

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 92 —

Eric Voegelin

Was ist Geschichte?



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 92 —

Eric Voegelin

Was ist Geschichte?



VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

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

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Occasional Papers, No. 92, August 2013

Eric Voegelin, Was ist Geschichte?

Hrsg. von Peter J. Opitz

Aus dem Englischen von Dora Fischer-Barnicol

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

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch dieervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. ISSN 1430-6786

© 2013 Peter J. Opitz

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort des Herausgebers	5
Eric Voegelin: Was ist Geschichte?	8
1. Einleitende Untersuchung	8
2. Die eigentliche Untersuchung	23
Zeittabelle	65
Namensregister	67
Peter J. Opitz: Werksgeschichtliche Notiz	68

VORWORT

In der zweiten Hälfte der 1940er Jahre hatte sich Eric Voegelin nach Entdeckung des Erfahrungsbegriffs zu einer grundlegenden Umarbeitung seiner weitgehend fertigen *History of Political Ideas* entschlossen, mit der er ein Jahrzehnt zuvor, bald nach seiner Ankunft in den USA, begonnen hatte¹. Gegen Mitte der 1950er Jahre konzentrierte er sich zunehmend auf die Endredaktion der ersten drei Bände dieser umgearbeiteten Fassung, die bald darauf, 1956/57, unter dem Obertitel *Order and History* erschienen. Drei weitere Bände sollten in den nächsten Jahren folgen; Band IV war unter dem Titel „Empire and Christianity“ für 1958 angekündigt. Doch der Termin verstrich, ohne dass das Buch erschien, und auch in den folgenden Jahren warteten Verlag und Leser vergeblich. Da die Verzögerung kaum von der Materialseite her kommen konnte – erhebliche Teile des Bandes lagen als Manuskript fertig vor –, lag die Vermutung nahe, dass die Verzögerung mit dem Konzept zusammenhing, das *Order and History* zugrunde lag bzw. mit dem Programm, das aus diesem folgte. Ein Blick auf die Veröffentlichungen und Vorträge Voegelins Ende der 1950er / Anfang der 1960er Jahre bestätigt dies. Er zeigt, dass sie vor allem geschichtsphilosophische und universalgeschichtliche Themen zum Gegenstand hatten, das heißt, dass Voegelin sich erneut mit den Grundproblemen der Geschichtsphilosophie beschäftigte, auf der *Order and History* basierte.

Anstöße zu einem erneuten Überdenken des eigenen Konzepts gab es in der Tat. Sie kamen vor allem aus zwei Richtungen: Zum einen von zwei groß angelegten geschichtsphilosophischen Entwürfen – von Arnold Toynbees *Study of History*, deren Bände 7–10 im Jahre 1954 erschienen waren sowie von Karl Jaspers *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* aus dem Jahre 1949. Voegelin hatte sich mit beiden Werken schon in einer seiner Einleitungen zu *Order and*

¹ Siehe dazu im Einzelnen Peter J. Opitz, Zur Genesis und Gestalt einer politischen Ideengeschichte. Ein Vademecum zu *Eric Voegelins History of Political Ideas*, in: Zeitschrift für Politik 3 (2012), S. 257-291.

History auseinandergesetzt.² Diese Auseinandersetzung war allerdings eher knapp ausgefallen und bedurfte näherer Ausführung – in mehrfacher Hinsicht: Zum einen waren die Positionen Toynbees und Jaspers noch grundsätzlicher zu hinterfragen als bislang geschehen; zum anderen war Einiges von ihnen aufzunehmen und in das eigene Konzept einzubringen.

Der andere Anstoß kam von einer kleinen Studie mit dem Titel „Historiogenesis“, die Voegelin 1960 verfasst und der Festschrift von Alois Dempf beigegeben hatte.³ Voegelin war – wie er später bemerkte – bei der Anlage von *Order and History* von der konventionellen Annahme ausgegangen, dass die unilineare Geschichtsauffassung eine große Errungenschaft von Israeliten und Christen gewesen sei, während alle älteren Gesellschaften eine zyklische Geschichtsauffassung vertraten. Diese Annahme aber war, wie er bei seinen Studien zu „Historiogenesis“ entdeckt hatte, falsch.⁴ Die unilineare Konstruktion von Geschichte von einem göttlich-kosmischen Ursprung der Ordnung bis zur Gegenwart des Autors war eine im ganzen vorderasiatisch-mittelmeerischen Bereich verbreitete Symbolform. Mehr noch: Sie ließ sich bis in die Geschichtsspekulationen des 18. und 19. Jahrhunderts verfolgen, und sie hatte auch Spuren am Konzept von *Order and History* hinterlassen.

Wir wissen nicht, wann sich Voegelin der Konsequenzen, die sich aus dieser Entdeckung für die noch ausstehenden Bände für *Order and History* ergaben, voll bewusst wurde. Eines dürfte ihm jedoch schon sehr bald klar geworden sein: sie waren tiefgreifend und machten es notwendig, das eigene Konzept nochmals auf den Prüfstand zu stellen: Denn wenn „Geschichte“ nicht, wie bislang angenommen, eine spezifische Symbolform der jüdisch-christlichen Tradition war, was war „Geschichte“ dann? Es ist genau diese Frage, die im Mittelpunkt der im Folgenden veröffentlichten Studie „Was

² Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. II: *The World of the Polis*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957, S. 19 ff.

³ Eric Voegelin, *Historiogenesis*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Freiburg/München, 68 Jg., S. 419-446.

⁴ Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. IV: *The Ecumenic Age*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1974, S. 7.

ist Geschichte?“ steht. Und wenn die Antwort, die Voegelin in ihr gibt, auch noch nicht seine endgültige Antwort ist, so vermittelt der Text doch nicht nur wichtige Einblicke in die Problemlagen, mit denen er sich seit Beginn der 1960er Jahre auseinandersetzte, sondern weist auch die Richtung, in die sich seine Auffassungen von nun an bewegten.

Für die Überlassung des Copyrights von „What is History?“ danke ich Paul Caringella. Für die Übertragung dieses komplizierten Textes bin ich Frau Dora Fischer-Barnicol zu Dank verpflichtet, die ihn – wie schon zahlreiche andere Texte Voegelins – mit viel Behutsamkeit und sprachlichem Einfühlungsvermögen ins Deutsche übersetzte.

Wolfratshausen im Juli 2013

Peter J. Opitz

ERIC VOEGELIN
WAS IST GESCHICHTE?¹

1. Einleitende Untersuchung

Eine Untersuchung über Geschichte hat Vorläufer, aber keine Traditionen. Der Grund dafür, den wir zwar kennen, aber nicht recht verstehen, ist der schwer faßliche Charakter von Geschichte als ein Objekt im Sinne von Dingen oder Gegenständen der Außenwelt. Über die zahlreichen Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, wird in der heutigen Epistemologie und Methodologie viel diskutiert. Es fehlt dieser Debatte jedoch an theoretischem Biß, bringt sie doch nicht deutlich genug zum Ausdruck, was unser Wissen über die Außenwelt von einer Erfahrung, bei der es um Transzendenz geht, unterscheidet. Daher werde ich mich nicht daran beteiligen, sondern die Schwierigkeiten in drei Sätzen zusammenfassen, die so konstruiert sind, daß sie die Erinnerung an bestimmte Trias-Propositionen der Sophisten wachruft, in denen Schwierigkeiten desselben Typs auftreten:

1. Es gibt, so scheint es, keine Geschichte – alles menschliche Verhalten, das angeblich den Stoff der Geschichte webt, läßt sich von der Soziologie und Psychologie her adäquat verstehen.
2. Es gibt ein Drama der Geschichte – doch ist es noch nicht zu Ende, deshalb läßt sich sein Sinn nicht erkennen.
3. Es gibt geschichtliche Tatsachen, deren phänomenale Aspekte sogar recht gut zu bestimmen sind, deren Auswahl und Interpretation jedoch subjektiv sind und lediglich die Werturteile des Geschichtsschreibers widerspiegeln.

¹ Der englische Text, der dieser Übersetzung zugrunde liegt, befindet sich in Box 74, Folder 8, Eric Voegelin Papers, Hoover Institution Archives. Zur Datierung siehe die Forschungsnotiz des Herausgebers am Ende dieses Textes [d. Übers.].

Diese Sentenzen wollen, wie gesagt, an bestimmte Trias-Propositionen der Sophisten des 5. Jahrhunderts v. Chr. erinnern. In einer von ihnen, die Protagoras zugeschrieben wird, geht es um die Göttern:

1. Wahrscheinlich gibt es keine Götter.
2. Wenn es sie aber gibt, kümmern sie sich nicht um die Menschen.
3. Kümmern sie sich aber um die Menschen, können sie durch Opfergaben gnädig gestimmt werden.

Eine andere Trias, die sich als Parallele zu den Sätzen über die Geschichte geradezu aufdrängt, ist uns in einer Kurzfassung von Gorgias' Abhandlung *Über das Nichtseiende* oder *Über die Natur** erhalten geblieben:

1. Nichts existiert.
2. Existiert es doch, so ist es nicht erkennbar.
3. Ist es doch erkennbar, so ist es nicht mitteilbar.

Die sophistischen Trias-Propositionen haben offensichtlich dieselbe Grundstruktur wie die moderne; und da wir recht gut darüber Bescheid wissen, wie die sophistischen Paradoxa zustande kamen, werden sie uns helfen, die Paradoxa zu verstehen, in denen es um Geschichte als Gegenstand geht.

Die triadischen Sätze der Sophisten sind im Gefolge der parmenideischen Vision und Seinsmetaphysik entstanden. Die von der Göttin aufgedeckte Wahrheit des Seins traf deren Empfänger mit solcher Wucht, daß die Welt, in der wir leben, auf den Status der Doxa, der Täuschung, schrumpfte, und das großgeschriebene Sein für Parmenides ein transzendenter Gegenstand spekulativer Untersuchung wurde. In Opposition zu der parmenideischen Erfahrung, die Sein als transzendente Objekt reale Existenz zuschrieb, beanspruchten andere Denker die Kategorien *Objekt* und *Existenz* für die Dinge in unserer Welt der Sinneswahrnehmung und verfielen somit in das andere Extrem und leugneten die Realität transzendenten Seins. Der ungelöste Konflikt zwischen diesen beiden Extremen der Vergegenständlichung kam in den paradoxen Trias-Propositionen zum

* Voegelin gibt den Titel wieder mit *On Being*. Wie in Bd. V von *Ordnung und Geschichte*, S. 145, geben wir ihn hier mit *Über das Nichtseiende oder über die Natur* wieder.

Ausdruck. Die sophistischen Paradoxa verdanken sich also einer Kettenreaktion von theoretischen Fehlern, die sich wiederum in drei Sätze gliedern lassen:

1. Immanentes und transzendentes Sein werden wie beobachtbare Gegenstände behandelt, – sie werden zu Typen des Seins objektiviert.
2. Entsprechend dem Seinstypus, dem die jeweiligen Denker den Vorzug geben, werden die Kategorien Objekt und Existenz rigoros so definiert, daß sie zu einem der zwei objektivierten Seinstypen passen.
3. Schließlich werden die Kategorien, die für einen der zwei Seinstypen passend gemacht wurden, in Aussagen verwandt, die den jeweils anderen Typus betreffen.

Folgt man diesem Verfahren, dann kommen die sophistischen Seinsparadoxa dabei heraus. Unsere modernen Propositionen, die die Realität von Geschichte als Gegenstand leugnen, sind ebenfalls durch das Verfahren zustande gekommen, rigoros definierte Kategorien von dem Feld, auf dem sie ursprünglich entstanden, auf einen anderen Seinstypus zu übertragen. Die drei Sätze zur Geschichte lassen also den Konflikt zwischen Philosophie und sophistischem Denken wieder aufleben.

