen der Imperien mit geistigen Bewegungen (77). Dogmatisch fixierte Reichstheologie in den orthodoxen Reichen.

Folgen für die geistigen Bewegungen: Spannung zwischen der Universalität der Menschheit und der Zugehörigkeit zu einer finiten Organisation (78). Das geschichtsphilosophische Unternehmen Augustins am Ausgang der ökumenischen Periode. Augustins universaler Begriff von Menschheit und Geschichte. Sein universaler Kirchenbegriff. Aufnahme apokalyptischer Elemente: Warten auf das Ende. *Saeculum senescens* (78). Die Ablösung von Augustins Geschichtsverständnis im Mittelalter durch die Erwartung des 'Dritten Reichs'. Verwirklichung des Reichs der Vollkommenheit durch menschliche Aktion (Gewalt) und Wissen (Gnosis). Vier Typen von Reichen: kosmologische, ökumenische, orthodoxe und ideologische Reiche. Verbindung von Apokalypse, Macht und Gnosis in den ideologischen Reichen. Konflikte zwischen global-imperialen Ansprüchen (80).

### **11. Vorlesung 22.7.1965**

Die neue Situation der Geschichtsphilosophie heute: Scheitern der 'Geschichtsphilosophie', besonders des positivistischen und des kommunistischen Geschichtsbildes, Vermehrung der Materialien, Fortschritte in der theoretischen Durchdringung. Die Äquivalente zur 'Geschichtsphilosophie': Historiogenese, Apokalypse und pragmatisch-ökumenische Interpretation der Geschichte (81).

Rückgang von den Äquivalenten auf das Bewußtsein als Kern des Geschichtsphänomens. Die Konstitution des Geschichtsfeldes durch neue Einsichten in die Wahrheit der Existenz. Die Erfahrung der Epoche: das Vorher und das Nachher. Die neue Einsicht in die

Wahrheit der Existenz als Gegenwart vs. Vergangenheit als Stufe geringerer Wahrheit. Der Widerstand gegen die neue Einsicht. Die Dreigliederung der geschichtlichen Welt: *thnêtos*, *daimonios anêr* und *amathês* (82).

Das Mysterium der Geschichte: Warum *eine* Einsicht in die Wahrheit der Existenz nach der anderen? Und warum trotzdem keine endgültige Wahrheit? Das immer vorhandene Bewußtsein vom Grund als Basis des Geschichtsphänomens. Sich entwickelnde Klarheitsstufen der Einsicht: kompakte und differenzierte Erfahrung (82). Der Prozeß der Differenzierung der Spannung zum Grund der Existenz: Zurechnung zu einem intrakosmischen Grund, Zurechnung zu einem welttranszendenten Grund, und Zurechnung zu einem weltimmanenten Grund (83). Geschichte als Fortschreiten zu neuen Einsichten in die Wahrheit der Existenz und das Absinken der älteren Einsichten in die Vergangenheit (83).

Die Entwicklung des Bewußtseins als Kriterium der Relevanz bei der Auswahl der Gegenstände vs. wertbezogene Methode (84). Die Äquivalente gleichzeitig als geschichtsphilosophische Struktur und als Gegenstandsbereiche der Geschichte. Untersuchung der Ideologien im Hinblick auf die Suche nach dem Grund (85). Keine Beschränkung der Geschichtsdarstellung auf die Äquivalente der Bewußtseinsstruktur: Einbeziehung der Probleme der 'synthetischen Natur' des Menschen: die Leiblichkeit des Menschen, die konkreten Gesellschaften in ihren Differenzierungen in Gesellschaft und Geschichte. Die Verteilung des Prozesses auf mehrere Gesellschaften in der Geschichte (85).

Die Spannung zum Grund als ein Hineinragen nicht-zeitlichen Seins in die zeitliche Existenz des Menschen: das *metaxy*. Der Sinngehalt der Geschichte in der 'fließenden Präsenz'. Geschichte als Zuordnung der Bewußtseinsprozesse in der fließenden Präsenz zu Ereignissen in der Weltzeit (86). Die Erzählung einer 'Geschichte' als notwendige Ausdrucksform der Ereignisse in der fließenden Präsenz (86).