Ist die Problematik, die den antiken wie den modernen Triasstrukturen zugrunde liegt, erst einmal erkannt, neigt der Philosoph womöglich dazu, die Propositionen zu ignorieren. Er möchte vielleicht lieber mit seiner eigenen Geschichtskonzeption weiterarbeiten und die Ergebnisse für sich sprechen lassen. Weshalb sollte denn der alte Streit, den die klassischen Philosophen [bereits] beigelegt hatten, fortgeführt werden? Einige zeitgenössische Denker haben in der Tat diesen Weg eingeschlagen. Zu empfehlen ist er allerdings nicht, weil der antike Streit in seiner modernen Form einen neuen Aspekt aufweist. Um diesen Aspekt zu erhellen, müssen wir uns etwas eingehender mit der Problematik von Immanenz und Transzendenz befassen.

Die sophistischen Paradoxa sind das Ergebnis einer Kettenreaktion von theoretischen Fehlern. Der anfängliche Fehler, der die anderen nach sich zog, war der, daß man mit immanentem und transzenden-

tem Sein so umging, als würde es sich um zwei beobachtbare Gegenstände handeln. Doch solange keine Transzendenzerfahrung stattgefunden hat und solange die Erfahrung nicht so weit artikuliert worden ist, daß die Immanenz-Transzendenz-Spannung als Struktur in der Verfassung des Seins erkennbar wird, gibt es keine Gelegenheit, diesen Fehler zu beheben. Zum Beispiel kann in der kompakten Erfahrung des Kosmos, die der Symbolik der frühen Zivilisationen zugrunde liegt, diese Struktur nicht thematisch werden, obwohl sie vor ihrer Entdeckung ebenso präsent in der Seinsverfassung ist wie danach. Wir haben betont, daß die sophistischen Paradoxa im Gefolge der parmenideischen Vision und Seinsmetaphysik entstanden. Wenn wir bei unserer Untersuchung einigermaßen sicher gehen wollen, nicht in den Fehler der Objektivierung zu verfallen, müssen wir ihn bis an seinen Ursprung in der Transzendenzerfahrung zurückverfolgen. Und er muß nicht nur bis an seine Wurzel zurückverfolgt werden, sondern es muß auch eine alternative Formulierung für das Problem gefunden werden, die den Fehler künftig verhindert. Anstatt von immanentem und transzendtem Sein zu reden, schlage ich daher folgende Aussage vor: Immanenz und Transzendenz sind Indizes, die dem Sein zugeordnet werden, wenn die Seinsverfassung im Licht einer Transzendenzerfahrung interpretiert wird. Da diese Erklärung jedoch nicht sehr überzeugend ist, wenn man nicht weiß, was eine Transzendenzerfahrung ist und dieses Wissen in unseren Tagen nicht selbstverständlich ist, mag ein Beispiel hilfreich sein.

Für unseren Zweck genügt die Beschreibung der Transzendenzerfahrung in der *Abraham-Apokalypse* (Kap. 7-8):

*Wahrlich, ehrwürdiger als alle Dinge ist das Feuer,
denn manches, was sonst niemandem unterworfen ist, fällt
ihm anheim.
Doch ehrwürdiger noch ist das Wasser,
denn es überwindet das Feuer ...
Ich nenne auch das nicht Gott,
weil es der Erde unterworfen ist ...
Die Erde nenne ich ehrwürdiger,
denn sie überwindet die Natur des Wassers.
Ich nenne auch sie nicht Gott,
weil sie durch die Sonne ausgetrocknet wird ...
Ehrwürdiger noch als die Erde nenne ich die Sonne.
Das ganze All erhellt sie mit ihren Strahlen.*

*Auch sie nenne ich nicht Gott,
weil ihre Bahn von Nacht und Wolken verdunkelt wird.
Doch auch den Mond und die Sterne nenne ich nicht Gott,
weil sie zu ihrer Zeit ihr Licht durch Nacht verdunkeln ...
Höre dies, mein Vater Terach,
daß ich dir den Gott, der alles schuf, verkünde,
nicht jene, die wir für Götter halten!*

*Aber wo ist Er?
Und was ist Er?
Wer rötete den Himmel,
vergoldete die Sonne
und erhellte den Mond und die Sterne?
Wer trocknete die Erde aus inmitten vieler Wasser?
Wer setzte dich in die Welt?
Wer suchte mich in der Verwirrung meiner Seele?*

Möge Gott Sich durch Sich selbst offenbaren!

*Und als ich dies zu meinem Vater Terach sprach,
im Hof meines Hauses,
da fiel die Stimme eines Mächtigen vom Himmel
in einem Wolkenbruch aus Feuer und rief:
Abraham, Abraham!*

*Ich sagte: Hier bin ich.
Und Er sprach:
Du suchst den Gott der Götter,
den Schöpfer,
in deines Herzens Seele.
Ich bin es!**

Ich habe diesen Text gewählt, weil er nicht nur die *via negativa* als Instrument für die Beschreibung der Erfahrung aufzeigt, sondern auch den Übergang von der kompakten Erfahrung eines Kosmos voller Götter zu einer Transzendenzerfahrung, die das Sein differenziert und es mit den Indizes *immanent* und *transzendent* ausstattet. *Herz der Seele* ist das aramäische Äquivalent für *psyche* bei den Griechen bzw. *anima animi* bei Augustinus. Dieses verwirrte *Herz*

* „Apokalypse des Abraham“ in: Paul Riessler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Filser, Augsburg, 1928, S. 18f. [d. Übers.].

der Seele durchstreift auf der Suche nach dem wahren Gott, der Ursprung und Grund alles Seins ist, die Seinsbereiche, die jeweils eine niedrigere oder höhere Gottheit für sich beanspruchen. Durch Sein Wort offenbart Er Sich dem Herzen, als der, der Ist. Er ist der Eine jenseits aller Seinsbereiche, die durch Seine Offenbarung aufhören, ein Kosmos voller Götter zu sein und zu einer Welt werden, deren Sein mit dem Index *immanent* versehen ist im Hinblick auf das Sein der göttlichen Quelle, das mit dem Index *transzendent* versehen ist. In diesem essenischen Dokument, das wahrscheinlich aus dem 1. Jh. v. Chr. stammt, werden die Seinsbereiche als Bereiche der Elemente oder Sterne verstanden, während sie in der hellenischen Philosophie eher als anorganische, vegetative, animalische und menschliche [Bereiche] verstanden werden (wiewohl diese Charakterisierung einer gründlichen Modifizierung bedürfte). Doch in beiden Fällen bilden die Bereiche eine Hierarchie, die den suchenden Geist hinauf führt an den Punkt der Transzendenz in Richtung auf den Ursprung des Seienden, in Richtung auf eine *arche* oder erste Ursache. Wenn die Seele – um mit Bergson zu sprechen – sich in einem Akt des Transzendierens öffnet, wird das Jenseits der Welt nicht wie ein Gegenstand jenseits der Welt erfahren. Der Text macht auf bewundernswerte Weise die Spannung der Suche, d.h. die Gegenseitigkeit des Suchens und Findens deutlich: daß Gott den Menschen und der Mensch Gott sucht. Nicht ein Raum jenseits des Raumes, sondern die Suche ist Situs der Begegnung zwischen dem Menschen und dem Jenseits seines Herzens; und Gott selbst ist anwesend in der Verwirrung des Herzens, die der Suche in den Seinsbereichen voraufgeht. Das göttliche Jenseits ist also zugleich ein göttliches Innerhalb-der-Welt. Einfühlsam spürt der unbekannte Autor der Bewegung vom Diesseits zum Jenseits nach, die von der Verwirrung des Herzens zur Suche nach dem Unbekannten wird, das sowohl in der Suche wie in der Verwirrung präsent ist, bis hin zum Anruf von jenseits – bis sich aus dem, was anfänglich eine Erschütterung in dem als Herz bezeichneten Teil des Seienden war, das „Hier bin ich“ und „Ich bin es!“ herauslöst. Fassen wir zusammen: Die Transzendenz Erfahrung ist eine Bewegung der Seele, die in einem Akt des Transzendierens kulminiert, in dem das göttliche Diesseits sich als das göttliche Jenseits offenbart.

Kehren wir nun wieder zurück zu der Frage von Immanenz und Transzendenz als Indizes, die dem Sein zuwachsen, wenn die Seinsverfassung im Licht einer Transzendenz Erfahrung interpretiert wird. Die Abraham-Apokalypse beschränkt sich streng auf die Erfahrung selbst. Sobald eine derartige Erfahrung aber stattgefunden hat, kann die Frage gestellt werden (sie muß aber nicht gestellt werden), ob das in der Bewegung der Seele erfahrene göttliche Diesseits-Jenseits nicht die allgemeine Struktur des Seins sei. Die hellenische Philosophie stellte diese Frage, und sie führte zu Platons Konzeption von der „getrennt“ existierenden Idee, die zugleich die Form der Dinge in der Welt ist. Um dieses allgemeine Diesseits-Jenseits zum Ausdruck zu bringen, entwickelte Platon das Symbol der *methexis*, der Teilhabe – die Dinge haben insofern Form, als sie an der Idee partizipieren. Dieses Platon'sche Symbol der *methexis* ist der klassische Fall der Interpretation der Seinsverfassung im Licht einer Transzendenz Erfahrung. Unglücklicherweise ist die Nähe der Symbolik zur objektivierenden Sprache des Mythos noch so groß, daß sie heute leicht als Versuch, die transzendente Form als Gegenstand zu konstituieren, mißverstanden wird – was Platon sicher nicht anzulasten ist, wie der Mythos vom Diesseits-Jenseits der Idee im *Timaios* beweist. Wenn wir dieselbe Beziehung in unserer nichtmythischen Sprache der Indizierungen formulieren, können wir sagen, daß die Seinsbereiche und die Gegenstände, die sich darin befinden, niemals bloß immanent sind; ihr Immanenzindex ist immer überwölbt von dem Index, der sich auf die Transzendenz bezieht. Wenn sie auf diese Weise neu formuliert wird, gewährt Platons Symbolik einen entscheidenden Einblick in die Problematik der Objekte und der Objektivität: Auch wenn wir im Klima säkularisierter Epistemologie glauben, vor der Transzendenz sicher zu sein und mit immanenten Gegenständen zu hantieren, ist der einfache Gegenstand doch nie gottverlassen, sondern strahlt in seinem immanenten *actus essendi* Transzendenz aus. Die Implikationen dieser Einsicht werden uns in den späteren Kapiteln noch beschäftigen. Vorerst dürften diese Überlegungen aber genügen, um den Kontext anzudeuten, in den die Problematik der Trias-Propositionen einzuordnen ist.

Die Parallelität der antiken und der modernen Trias-Propositionen erstreckt sich lediglich darauf, daß Kategorien, die für Dinge der Außenwelt gemacht sind, in unstatthafter Weise auf Probleme der

Transzendenz übertragen werden; sie gilt innerhalb dieser allgemeinen Klasse nicht für die spezifischen Probleme, auf die die Kategorien übertragen werden. Die sophistische Übertragung bewegt sich innerhalb der Strukturdimension, die durch die Seinshierarchie festgelegt ist – sie setzt den parmenideischen Aufstieg mit seiner Unterscheidung zwischen dem wahren Sein und der Doxa dieser Welt voraus; die moderne Übertragung hingegen bewegt sich in einer ganz anderen Dimension, die durch die Verwirklichung ewigen Seins in der Zeit bestimmt ist. Das heißt aber nicht, daß die beiden Strukturdimensionen des Seins keine Verbindung untereinander hätten: Transzendentes Sein kann in den Seinsbereichen nicht präsent sein, ohne sich in der Zeit zu verwirklichen, und ewiges Sein kann sich nicht in der Zeit verwirklichen, ohne in den Seinsbereichen präsent zu sein. Immerhin sind beide Dimensionen ausgeprägt genug, um Akzentuierungen zu ermöglichen, die ihrerseits Stile des Philosophierens prägen. Nicht ohne Grund halten die Zeitsüchtigen die klassische Philosophie, die durch die Aristoteles-Rezeption im Mittelalter auch für den Stil der Scholastik maßgebend war, für statisch, denn sie betont die Hierarchie des Seins und versteht unter Transzendenz eine Extrapolation dieser Hierarchie in ihr Jenseits. Doch auch wenn wir den klassischen Stil als das sehen müssen, was er ist, dürfen wir nicht in den Fehler heutiger existentialistischer Denker verfallen, die glauben, die Charakterisierung ‚statisch‘ genüge, um die klassische und scholastische Metaphysik als obsolet abzutun. Wenn die klassische Philosophie die Seinshierarchie sowie das Transzendieren in Richtung auf ihr Jenseits betont und darüber das In-der-Zeit-Sein und die dieser Dimension eigenen Probleme vernachlässigt, dann vernachlässigt die existentialistische Betonung des In-der-Zeit-Seins – mit weitaus zerstörerischeren Konsequenzen – die Hierarchie des Seins mit ihren klassischen Problemen. Die moderne Trias-Proposition zur Geschichte stellt also einen Fall für sich dar. Obwohl die Triade im Allgemeinen sophistisch ist, hat die klassische Philosophie deren spezifische Probleme nicht gelöst. Daher muß der Philosoph, will er die Gefahr vermeiden, selber in die sophistischen Fehler zu verfallen, ihre Implikationen untersuchen.

Diese Untersuchung ist deshalb besonders wichtig, weil die drei Propositionen zur Geschichte von einem Standpunkt aus, der Wissenschaft als eine Unternehmung innerhalb der Subjekt-Objekt-

Dichotomie begreift, substantiell wahr sind. Geschichte als Objekt hat tatsächlich etwas Problematisches; und [selbst] wenn die Propositionen dieses Etwas nur in Form von Verneinungen ausdrücken, kann man sie nicht einfach als falsch abtun, nur weil die Denker, die sie vorbringen, die falschen Fragen gestellt und zu früh aufgegeben haben. Im Gegenteil, um sich vor elementarer Kritik zu schützen, muß der Philosoph zeigen, daß seine Untersuchung einen Gegenstand hat, auch wenn dies kein Gegenstand im herkömmlichen naturwissenschaftlichen Sinn ist. Die in der Proposition implizierten Einwände erlegen eine Disziplin auf: Die Untersuchung muß trotz der Einwände damit beginnen, die Möglichkeit ihres eigenen Anfangs unter Beweis zu stellen. Das heißt jedoch nicht, daß wir, bevor wir mit der eigentlichen Untersuchung beginnen, erst die Argumente und Gegenargumente ausführlich erörtern müßten, denn die Fragestellung als solche – nämlich die mißbräuchliche Verwendung der Kategorien *Objekt* und *Existenz* –, ist klar, und der Herausforderung ist Genüge getan, wenn ein Bereich der Erfahrung aufgezeigt werden kann, dessen Kategorisierung anderer Begriffe bedarf. Diese Vorüberlegungen haben zudem nicht wirklich den Charakter einer Einleitung, sondern sind Teil der Untersuchung, deren Gegenstand sich zwingend aus der Struktur der Geschichte selbst ergibt. Indem wir uns dieser Disziplin unterziehen, entdecken wir in der Tat die Form, die für den Beginn einer Untersuchung über Geschichte nötig ist. Wir wollen die drei Einwände der Reihe nach betrachten.

Der erste Einwand verneint radikal, daß es Geschichte als Objekt gibt. Diese Verneinung ist in der Sache gerechtfertigt (die notwendigen Modifikationen werden uns gleich beschäftigen), und es wäre sinnlos, ihr zu widersprechen. Dem Einwand ist durch die Berufung auf das epistemologische Prinzip zu begegnen, demzufolge die gesamte Wissenschaft ein Gebäude sei, das über dem vorwissenschaftlichen Wissen des Menschen errichtet wurde. Dieses Prinzip findet in unserer Zeit wenig Beachtung, weil das ideologische Klima des Zeitalters die Vorstellung begünstigt, die Wissenschaften von der Außenwelt seien mit dem Bereich des Commonsense*-Wissens

*"Common Sense ist ein zivilisatorischer Habitus, der noetische Erfahrung voraussetzt, ohne daß der Mensch dieses Habitus selbst ein differenziertes Wissen von der Noese hätte. Der zivilisierte *homo politicus* braucht nicht

gleichzusetzen und deckten mit ihren Methoden das gesamte Feld ab, so daß dieses Prinzip ohne große Diskussion als selbstverständlich vorausgesetzt werden könne. Dieser Gedanke ist jedoch falsch. Das Wissen des in seiner Commonsense-Welt lebenden Menschen geht tatsächlich weit über den Bereich hinaus, über dem sich die Wissenschaften von der Außenwelt mit ihrer Subjekt-Objekt-Dichotomie erheben. Die klassischen Wissenschaften der Ethik und Politik mit der für sie zentralen philosophischen Anthropologie, zum Beispiel, theoretisieren einen Bereich des Commonsense-Wissens, der sich unter anderem mit Fragen beschäftigt, die das Verhalten des Menschen angesichts seines Schicksals betreffen. Da es bei Fragen dieser Art um die Transzendenz des Menschen geht, werden sich weder die Aussagen, die im Zuge der Analyse [dieser Fragen] gemacht wurden, noch die philosophischen Begriffe, die entwickelt wurden, um die Bedingungen der Analyse festzulegen, auf Gegenstände im herkömmlichen Sinn beziehen. Auf dieses weit über das Wissen von der Außenwelt hinausgehende Commonsense-Wissen muß sich der Philosoph auf der Suche nach dem Gegenstand, der Geschichte genannt wird, beziehen – wobei der Ausdruck *Gegenstand* hier die allgemeine Klasse von etwas bezeichnen soll, von dem Objekte eine Spezies sind. Dazu bedarf es keiner umständlichen Suche. Da es sich um einen radikalen Einwand handelte, wird die Annahme eines durch den Akt der Untersuchung implizierten Gegenstandes dadurch hinreichend begründet, daß sich in der Vergangenheit viele Menschen mit etwas beschäftigten, was sie Geschichte nannten und daß wir, die Leser und der Autor dieses Buches, uns ebenfalls damit beschäftigen. Als Motiv der Untersuchung dieses angenommenen Etwas genügt übrigens der Wunsch, wissen zu wollen, herausfinden zu wollen, worum es sich bei diesem Etwas eigentlich handelt – selbst auf die Gefahr hin, daß es sich als Nichts herausstellt und das Ende der Untersuchung das Ende einer Illusion ist.

Die Commonsense-Annahme muß sich mit dem zweiten Einwand auseinandersetzen, daß Geschichte als Objekt – falls es sie denn gibt – nicht erkennbar ist. Für diesen Einwand gibt es gute Gründe, denn

Philosoph zu sein, aber er muß Common Sense haben.“ In: Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, R. Piper & Co Verlag, München, 1966, S. 353 [d. Übers.].

das Drama der Geschichte ist in der Tat noch unvollendet; es wird zu Lebzeiten des Philosophen und bis in unbestimmte Zukunft weiter aufgeführt. Es ist kein Ganzes, das irgendeinem menschlichen Subjekt mit einem archimedischen Punkt außerhalb der Geschichte gegeben ist; und weil das Ganze kein Objekt ist, das einem Subjekt gegeben, ist unbekannt, welchen Sinn es hat und kann daher auch keine Interpretationsprinzipien liefern, nicht einmal für den Teil, der der Vergangenheit angehört. Die Argumentation ist nicht zu erschüttern. Falls die Untersuchung überhaupt durchgeführt werden soll, muß sie also innerhalb des Objekts stattfinden; strenggenommen gibt es also weder ein Objekt noch ein Subjekt der Erkenntnis. Derartige Bedingungen mögen sich für Objektfanatiker unsinnig anhören, doch der Philosoph wird auf der Klärung genau dieses Punktes bestehen, damit er sich hinsichtlich des Sinns von Geschichte nicht zu leichtfertigen Annahmen verleiten läßt.

Der dritte Einwand bereitet grimmes Behagen, weil er das letzte Schlupfloch verschließt. Wer gehofft hatte, er könnte das Drama der Geschichte und seine mysteriösen Ziele getrost sich selber überlassen; wer gehofft hatte, er könnte sich stattdessen jenem Teil [des Dramas] zuwenden, der sicher in der Vergangenheit aufgehoben und inmitten der Fakten der Geschichte säuberlich parzelliert zu sein scheint, muß nun lernen, daß die Fakten – ganz gleich um welche Fakten es sich handelt – keine Objekte im herkömmlichen Sinne sind und daß er, wenn er sie interpretiert, lediglich seiner Subjektivität freien Lauf läßt. Wieder gibt es kein Argument dagegen. Im Gegenteil, der Philosoph wird geneigt sein, die Fragestellung noch zuzuspitzen: Er wird die Versuche einiger Denker, die ein System von Werten entwickeln wollten, welche bei Auswahl und Interpretation historischer Fakten als objektive Orientierungspunkte dienen sollten, für gescheitert halten. Und mit ganz besonderem Vergnügen wird er auf die Scheinobjektivität verzichten, mit der Sozialwissenschaftler aufwarten, wenn sie vermeintliche Fakten auf die Werte ihrer jeweiligen Gesellschaft, ihres Zeitalters oder eines herrschenden Glaubens beziehen.

Tabula rasa: Die Gegenstände sind vom Tisch. Nun sind wir frei, uns der Welt des Commonsense zuzuwenden. Viele Menschen sprechen von Geschichte; was verstehen sie darunter, wenn sie das Wort

im Alltag verwenden? Aus dieser Richtung erwarten wir Erkenntnisse bei unserer Suche nach einem Anfang.