**Namensverzeichnis**

Abel-Rémusat, J.-P. 42	Diodor 98
Abraham 63,65,87	Dionysios von Halikarnass 99
Adam 38,65	Doderer, H. von 13,19
Agesilaos 75	Dostojewski, F.M. 106
Alexander 70,73f,88f,92-97,102	Droysen, J.G. 33
Apollodor 98	Dschingis Khan 45
Ardashir 83	Dumézil, G. 54
Aristoteles	Dürrenmatt, F. 19
23,30,55,80,95,110,112	Duverger, M. 19
Arrian 88,93,96	Engels, F. 54,71,106
Ashoka 89	Eratosthenes 98
Assurbanipal 101	Eusebius 100
Augustinus 13,58,71,104f	
	Friedrich II. (Preußen) 15
Bacon, F. 11f, 23,29f	Frisch, M. 19
Balthasar, H.U. von 14	Flavius Josephus 99
Barsine 96	
Berosos 60,98	Gierke, O. von 111
Bossuet, J.B. 30,40	Goethe, J.W. von 13f
Buber, M. 68	
Buddha 84	Hegel, G.W.F. 16-
	21,25,31,41,47, 53,56
Caesar 45	Herodot 11,23,26,35,73,91
Chandragupta 88	Hesiod 50
Cicero, M.T. 94,100,103-05	Hieronymus 47
Christus 21,30,40f,71	Hitler, A. 34
Clemens von Alexandrien 99f	
Commodus 100	Jaspers, K. 23,38,41,47
Comte, A. 12,14,17-	Jesaia 70
21,54,62,71,106,115	Jesus (s. auch Christus) 84
Condorcet, M.J.A. 22,25,34	Joachim von Fiore 105
Cromwell, O. 106	Justinian 86
Dareios 91-96	Kallisthenes 97
David 92	Kant, I. 15f
Defoe, D. 73	Kambyses 90f
Deutero-Jesaia 69f	Kassandros 97
Dikaiarch von Messene 80	Kyros 91

<p>Le Roy, L. 45  Livius 80  Lonergan, B. 61  Löwith, K. 13,24  Luther, M. 58</p> <p>Machiavelli, N. 22,79f  Marx, K. 17-22,25,71  Manetho 59f  Mani 83-85  Menes 59  Meyer, E. 32,35,41,88  Mill, J.St. 19f  More, Th. 46  Moeller van den Bruck, A. 106  Mohammed 86-88  Moses 38,62,99,100f</p> <p>Napoleon Bonaparte 32f  Nefer-rohu 60  Nero 82  Newton, I. 18,72  Nietzsche, F. 33  Noah 63</p> <p>Orwell, G. 61</p> <p>Paulus 83  Philipp (Makedonien) 93  Platon 11,23,80,108,113  Plutarch 94-96  Polybios 73-82,88,94,102  Psammetich 101,</p> <p>Quetelet, A. 17</p> <p>Rad, G. von 58  Rickert, H. 12  Romulus 54  Roosevelt, Th. 111</p>	<p>Salomon 68  Scaliger, J.C. 46f,100  Schnabel, P. 57  Scipio 82  Shapur 83  Sokrates 11  Spengler, O. 32-35,37,41  Stalin, J.W. 27</p> <p>Tamerlan 45  Tarn, W.W. 94f  Teispes 91  Thomas von Aquin 46,103f  Thukydides 26,35  Toynbee, A.J. 11,32,34-38,41f  Turgot, A.R.J. 11-13,17,23,25  Tykonius 105</p> <p>Utuhengal 55</p> <p>Vergil 99  Voltaire 11,30f,40  Vico, G. 47</p> <p>Weber, A. 24  Windelband, W. 12</p> <p>Xenophon 75  Xerxes 91f</p> <p>Zenon 94f  Zoroaster 84,89-93</p>
---	--