Im allgemeinen Sprachgebrauch hat das Wort *Geschichte* zwei Bedeutungen: die eines Ereignisverlaufs und die einer Geschichte, die diese Ereignisse erzählt. Eine Doppelbedeutung ist vielleicht mehr als wir erwartet haben, aber sie ist immerhin vielsagend, falls sie mehr als ein zufälliges Wortspiel ist, scheint sie doch auf ein eindeutiges Phänomen hinzuweisen, auf eine Art kompakt in Erscheinung tretende Geschichte, die der retrospektiven Dissoziation in die *res gestae* und ihre Erzählung vorausgeht; auf Situationen, in denen Geschichte im Augenblick ihres Auftauchens nicht in der Vergangenheitsform, sondern in der Gegenwartsform erfahren wird. Die Erinnerung an vergangene Dinge setzt in der Tat eine Gegenwart der Existenz voraus, wo der in Ereignisse involvierte Mensch sein Tun und Lassen als erinnerenswert empfindet. Fortan werden wir uns auf diese Sphäre, in der der Mensch in Ereignisse involviert ist; auf die Erschütterungen im Sein, wo der Mensch Teil der Ereignisse wird und die Ereignisse Teil der menschlichen Existenz werden; auf die Einheiten wechselseitiger Partizipation, in denen es noch kein Subjekt oder Objekt gibt und eine Gegenwart als Vergangenheit konstituiert wird, die in Zukunft erinnert werden muß, als Sphäre des Beteiligtseins oder der Begegnung beziehen. In dieser primären Sphäre der Begegnung entstehen die Erfahrungen, die mehrere Phasen reflexiver Klärung durchlaufen können, bevor sie in einem Akt der Historiographie kulminieren. Offensichtlich ist die Beschreibung dieser Phänomene in derselben Sprache abgefaßt wie die frühere Beschreibung einer Transzendenz-erfahrung. Wieder steht am Anfang ein Etwas, das nur als Erschütterung im Sein bezeichnet werden kann und aller reflexiven Dissoziation vorausgeht; wieder folgen Phasen der Reflexion, in denen der Mensch – vom Boden eines unbestimmten Beteiligtseins aus – auf die Suche nach dem Sinn entlassen wird, der in der Begegnung enthalten ist – in diesem Falle auf die Suche nach dem, was tatsächlich erinnerenswert an der Erschütterung ist –, bis die Suchbewegung in einem Akt kulminiert, in dem der Mensch Ereignissen als der Geschichte begegnet, die ihm widerfährt. Diese sofort auftauchende Parallelität der Formulierung ist kein Zufall; vielmehr ist sie ein Hinweis auf die Transzendenz-

struktur in der Geschichte. Bevor wir uns jedoch mit dieser Frage beschäftigen, muß die derzeitige Analyse fortgesetzt werden.

Es ist in der Tat ein wenig Licht auf den schwer faßbaren Gegenstand gefallen, denn die Doppelsinnigkeit der Alltagssprache, die vielsagend über sich hinausweist, hat eine wichtige Struktur in der Geschichte aufgedeckt. Es ist ein Prozeß erkennbar geworden, der von der Begegnung über Erfahrungen mit mehreren Reflexionsschichten bis zur Schaffung einer historiographischen Symbolik reicht, welche die Erfahrungen zum Ausdruck bringt. Einige Überlegungen zu dieser Struktur sollen die Frage nach Geschichte als Objekt, die in den Trias-Propositionen gestellt wurde, substantiell klären.

Als erstes verleiht die Einsicht in diesen Prozeß dem dritten Einwand eine viel größere Bedeutung, als er sie aus seiner eigenen Formulierung herleiten kann. Es gibt einen besseren Grund als die üblicherweise ins Feld geführte Subjektivität von Werturteilen, daß eine Untersuchung zur Geschichte nicht auf der Ebene der historiographischen Subjekt-Objekt-Dichotomie beginnen kann. Hier eine kurze Darstellung des Arguments: Die Untersuchung kann nicht von dem historischen Objekt – d. h. von einer objektiv gegebenen Faktenvielfalt – ausgehen, weil Ereignisse und die Spuren, die sie in der Welt der Sinneswahrnehmung hinterlassen haben, nicht anhand phänomenaler Charakteristika als historisch erkennbar sind, sondern sich nur im Rekurs auf die Sphäre der Begegnung als Manifestationen der Geschichte erkennen lassen. Und die Untersuchung kann auch nicht vom Subjekt des Erkennens – d. h. von Kategorien oder Prinzipien *a priori* – ausgehen, weil die Kategorisierung von Fakten nicht autonom ist; der Historiograph wird keine Geschichte von etwas schreiben, es sei denn, seine Kategorisierungen bringen zum Ausdruck, daß Geschichte aus Begegnungen entsteht. Ob das Angewiesensein auf die Begegnung die Arbeit des Historiographen „subjektiv“ oder „objektiv“ macht, soll später untersucht werden; doch die Einsicht in diesen Zusammenhang macht mit methodologischen Debatten über „Subjektivität“ und „Werte“, die diesen Zusammenhang außer Acht lassen, eindeutig Schluß.

Unter Berücksichtigung des vorstehenden Arguments können wir uns in einem zweiten Schritt an eine Formulierung der Subjekt-Ob-

jekt-Problematik wagen, sobald sie auf der historiographischen Oberfläche des mit einer Begegnung beginnenden Prozesses auftaucht. Auf dieser Ebene gibt es die Objekt-Problematik im herkömmlichen Sinne tatsächlich, weil der Historiograph ein erinnenswertes Ereignis bzw. eine Folge von solchen Ereignissen nur anhand der Spuren rekonstruieren kann, die sie in der Welt der Sinneswahrnehmung hinterlassen haben, ob es sich dabei nun um Artefakte handelt oder ob sie literarischer Natur sind. Denn Geschichte ist zwar eine expressive Symbolik, aber keine Traumwelt, sondern fest in Zeit, Raum und Materie verankert, und ein Historiograph ist im Grunde ein Wissenschaftler, der gegebene Objekte bestimmt. Wir gelangen also zu einer Art doppelter Verfaßtheit von Geschichte: Einerseits können die phänomenalen Gegenstände nur als historisch erkannt werden, indem ihre Bedeutung auf die Sphäre der Begegnung zurückverfolgt wird; andererseits müssen die Phänomene mit Methoden untersucht werden, die im Prinzip dieselben sind wie in anderen Wissenschaften der Außenwelt. Die Frage wird deutlicher, wenn man die von Kant ursprünglich für die Physik entwickelten Termini *Phainomena* und *Noumena* auf die Historiographie anwendet. Dann könnte man sagen: Geschichte hat eine phänomenale Oberfläche, die von einer objektivierenden Wissenschaft untersucht werden kann, doch die Unternehmung der Wissenschaft ist nur solange sinnvoll, wie sich die festgestellten Fakten auf die noumenale Tiefe der Begegnung beziehen lassen. Diese Aussage zeigt, wenn sie durchdacht wird, den Punkt, an dem sich die Analogie mit der Physik als unhaltbar erweist. Zwar haben die von Kant gemeinten natürlichen Phänomene noumenale Tiefe, aber der ontische Untergrund der Außenwelt ist der Teil der Seinsverfassung, die dem Menschen verborgen ist, so daß die Art und Weise, wie das Phänomen vom Noumenon abhängt, unbekannt ist. Was dem Wissen zugänglich ist, ist nur die eindeutig verfaßte Oberfläche der Phänomene. Man könnte *gegeben* daher als *vor-gegebene Eindeutigkeit der Verfaßtheit* definieren. In diesem Sinne kann man von Gegenständen als gegeben sprechen. In der Geschichte hingegen bezieht die noumenale Tiefe der Begegnung den Menschen in die Seinsverfassung ein; und der Prozeß, der von der Begegnung über die Erfahrungen zu deren Ausdruck führt, bezieht wiederum in jedem Schritt den Menschen in seine Verfassung ein. Insbesondere die expressive Symbolik

der Historiographie, in der der Prozeß kulminiert, ist nicht frei von dieser Struktur. Folglich hat die Oberfläche des Prozesses nicht die *vor-gegebene Eindeutigkeit der Verfaßtheit*; sie ist ganz und gar nicht *gegeben*, sondern konstituiert sich in den Akten des symbolischen Ausdrucks. Trotzdem konnten wir uns der früheren Einsicht nicht erwehren, daß Geschichte eine Oberfläche besitzt, die Phänomencharakter hat; wenn Geschichte schon kein gegebenes Objekt ist, hat sie zumindest in einer ihrer Schichten am Gegebensein teil. Die daraus resultierende Beziehung zwischen den beiden Faktoren der von uns so genannten doppelten Verfaßtheit der Geschichte läßt sich wie folgt formulieren: Die Arbeit des Historiographen ist wesentlich Teil der expressiven Oberfläche der Geschichte, während die Subjekt-Objekt-Dichotomie der phänomenalen Oberfläche eine sekundäre Schicht innerhalb der primären expressiven Oberfläche ist. Daraus folgt, daß man auf den wesentlichen Teil der Geschichtsphilosophie verzichten würde, wenn man sie auf eine Methodologie zur Erforschung der phänomenalen Oberfläche reduzierte. Der Verlauf der Analyse hat die anfängliche Annahme bestätigt, daß die Doppelbedeutung des Terminus *Geschichte* kein Zufall ist: Sogar auf der Ebene der historiographischen Dichotomie dominiert die eindeutige Geschichte die doppeldeutige Geschichte und stattet sie mit Sinn aus.

Während die drei Propositionen nichts Positives über die Geschichte zu sagen haben und ihre ontologischen Fehlkonzeptionen nur in negativen Aussagen resultieren, lassen sie zumindest hinreichend deutlich werden, wie schwierig es ist, Geschichte als Gegenstand ausfindig zu machen. Wir halten die Aporie für unüberwindlich und weisen daher alle Versuche zurück, ihr aus dem Wege zu gehen oder sie zu ignorieren, sie zu umgehen oder aufzulösen, auch wenn solche Versuche charakteristisch für ein Zeitalter sind, das von dem leidenschaftlichen Wunsch beseelt ist, sich der Gegenstände zu bemächtigen. Die Aporie muß akzeptiert werden. Wenn die Ebene der objektivierten Ereignisse sekundär ist, muß die Untersuchung mit der Entfaltung ihrer Probleme bei einer der primären Begegnungen beginnen. Diese Formulierung ist absichtlich vage. Ein höherer Grad an Genauigkeit würde an diesem Punkt die – wenn auch völlig unbeabsichtigte – Einführung einer bestimmten Geschichtskonzeption bedeuten und somit die Konzeption gefährden, die das Ergebnis der

Analyse sein sollte. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt werden keine weiteren Definitionen der Termini *Geschichte*, *Begegnung* oder *Ereignis* gegeben; die Begriffe werden in einem topischen Sinne verwendet, um zu einem vorläufigen Verständnis der Fragestellung zu gelangen.

2. Die eigentliche Untersuchung

Die eigentliche Untersuchung zur Geschichte muß mit der Entfaltung ihrer Probleme von einer der primären Begegnungen aus beginnen. Ich will das Feld kurz charakterisieren, aus dem die Auswahl getroffen werden muß:

Die Begegnung, die den Menschen in Ereignisse verstrickt, ist Ausgangspunkt eines Prozesses, der womöglich in einer Symbolik kulminiert, die ein Interesse an Geschichte ausdrückt. Ich werde diese Kette reflexiver Erfahrungen, die in einer Symbolik kulminieren, ganz allgemein als *Antworten* auf die Begegnung bezeichnen. Sie sind sowohl hinsichtlich ihres Gehaltes und ihrer intellektuellen Durchschlagskraft wie auch in Bezug auf die symbolischen Formen, in denen die Erfahrungen zum Ausdruck kommen, sehr unterschiedlich. Einige Antworten haben sich mit so häufig zu genau umschriebenen Symboliken entwickelt, daß die Antworttypen Aufmerksamkeit erregten und Namen erhielten – wie, zum Beispiel, die symbolischen Formen Historiogenesis, Historiographie oder Apokalypse. Andere Antworten haben nicht weniger wichtige Formen hervorgebracht, doch weil sie sich selten oder gar nur ein einziges Mal ereigneten, erhielten sie im allgemeinen Sprachgebrauch keine Namen – wie die Symboliken von Platon oder Deuterocesaja, oder die historischen Antworten, die in den *Puranas* oder im *Shu-ching* enthalten sind.

Die Auswahl aus diesem Feld erfolgt nach derselben Regel des Commonsense, die für die vorhergehende Untersuchung galt. Die Wahl sollte nicht auf eine der selteneren Formen, sondern auf eine häufiger auftauchende Form fallen. Bei der weiteren Suche unter den typischen Formen sollte man sich am besten für diejenige entscheiden, die in unserer heutigen Commonsense-Welt aufgrund ihrer

Häufigkeit am ehesten mit historischem Interesse assoziiert wird – für die Form der Historiographie. Nachdem die Wahl auf den Typus ‚Historiographie‘ gefallen ist, muß das Feld auf ein einzelnes Mitglied der Klasse eingeeengt werden. Angesichts der immensen historiographischen Literatur würde diese letzte Wahl schwerfallen, es sei denn, wir sind nicht an einer einzelnen, zufällig herausgegriffenen historiographischen Arbeit oder gar an einer neueren Publikation interessiert, sondern nur an frühen Begegnungen, bei denen der Ausdruck der Entdeckung sehr viel weniger durch Tradition belastet oder durch Imitation und Routine getrübt ist. Würde diese Regel, nach der ursprünglichen Entdeckung [zu suchen], rigoros angewandt, ließe sich das Feld womöglich auf den einen Fall der frühesten Begegnung einengen, der dazu führte, daß Geschichte aufgeschrieben wurde.

Tatsächlich läßt sich die Regel jedoch nicht rigoros anwenden, weil sie eine Prämisse impliziert, die im Konflikt mit der Realität steht. Nur wenn die Begegnungen, die zum Aufschreiben von Geschichte führten, auf einer einzigen Zeitkoordinate aufgereiht würden, ließe sich eine von ihnen als die früheste bestimmen. Geschichte verläuft jedoch nicht entlang einer einzigen Linie in der Zeit, sondern entlang mehrerer paralleler Linien. Die frühesten Begegnungen, die zur historiographischen Form führen, ereignen sich unabhängig von einander in mehreren Gesellschaften. Außerdem ereignen sie sich in so großer zeitlicher Nähe zueinander, daß ihre Gruppierung eine Art Muster in der Geschichte bildet. Da es unklug wäre, dieses Muster zu ignorieren, insistieren wir nicht weiter darauf, daß eine einzige Begegnung Gegenstand der Untersuchung wird. Das Wählen hat ein Ende; von nun an müssen wir uns der Struktur der Geschichte überlassen und abwarten, wohin ihre Erkundung führen wird.

Die frühesten Begegnungen, aus denen eine historiographische Form entsteht, ereignen sich – wenn wir uns vom Westen in Richtung Osten bewegen – in drei Gesellschaften: in Hellas, in Israel und in China. Ich werde zuerst die relevanten Daten zusammenstellen.

1. Die *Historiai* von Herodot im 5. Jahrhundert v. Chr. sind, abgesehen von ihren logographischen Vorgängern, das erste große historiographische Werk in Hellas. In einer klassischen Tradition, die es nicht für nötig hält, parallele Phänomene in anderen Gesellschaften

zu berücksichtigen, hat dies dem Autor den Titel „Vater der Geschichtsschreibung“ eingebracht. Gegen Ende desselben Jahrhunderts schrieb Thukydides seine *Syngraphe*, üblicherweise bekannt als *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*. In den hellenistischen Jahrhunderten entwickelte sich die Form im Rahmen einer umfangreichen historiographischen Literatur.

2. Der Fall Israels ist komplizierter als der hellenische, weil die Geschichten weder bestimmten Autoren zugeschrieben werden können noch genau zu datieren sind. Die biblische Erzählung in ihrer endgültigen Form hat unbekannte Kompilatoren, Herausgeber und Redakteure, die ihrerseits ebenfalls mündliche Überlieferungen sowie Annalen und Kommentare zu Annalen verwandten und diesem Korpus aus vorgeformten Materialien jeweils eine eigene Form gaben. Ungeachtet der heftigen Kontroversen, die eine Struktur von solcher Komplexität in Bezug auf die Quellen, ihre Autoren und ihre Chronologie auslöst, läßt sich nichtsdestoweniger die Einheit eines großen historiographischen Blocks erkennen: die deuteronomische Geschichte der Könige. Da diese Geschichte im Jahre 587 mit dem Fall Jerusalems endet, kann man sicher davon ausgehen, daß sie in der Periode des Exils, im 6. Jahrhundert v. Chr., konzipiert wurde, doch womöglich wurde der Text noch bis ins späte 4. Jahrhundert v. Chr. hier und da ergänzt. In dieses Werk eingebettet sind einige präformierte Quellen, denen man die Bezeichnung der historiographischen Form nicht absprechen kann: Die *David-Memoiren* (2. Buch *Samuel*, 9 bis zum 1. Buch *der Könige*, 2), zum Beispiel, lassen sich anhand der darin beschriebenen Ereignisse ziemlich genau datieren, womöglich bis ins 10. Jahrhundert v. Chr. Um etwa 300 v. Chr. entstand ein zweites historiographisches Werk unbekannter Urheberschaft, das die Bücher der Chronik, das Buch *Esra* und das Buch *Nehemia* enthält. Die makkabäische Periode schließlich gab den Anstoß zu zwei Geschichten, die als 1. und 2. Buch der Makkabäer gezählt werden und vor der Einnahme Jerusalems durch Pompeius im Jahre 67 v. Chr. geschrieben wurden. Das erste Buch wurde wahrscheinlich gegen Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. verfaßt. Nach den Makkabäern geht die jüdische Historiographie mit Josephus in die des hellenischen Typs über.

3. In mancher Hinsicht erinnert die historiographische Form in China eher an die israelitischen als an die hellenischen Anfänge. Hellas besaß keine Hof- oder Tempelannalen; Historiographie war deshalb ein privates Unterfangen. Dem Historiker standen kaum andere Quellen zur Verfügung als sein eigenes Wissen von den Ereignissen, das durch die Erinnerungen der älteren Generation und einen Vorrat an allgemein kursierenden epischen und mythischen Überlieferungen ein wenig erweitert wurde. Die Historiker Israels konnten sich nicht nur auf einen viel älteren und besser erhaltenen Bestand an Überlieferungen stützen, sondern für die Zeit des Königtums auch auf Annalen und wahrscheinlich auf Auszüge aus Annalen. Auch die Historiker der Han-Zeit konnten für die prä-imperiale Periode auf eine Vielfalt von Quellen – einschließlich der Dokumente des *Shu-ching* – zurückgreifen. In der uns vorliegenden sprachlichen Form reichen sie kaum weiter zurück als bis zum 8. Jahrhundert v. Chr., obwohl sie zumindest in Teilen bis auf die Anfänge der Chou-Dynastie zurückgehen. Außerdem blieben die Libretti zu Ritualen erhalten, die den Sieg der Chou-Dynastie über die vorhergehende Dynastie feierten. Und schließlich ließ sich ein Gutteil der chinesischen Geschichte aus den Annalen der sieben Fürstentümer rekonstruieren, vor allem aus den *Ch'un-ch'iu*, den Annalen des Fürstentums Lu (772 – 481). Doch keiner dieser Quellen würde man den Titel Historiographie zuerkennen. Die eigentliche chinesische Historiographie entstand unter der Herrschaft von Wu-ti (140 – 87), als der Hofhistoriker Ssu-ma T'an und sein Sohn Ssu-ma Ch'ien das *Shih-chi* konzipierten und niederschrieben – eine Aufzeichnung der chinesischen Geschichte, die bei den Heroen der frühen Kultur beginnt und bis in die Gegenwart der beiden Historiker reicht. Und wieder war es im 1. Jahrhundert n. Chr. ein Vater-Sohn-Gespann, Pan Piao (3 – 54 n. Chr.) und Pan Ku (32 – 92 n. Chr.), das die *Han-shu* oder *Die Geschichte der frühen Han-Dynastie* verfaßte und damit den Stil der chinesischen Historiographie bis zum Ende des Kaiserreichs 1912 bestimmte.

Die Daten lassen erkennen, daß Historiographie eine Antwort auf die Verstrickung des Menschen in das imperiale Ereignis ist. In Hellas, Israel und China stehen die historiographischen Bemühungen direkt oder indirekt in Zusammenhang mit der auf die imperiale Expansion zurückgehenden Erschütterung oder Zerstörung einer älteren Ord-

nung. In Hellas ist das Werk Herodots eine Geschichte des Konflikts zwischen Asien und Europa, die in dem Versuch Persiens kulminiert, Hellas dem ökumenischen Reich der Achämeniden einzuverleiben. Das Werk von Thukydides dann beschäftigt sich mit den Auswirkungen, die die Perserkriege in Hellas selbst haben, das heißt, mit der Entwicklung des Attischen Seebundes zu einem Athenischen Imperium und seinem schicksalhaften Konflikt mit dem Peloponnesischen Bund. Thema ist, wie das Gleichgewicht der Macht zwischen den hellenischen Poleis durch die entstehende imperiale Form zerstört wird und Hellas sich durch die große *kinesis* moralisch auflöst. Schließlich betreten die späten hellenistischen Historiker den Schauplatz, der bestimmt ist durch die Eroberungen Alexanders, die Errichtung der Diadochenreiche und die Expansion Roms. In Israel beginnt die Geschichte des Königreichs mit der Abschaffung der älteren Theopolitie durch das Königtum Sauls und die Gründung des Davidischen Reichs und endet mit dem Fall Jerusalems aufgrund der Expansion Babylons. Nach der Eroberung Babylons durch die Perser ist der Bau des Zweiten Tempels das Motiv für die Arbeit der Chronisten. Das Motiv für den dritten großen Anlauf der israelitischen Historiographie schließlich ist der Widerstand der Hasmonäer gegen das Seleukidenreich. In China stellt die von Ssu-ma Ch'ien und den Historikern der Frühen Han-Dynastie etablierte historiographische Form eine Rekonstruktion der chinesischen Geschichte dar von ihren mythischen Anfängen über die Drei Dynastien und die Agonie der späten Chou-Periode bis zur Abschaffung der klassischen chinesischen Ordnung durch das Reich der Dynastien Ch'in und Han.

Die Zusammenstellung der Daten füllt die bis dahin leere Formel der Begegnungen und Antworten mit Inhalt. Nicht alles, was geschieht, ist ein aufzeichnenswertes Ereignis; Geschichte wird als eine Erschütterung der Ordnung entdeckt, die durch den Aufstieg und die Expansion eines Reiches verursacht wurde. Das könnte die Definition sein, nach der wir gesucht haben. Es wäre jedoch voreilig, diese drei Fälle zu verallgemeinern, ohne sie näher zu betrachten. Einige fallbezogene Überlegungen werden zeigen, daß die Problematik sehr viel komplizierter ist.

In den drei Fällen Hellas, Israel und China wurde die Begegnung mit dem Reich sicherlich als eine starke Erschütterung der Ordnung

erfahren und mit Hilfe von Geschichtsschreibung ausgedrückt. Zweifellos handelt es sich um eine massive Erschütterung der Ordnung, wenn Athen zerstört wird und die Freiheit von Hellas auf dem Spiel steht, oder wenn Jerusalem erobert und das Königreich Juda abgeschafft wird, oder wenn die letzten chinesischen Fürstentümer dem Ansturm der Ch'in zum Opfer fallen. In allen bekannten Fällen ist Geschichtsschreibung tatsächlich eine Antwort auf die Begegnung mit einem Reich. Diese Relation ist jedoch nicht umkehrbar – man kann nicht sagen, daß eine imperiale Intervention zwangsläufig dazu veranlaßt, Geschichte aufzuzeichnen. Es hat Reiche gegeben, die Tausende von Jahren vor der Periode existierten, von der hier die Rede ist, und niemand antwortete auf die von ihnen hervorgerufenen Erschütterungen mit Geschichtsschreibung. Wir können mit aller gebotenen Vorsicht sagen, daß vor dem Jahre 1000 v. Chr. eine Begegnung mit kosmologischen Reichen wie dem mesopotamischen oder ägyptischen kein historiographisches Nachspiel hatte, während Begegnungen mit multizivilisatorischen oder ökumenischen Reichen wie dem persischen, makedonischen oder römischen durchaus diesen bemerkenswerten Effekt hatten. Doch auch mit dieser Einschränkung ist diese Relation nicht umkehrbar. Als die Perser Mesopotamien, Lydien und Ägypten eroberten, brach in keiner der eroberten nahöstlichen Gesellschaften die Geschichtsschreibung aus; nur Hellas antwortete mit Herodots *Geschichte der Perserkriege*. Als Alexander dann seinerseits Persien eroberte, schrieb kein Perser eine Geschichte der makedonischen Eroberung, während die Feldzüge auf hellenischer Seite eine reiche historiographische Literatur auf den Plan riefen. Als die Perser, und nach ihnen die Makedonier, ins Indus-Tal vordrangen, waren die Erschütterungen enorm und führten sogar zu der überstürzten Gründung des Maurya-Reiches durch Chandragupta; doch wüßten wir nur sehr wenig über diese Ereignisse, wenn die hellenischen Historiker – zum Beispiel Arrian in seiner *Indike** – uns nicht eine gewisse Menge an Informationen hinterlassen hätten. Die Inder antworteten nie mit Geschichtsschreibung auf eine Erschütterung der Ordnung. Offensichtlich genügt die Begegnung mit einer imperialen Erschütterung der Ordnung

* Arrian od. Arrianos von Nikomedien (um 85/90 – 145/146 n. Chr.): *Das Indische Buch (Indike)* [d. Übers.].

nicht, um die historiographische Antwort hervorzurufen; es muß auch Menschen geben, die solche Veränderungen als historisch und somit als aufzeichnenswert erkennen. Offenbar muß die Ordnung von Mensch und Gesellschaft bereits auf eine bestimmte Weise konzipiert worden sein, wenn der Erschütterung dieser Ordnung durch einen Machtausbruch ein historischer Charakter zugeschrieben wird. Verschiebt sich diese Ausstattung mit dem Index *Geschichte* jedoch von Seiten der Ereignisse auf die des Menschen, der ihnen begegnet, werden sich zwangsläufig gewisse Fragen stellen – zum Beispiel die Frage, ob die Gründung und Expansion eines Reiches nur dann Geschichte ist, wenn jemand sie als solche erkennt, oder ob sie den Index in jedem Falle trägt. Hat Indien zum Beispiel eine Geschichte, obwohl dort nie eine Geschichtsschreibung entwickelt wurde? Die Behandlung dieser Frage muß auf später verschoben werden.

Zunächst will ich der Frage weiter nachgehen, ob es die Antwortbereitschaft als unabhängigen Faktor gibt. Dazu sollte zunächst ihr quantitativer Aspekt isoliert werden. In den drei Fällen Hellas, Israel und China ist bereits über lange Zeiträume ein Hang zur Geschichte erkennbar, ehe daraus tatsächlich Geschichtsschreibung entwickelt. Im Falle von Hellas gilt es die merkwürdige Tatsache eines Geschichtsbewusstseins zu beachten, das bis in die minoische Vergangenheit und sogar bis zu den Wanderbewegungen an der Wende des 3. zum 2. Jahrtausend v. Chr. reicht – ein Bewußtsein, das sich lediglich auf mündliche Überlieferung stützen konnte, da es keine Institutionen gab, die etwas aufzeichneten. Mit Platon verdichtete sich dieses Bewußtsein zu der spezifisch hellenischen Konzeption von einem großen Zyklus der zivilisatorischen Ordnung, der mit der minoischen Gründung beginnt und zur Zeit des Philosophen, im 4. Jahrhundert v. Chr., endet. Wenn wir [im Falle] Israels die Geschichte der Patriarchen und Abrahams Auszug aus Ur als Überlieferungen mit einem authentischen historischen Kern mit einbeziehen, dann umschließt das Geschichtsbewußtsein ungefähr dieselbe Zeitspanne wie in Hellas. Wieder verdichtete sich in der Zeit des Exils und in der Nachexilszeit das Bewußtsein zu der spezifisch israelitischen Konzeption einer unilinearen Geschichte, die von ihrem göttlichen Ursprung durch die Gegenwart verläuft und sich so lange fortsetzt, bis sie ihr göttlich verfügtes Ende erreicht hat. Der Zählung der traditionellen Geschichte zufolge reichen in China

schließlich die Drei Dynastien, die der Periode des Reiches vorausgehen, bis ins frühe 2. Jahrtausend v. Chr. zurück – eine Überlieferung, die moderne Kritiker mehr und mehr zu bestätigen geneigt sind. Die spezifisch chinesische Form, die sich in diesem Geschichtsbewußtsein herauskristallisiert, ist weder der hellenische Zyklus, der in der Gegenwart endet, noch die israelitische Geschichte, die sich auf ihr göttlich verfügtes Ende zubewegt, sondern eine Konzeption von Dynastien, die durch göttliche Verfügung regieren und ihre Macht für immer einbüßen, wenn in einer Dynastie die ursprüngliche Ausstattung mit göttlicher Herrschertugend aufgebraucht ist. Hellas, Israel und China ist also ein tausendjähriges Bewußtsein von Geschichte gemeinsam, das der eigentlichen historiographischen Form vorausgeht. Außerdem müssen wir die faszinierende Tatsache konstatieren, daß sich dieses Bewußtsein [in allen drei Fällen] – sofern auf die Chronologie Verlaß ist – über denselben Zeitraum bis zu einem Datum im frühen 2. Jahrtausend v. Chr. zu erstrecken scheint.

An dieses hochinteressante Faktum sollten wir uns später wieder erinnern. Daraus sollten wir aber nicht den übereilten Schluß ziehen, wir hätten nun die Erklärung für die Fähigkeit, mit Geschichtsschreibung zu antworten, gefunden, gab es doch Gesellschaften mit einem noch längeren historischen Gedächtnis, die nicht mit Geschichtsschreibung antworteten, wenn sie in denselben Strudel einer imperialer Expansion gerieten wie Hellas, Israel und China. Besonders interessant sind die Fälle Babylons und Ägyptens. Als durch die Eroberung Alexanders die persische Herrschaft beendet und durch die Diadochenreiche der Seleukiden und Lagiden* ersetzt wurde, kam es in Babylon und Ägypten zu einer Art Wiederbelebung des nationalen Bewußtseins. Ungefähr zur selben Zeit, um 280 v. Chr., waren der babylonische Priester Berossos und der ägyptische Priester Manetho auf den Gedanken gekommen, die Königslisten ihrer jeweiligen Gesellschaften einer Öffentlichkeit zu präsentieren, die von den Eroberern dominiert war, offensichtlich mit der propagandistischen Absicht, auf das ehrwürdige Alter ihrer eigenen Gesellschaft und die kurze Zivilisationsgeschichte ihrer neuen Herren aufmerksam zu machen. Indes sind weder die *Babyloniaka*

* Ptolemaier [d. Übers.].

des Berossos noch die *Aigyptiaka* des Manetho Werke der Geschichtsschreibung; sie halten vielmehr an einer älteren Symbolik – der historiogenetischen Form – fest, die uns in diesem Band noch beschäftigen wird. Das mehr oder weniger durch Aufzeichnungen gedeckte, dreitausend Jahre zurückreichende Gedächtnis ist sowohl im babylonischen wie im ägyptischen Fall allem überlegen, dessen die neuen Imperialisten sich rühmen können. Doch nicht die Repräsentanten der älteren Gesellschaften sind die Historiker, sondern die Neuankömmlinge. Die Problematik wird noch deutlicher, wenn man die Antwort des Berossos oder des Manetho mit der des Josephus Flavius vergleicht. Josephus schrieb gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. seine *Jüdischen Altertümer* mit derselben propagandistischen Absicht, den römischen Eroberern seiner Zeit das höhere Alter der Gesellschaft zu demonstrieren, der er angehörte. Dabei warf er sich sogar zum Verteidiger der Babylonier und der Ägypter auf, so daß in seiner Person der „ältere“ Orient sich gegenüber dem griechischen und dem römischen Emporkömmling behauptete. Aber Josephus war Jude. Er konnte in der Tat Geschichte schreiben von der Erschaffung der Welt bis zum Jahr 66 n. Chr., weil er sich in der historiographischen Form ausdrücken konnte, die er von seinen Vorfahren geerbt hatte. Ein langes Gedächtnis, so scheint es, trägt ebenso wenig zur Geschichtsschreibung bei wie eine Erschütterung der Ordnung.

Ich habe die induktive Methode verwandt, vorsichtige Verallgemeinerungen zu falsifizieren, indem ich auf eine *instantia contraria* hingewiesen habe, um suggestive Faktoren als nicht zur Sache gehörend zu eliminieren. Weder die zerstörerische Wirkung einer imperialen Expansion noch die Zeitspanne des historischen Gedächtnisses sind entscheidend für die Entdeckung von Geschichte. Die Qualität von Geschichte hängt weder mit bestimmten spektakulären Phänomenen zusammen, noch wird sie als damit zusammenhängend entdeckt, wenn [solche Phänomene] über lange Zeit häufig genug aufgetreten sind. Die induktive Methode hat die Fragestellung so weit eingeeengt, daß klar wird, daß es von dem beteiligten Menschen abhängt, ob Ereignisse als historisch erkannt werden – gleichwohl sei der Leser gewarnt, daß diese Formulierung gründlich revidiert werden muß. Wenn eine Begegnung zur Folge haben soll, daß das Interesse an Geschichte und vor allem an Geschichtsschreibung zum Ausdruck kommt, muß der in die Ereignisse verstrickte Mensch

bereits wissen, was Geschichte ist; er muß bereits eine Ordnungsvorstellung haben, die es ihm ermöglicht, Veränderungen dieser Ordnung als historisch zu verstehen. Geschichte scheint ein Index zu sein, mit dem Ereignisse versehen werden können, wenn vorher bestimmte Entdeckungen bezüglich der Ordnung gemacht wurden.

Die Frage der Indizes ist bereits in der vorausgehenden Untersuchung thematisch geworden. Ich werde in den nachstehenden Aussagen weiter darauf eingehen:

1. Wenn die Primärerfahrung des Kosmos durch eine Transzendenz-erfahrung erschüttert wurde, muß die bis dahin anhand kosmologischer Symbole interpretierte Seinsverfassung nun durch Symbole neu interpretiert werden, die der gerade entdeckten Struktur der Wirklichkeit Rechnung tragen.

2. Die Transzendenz-erfahrung ist eine Bewegung der Seele, die in einem Akt des Transzendierens kulminiert, in dem Gott und Mensch als einander gegenüberstehende Personen konstituiert werden. Die Bewegung der Seele ist Situs des Zusammentreffens, das in seiner Gegenseitigkeit auf beiden Seiten aktiv und passiv ist, so daß Suchender und Gesuchter, Findender und Gefundener sowohl Prädikate Gottes wie des Menschen sind.

3. Diese Bewegung, das heißt, die Kontraktion göttlichen Seins in ein Innerhalb und ein Jenseits der Seele, führt zu so etwas wie einer Entgöttlichung des Kosmos, der bis dahin voller Götter war. Der Kosmos wird zu einer Welt mit dem Index *immanent* in Relation zum göttlichen Sein mit dem Index *transzendent*.

4. Wir müssen dann unterscheiden zwischen a) der Trennung göttlichen Seins von der Welt einschließlich des Menschen und b) seiner spezifischer Konzentration in ein Jenseits der erfahrenden Seele. Die generelle Trennung macht dann erforderlich, daß Symbole gefunden werden, die die Gegenwart göttlichen Seins als schöpferische, erhaltende und formende Kraft innerhalb der Welt zum Ausdruck bringen. Zu diesem Zweck schuf Platon das Symbol *methexis*, aus dem in der mittelalterlichen Philosophie die *participatio* der Welt, einschließlich des Menschen, am transzendenten Sein wurde. Aus der spezifischen Konzentration in ein Jenseits der Seele erwachsen die Probleme der

Ordnung der menschlichen Existenz durch Einstimmung auf das in der Transzendenzerfahrung entdeckte göttliche Sein.

5. Der durch die Transzendenzerfahrung existentiell geordnete Mensch wird das Ordnungsmodell für Mensch und Gesellschaft. In Platons *Politeia* wird aus dieser Modellfunktion das anthropologische Prinzip der Politik, daß die Ordnung der Gesellschaft die Ordnung des „großgeschriebenen Menschen“ sei. Da der Mensch jedoch erst dann ein Modell für die Gesellschaft sein kann, wenn seine Existenz durch eine Transzendenzerfahrung geordnet ist, muß das anthropologische Prinzip durch eine Modellkonzeption des göttlichen Seins ergänzt werden, das in der Bewegung der Seele erfahren wird. Um dieses Problem zu lösen, prägte Platon den Terminus *Theologie* und unterschied zwischen dem wahren Typus und den falschen Typen der Theologie. Im Kontext dieser Unterscheidungen taucht in der *Politeia* die sophistische Trias-Proposition über die Götter auf. Der Mensch kann also erst dann Modell einer paradigmatischen Ordnung in der Gesellschaft sein, wenn er selbst durch das göttliche Sein geordnet wurde und als Folge davon an der göttlichen Substanz teilhat; wenn er theomorph geworden ist. Der Theomorphismus der Seele ist sozusagen das höchste Prinzip der Ordnungskonzeption, die in der Transzendenzerfahrung ihren Ursprung hat und zur Entdeckung von Geschichte führt.

6. Wir müssen ferner unterscheiden zwischen transzendtem Sein a) als einem Jenseits in Relation zur Hierarchie der immanenten Seinsbereiche und b) als ewigem Sein in Relation zum Sein in der Zeit. Die letztgenannte Unterscheidung hat eine große Ähnlichkeit – ist aber nicht identisch – mit der unter Punkt 4) gemachten Unterscheidung zwischen göttlichem Sein a) als getrennt von einer Welt, die immanent geworden ist und b) als Gegenüber der Seele in der Transzendenzerfahrung. Die Affinität der ersten Glieder der Unterscheidungen wird in der bereits erwähnten Tendenz in Richtung auf einen Stil der klassischen Philosophie offensichtlich. Die Affinität der zweiten Glieder der Unterscheidungen zeigt sich in der Tendenz, das allgemeine Problem der Realisierung ewigen Seins in der Zeit zurücktreten zu lassen und die Aufmerksamkeit auf seine Verwirklichung in der existentiellen Ordnung des Menschen und der Gesellschaft zu richten.

7. Wo immer sich eine Transzendenzerfahrung ereignet, die intensiv und deutlich genug ist, um die Primärerfahrung des Kosmos aufzulösen, zeigt sich, daß Ereignisse die Ordnung von Mensch und Gesellschaft in ihrer Beziehung zum ewigen Sein beeinflussen. Der Index, den Ereignisse unter diesem Aspekt erhalten, ist der historische Index. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Transzendenzerfahrung selbst die entscheidende Stelle unter den historischen Ereignissen einnimmt, da sie die Verwirklichung ewigen Seins in der Zeit auf die Ebene des historischen Bewußtseins hebt.

8. Ich werde das Aggregat der Symbole, das für die Neuinterpretation der Seinsverfassung im Licht einer Transzendenzerfahrung entwickelt wurde, Symbole der Transzendenz oder transzendente Symbolik nennen, um sie von der kosmologischen Symbolik, die die Seinsverfassung im Licht der Primärerfahrung des Kosmos interpretiert, zu unterscheiden. Der Index *Geschichte* ist eines der Transzendenzsymbole.

Die vorstehenden Aussagen haben versucht, das Wesen der Probleme zu erhellen, die durch eine Transzendenzerfahrung entstanden. Dazu wurde die Erfahrung so behandelt, als wäre sie ein isoliertes Ereignis ohne sozialen Kontext, eine Begegnung zwischen Gott und Mensch, die sich jäh und ohne Vorbereitung in einer intakten kosmologischen Gesellschaft ereignet. Sie wurde ferner so behandelt, als wäre sie stets voll aktualisiert bis zu dem Punkt, wo Gott und Mensch sich im Akt des Transzendierens begegnen, so daß eine neue existentielle Ordnung des Menschen in seiner Präsenz unter Gott klar konstituiert wird. Die Erfahrungen finden jedoch immer (soweit wir wissen) in sozialen Kontexten von erheblicher Komplexität statt und werden selten voll aktualisiert. Dies sind die zwei Variablen, die verantwortlich sind a) für eine große Vielfalt der Begegnungs- und Antworttypen; b) für die unterschiedlichen Grade des Verständnisses und der Artikulation im Hinblick auf die Probleme der Ordnung; und c) dafür, daß tatsächlich Geschichtsschreibung stattfindet bzw. nicht stattfindet. Wir wollen uns einen kurzen Überblick über diese Mannigfaltigkeit der Typen verschaffen und dabei unser besonderes Augenmerk auf die Entdeckung der Geschichte richten.

Wenn eine voll aktualisierte Transzendenzerfahrung in einer intakten kosmologischen Gesellschaft stattfände, wäre sie wahrscheinlich nicht kommunizierbar und würde keine gesellschaftliche Antwort hervorrufen, so daß es keine historische Aufzeichnung davon gäbe. Trotzdem kann die Möglichkeit solcher Ereignisse nicht einfach ausgeschlossen werden, gibt es doch den rätselhaften Fall Zoroasters. Die merkwürdige Geschichte des Zoroastrismus sowie [die Tatsache], daß es uns immer noch schwer fällt zu verstehen, was geschehen ist, lassen kaum eine andere Erklärung zu, als daß ein Prophet in einer Gesellschaft auftrat, die ungenügend darauf vorbereitet war, die von ihm kommunizierte Wahrheit zu akzeptieren. Die vergleichsweise primitive Stammesgesellschaft im iranischen Hinterland der alten imperialen Zivilisation Mesopotamiens hatte offensichtlich noch nicht das Sensorium für eine geistige Irruption auf dem Niveau eines Zoroaster entwickelt. In dieser komplizierten Angelegenheit ist kein sicheres Urteil möglich, doch womöglich ist die früh einsetzende Deformation der die Gathas inspirierenden Erfahrung dafür verantwortlich, daß die neue Ordnungskonzeption niemals so klar wurde, daß sie historiographische Antworten hervorgerufen hätte. Die diesbezügliche iranische Genialität begann sich erst spät unter dem fruchtbaren Einfluß des Islam zu entfalten.

Unter den erfolgreichen Fällen verdient der israelitische die größte Aufmerksamkeit, weil er dem Typus einer hochaktualisierten Transzendenzerfahrung in Opposition zu einer hochentwickelten kosmologischen Gesellschaft am nächsten kommt. Doch soweit die Quellen erkennen lassen, waren der spektakulär abrupte Auszug aus dem kosmologischen Ägypten und die Verfassung einer neuen Gesellschaft unter Gott selbst in diesem Fall ausführlich vorbereitet durch verstörende Erschütterungen der früheren Ordnung, die die Mosaische Transzendenzerfahrung verständlich und zugleich kommunizierbar machten. Zu der Zeit Moses, im 13. Jahrhundert v. Chr., hatte Ägypten die Wirren der Zwischenzeiten zwischen dem Alten und Mittleren Reich und zwischen dem Mittleren und Neuen Reich erlebt. Diese unruhigen Zeiten hatten vor allem in der ersten Zwischenzeit dazu geführt, daß die suizidale Verzweiflung und Skepsis angesichts der kosmologischen Ordnung mit solcher Intensität und Klugheit literarisch zum Ausdruck kamen, daß das Ausbleiben des geistigen Durchbruchs schwerer zu verstehen ist, als

wenn er sich ereignet hätte. Und in der Person von Akh-en-Aton hatte sich ja tatsächlich eine Art Durchbruch ereignet, der aber als Vorrecht des Pharaos angesehen wurde und also nicht von jedermann geteilt werden konnte, was verhinderte, daß er gesellschaftlich und historisch wirksam wurde. Akh-en-Aton wurde aufgrund dieser Erfahrung nicht als Mensch, sondern als Pharaos unter Gott konstituiert; er blieb der Vermittler göttlicher Präsenz im Rahmen einer kosmologischen Gesellschaft. Obwohl auf hebräischer Seite die Vorgeschichte weniger klar ist, besteht dort kein Zweifel, daß der Jahwe Moses' von Moses selbst und vom Volk schon immer als ein Gott der Väter erkannt werden konnte. Schließlich war Moses durch Geburt und Erziehung ein Mensch, der zwischen der ägyptischen und der hebräischen Gesellschaft stand, eine Erfahrung, die immer verstörend ist, wie jeder weiß, der sie gemacht hat. Trotz all der beängstigenden Erschütterungen, die die Epiphanie Moses vorbereiteten, erfolgte der Bruch mit der alten Ordnung jedoch zu plötzlich, als daß die neue Ordnung sofort die volle Aktualisierung ihres radikalen Potentials hätte erreichen können. Moses ging zwar einen Schritt weiter als Akh-en-Aton, als er seinem neuen Volk gestattete, sich in der Unmittelbarkeit unter Gott zu konstituieren, doch es war das ganze Volk, das sich so konstituierte. Selbst wenn sich die unvermittelte Präsenz also vom Pharaos auf das Volk ausgeweitet hatte, kam die radikale Implikation der Transzendenz-Erfahrung – daß nämlich jeder Mensch durch seine persönliche Existenz unter Gott den vollen Status als Mensch erhält und erhalten kann – noch nicht voll zur Entfaltung. Die Ausweitung und die Grenzen [der Erfahrung] zeigen sich in der eindrucksvollen Symbolik, durch die Moses die neue Ordnung der alten gegenüberstellte: In den Pyramidentexten (1 a-b) begrüßt der Gott den Pharaos mit der Formel:

Dies ist mein Sohn, mein Erstgeborener.

Im Zweiten Buch *Moses* 4:22 verfügt Jahwe:

Mein Sohn, mein Erstgeborener, ist Israel.

Erst unter den Schicksalsschlägen der Geschichte, nach dem Fall Jerusalems, machten sich die als lebendige Unterströmung stets vorhandenen universalistischen Implikationen bemerkbar – bei

Ezechiel, der jeden Menschen als moralisches Subjekt sah, das für seine Taten und Untaten selber verantwortlich ist, und bei Deute-rojesaja mit seiner Konzeption vom Exodus Israels in die Menschheit.

In Hellas und China findet die Neuordnung der Existenz durch Transzendenzerfahrungen vor einem Hintergrund statt, der sich im Hinblick auf Raum, Zeit und die Substanz der Ordnung von der israelitischen unterscheidet. Räumlich gesehen, liegen die Gebiete von Hellas und von China geopolitisch jenseits des unmittelbaren Einflusses der älteren Gesellschaften Mesopotamiens und Ägyptens. Daher entsteht die neue Ordnungskonzeption nicht in Opposition zu einem Reich in kosmologischer Form und wird nicht in Opposition zu ihm wirksam. Zeitlich gesehen, finden die geistigen Ausbrüche mehr als siebenhundert Jahre nach den Ereignissen statt, von denen das Buch *Exodus* berichtet. Was schließlich die Substanz angeht, so war die Existenz in kosmologischer Form in den betreffenden Gebieten durch endogene Desintegration schwer erschüttert – ein Prozeß, der höchstwahrscheinlich dadurch gefördert wurde, daß die kosmologische Ordnung niemals in einer so kohärenten gesellschaftlichen Form institutionalisiert war wie in den Reichen des Vorderen Orients.

Der chinesische Fall sollte zuerst betrachtet werden. Obwohl China sich außerhalb des politischen Einflusses der vorderorientalischen Reiche befand, steht es ihnen vom Typus her näher als dem hellenischen. Tatsächlich finden sich in China Symbole für eine staatliche Ordnung, die denen der mesopotamischen Reichsordnung sehr ähnlich sind. Nichtsdestoweniger wurden diese Symbole nicht im Kontext einer imperialen Struktur desselben Typs entwickelt. Denn soweit sich das rückblickend aus der institutionellen Struktur überhaupt erkennen läßt, hatte das chinesische Königtum die Merkmale einer rituellen Herrschaft über die Ökumene, wobei der Akzent eher auf der Erhaltung und Ausweitung der rituellen Ordnung als der imperialen Macht lag. Zur Zeit des Konfuzius (551-479 v. Chr.) war dieser Typus der rituellen Herrschaft, die einer der chinesischen Fürsten über das gesamte Gebiet der föderierten Fürstentümer ausübte, bereits so weit verfallen, daß man von einer inneren Desintegration der chinesischen Ökumene sprechen kann. Das zentrale

Königtum hatte seine Macht praktisch eingebüßt und ein Prozeß hatte begonnen, in dessen Verlauf die Herrscher der einzelnen Fürstentümer sich von der ökumenischen Ordnung so weit emanzipierten sollten, daß sie sich zusätzlich zu ihrem lokalen Herrscher[titel] auch noch den ökumenischen Titel *wang* zulegten; daß sie beim Umsturz der herrschenden Dynastie zu Rivalen wurden und die Konzeption eines neuen Herrschaftstypus entwickelten, der in Opposition zu dem früheren *wang* als *ti* bezeichnet wurde und den Beigeschmack einer Macht hatte, die von der im Niedergang befindlichen rituellen Ordnung nicht wirklich im Zaum gehalten werden konnte. Eine kompakte kosmologische Ordnung, die institutionell nicht zum imperialen Typus gehörte, zerfiel in Macht und Geist, indem ihr Handeln sich von der traditionellen Ordnung emanzipierte – eine Emanzipation, die nach und nach zu Bruderkriegen unter den einzelnen Fürstentümern führte, bis eines von ihnen, wie Toynbee sagen würde, zum entscheidenden Schlag ausholte und über dem Gebiet, das einst eine rituelle Ökumene gewesen war, ein Reich errichtete. Gegenspieler des von Konfuzius angestrebten Ordnungstypus war demnach nicht ein kosmologisches Reich, sondern ein Machtprinzip, das sich im Zuge eines endogenen Prozesses aus der früheren kompakten Ordnung löste. Unter diesen Umständen erhielt das Ethos des rituellen Königtums für Konfuzius die Aura der guten alten Zeit, mit der Folge, daß seine eigene Ordnungskonzeption einen starken traditionalistischen Einschlag hatte.

Die hellenische Situation war sogar noch weiter vom Typus des kosmologischen Reichs entfernt als die chinesische. In Hellas finden sich keinerlei Spuren einer imperialen Symbolik, weil es nicht einmal ein rituelles Königtum gab, das man mit dieser Symbolik hätte in Worte kleiden können. Der Typus der rituellen Ordnung, der die ganze hellenische Gesellschaft umfaßte und in etwa dem chinesischen Königtum entsprochen haben dürfte, ging nicht über Organisationen mit einem so prekären Zusammenhalt wie die Amphiktyonischen Bünde oder über das spät entwickelte Bewußtsein, Hellenen zu sein und sich auch so zu nennen (der Name taucht bei Homer noch nicht auf), oder über die Organisation panhellenischer Spiele bzw. den dürftigen gemeinsamen Verteidigungsapparat in den Perserkriegen hinaus. Sieht man von den großen Unruhen einmal ab, dann zeigte sich die Instabilität dieser Ordnung in der

Häufigkeit der kleinen, grausamen Kriege, die aus lokalen Anlässen zwischen den Poleis geführt wurden, sowie an der Spannung und an den zivilen Unruhen in ihrem Inneren. Besonders die innere Ordnung – wo immer sie in früher Zeit für uns erkennbar wird – läßt viel zu wünschen übrig. Die Kritik Hesiods (ca. 700 v. Chr.) sowie die Mißstände, die in Athen die Reformen Solons nötig machten (596 v. Chr.), offenbaren den Konflikt zwischen gerechter Ordnung und hemmungslosen Machtgelüsten aus persönlichem Interesse. Wie sehr Macht und Geist tatsächlich auseinander fallen, läßt sich daran ablesen, daß ein Vokabular für diese Polarisierung der Ordnung entwickelt wurde – ich erwähne auf der einen Seite nur den Terminus *pleonexia*, der den Hang zur persönlichen Bereicherung bezeichnet, und auf der anderen die Reflexionen Solons über das „unsichtbare Maß“, als Regel für das rechte Verhalten. Unter diesen Umständen stellte ein kosmologisches Reich ebenso wenig einen Gegensatz für die neue Ordnungskonzeption dar wie in China.

Anders als in China erlaubte die Situation allerdings nicht die vergleichsweise einfache Anpassung an einen Machttrieb, der dabei war, sich von der traditionellen Ordnung zu lösen, denn Hellas hatte die Bürde – falls man hier von Bürde sprechen darf – der großartigen Entfaltung seines polytheistischen Mythos zu tragen. Die Primärerfahrung des Kosmos hatte sich unter den Katastrophen der Dorischen Invasion bzw. dem Elend der Auswanderung und Neuansiedlung an der anatolischen Küste nicht aufgelöst, sondern stellte weiter den Hintergrund der von Homer geschaffenen Gesellschaft aus Göttern und Menschen dar. Die Götter des Epos waren die Götter der hellenischen Gesellschaft geworden; deshalb ist deren Geschichte der Ordnung geprägt von jener Ambivalenz, die für den Polytheismus Homers so bezeichnend ist. Einerseits ist Polytheismus nur möglich, wenn Sein im Licht der Primärerfahrung des Kosmos interpretiert wird. Andererseits ist Homers Konzeption von den Bewegungen der Seele, die zum Handeln in Form von Bewegungen führt, die von den Göttern inspiriert sind, der Samen, aus dem bei Aischylos der Theomorphismus der Seele wird und bei Platon die Konzeption vom göttlich geordneten Menschen, der in seiner Person die *homoiosis theou* verwirklicht. Dies hat zur Folge, daß die Transzendenzenerfahrung, die sogar bei Homer schon im Keim vorhanden ist, den permanenten Angriff auf den polytheistischen Mythos, in den sie eingebettet ist,

nötig macht, wenn sie sich über sich selbst klar werden will. Der Angriff gegen den Mythos – sei es in der Homerischen Form oder in lokalen, weniger bedeutenden volkstümlichen Formen oder im Kult der Polis – als „Unwahrheit“ im Gegensatz zu der durch die Transzendenzerfahrung offenbarten „Wahrheit“ ist das Dauerthema der hellenischen Geistesgeschichte von den ersten Anfängen in Hesiods *Theogonie* über Parmenides und Heraklit bis hin zu Platons Attacke gegen den „lieben Homer“, die immer noch liberal als Frage der Ästhetik mißverstanden wird.

In China fehlt dieses Dauerthema, weil die chinesische Gesellschaft nie einen Polytheismus Homerischen Typs entwickelte; im Gegenteil, die die Ökumene ordnende göttliche Kraft, die anscheinend eine personale Vergangenheit hatte, hatte schon zu einem frühen Zeitpunkt die unpersönliche Form angenommen, die durch das Symbol *t'ien* ausgedrückt wird. Die von den Weisen angestrebte Ordnung konnte sich deshalb auf eine vermeintliche Tradition berufen und Anspruch auf das Ethos einer polytheistisch unbelasteten Vergangenheit erheben. Zugleich fehlte dadurch jedoch der „unwahre“ Polytheismus als Gegner, und das mag einer der Gründe dafür gewesen sein, daß die chinesischen Transzendenzerfahrungen niemals die „Wahrheit“ einer transzendenten personalen Gottheit – und, dementsprechend, die Existenz eines theomorphen Menschen unter Gott – hervorgebracht haben. Die chinesische Erfahrung kulminierte unseres Wissens niemals in einem Akt des Transzendierens; und dieser unvollständigen Erfahrung entsprach eine Konzeption des Menschen, der der volle theomorphe Status fehlt. Ich werde diese nicht ganz vollständige Konzeption des Menschen *anthropomorph* nennen. Bis heute ist für kultivierte Chinesen der Glaube an eine nichtpersonale Quelle der Ordnung bestimmend geblieben für ihren Widerstand gegen Religionen mit personalen Göttern und deren unterlegene Rationalität, während derselbe Glaube anscheinend Affinitäten wenn nicht zum Ethos des Kommunismus so doch zu seinem unpersönlichen Gesetz der Dialektik aufweist. Nur der zweite Gegenspieler, nämlich das ungezügelte Machtstreben der Einzelnen, ist Hellas und China gemeinsam, obwohl selbst bei diesem gemeinsamen Merkmal die Umkehrung des zeitlichen Ablaufs der Beachtung wert ist. In Hellas setzt die Rationalisierung des Machtstrebens durch die sophistische Konzeption von Mensch und Gesellschaft

eine ganze Generation vor dem Angriff Platons ein und verläuft später parallel zu Platons Werk, während in China die Konzeption einer gesellschaftlichen Ordnung, die sich von der älteren rituellen Ordnung löst bzw. bereits gelöst hat, erst nach Konfuzius im Werk von Shang Yang (338 v. Chr.) und Han Fei-tzu (233 v. Chr.) systematisch herausgearbeitet wird. In Hellas ist es Platon, der die Sophisten attackiert; in China sind es die Befürworter der Machtpolitik und des mildtätigen Materialismus, die den Konfuzianismus attackieren. Im Hinblick auf die zeitliche Platzierung der beiden Gegenspieler in Hellas könnte man dann sagen, daß in dem ersten geistigen Ausbruch um 500 v. Chr., der von Parmenides, Heraklit und Xenophanes repräsentiert wird, die Wahrheit des göttlichen Seins in Opposition zu Polis, Volk und Mythos als transzendent etabliert werden mußte, während in dem zweiten Ausbruch, der von Sokrates und Platon repräsentiert wird, die sophistische Emanzipation das primäre Ziel geworden war.

Es hat sich gezeigt, daß die soeben betrachteten Phänomene keine unabhängigen Größen sind, die sich in einem Typenkatalog auflisten ließen, sondern daß sie dazu tendieren, verschiedenartige Beziehungen einzugehen. Wir konnten zum Beispiel die Antagonismen zwischen kosmologischen und transzendenten Ordnungskonzeptionen, zwischen Mythos und Philosophie, zwischen Philosophen und Sophisten beobachten. Die Serie der Angriffe auf den Mythos, die mit Hesiod begann und sich über die Mystiker-Philosophen bis zu Platon fortsetzte, erstreckte sich über einen so langen Zeitraum, daß wir von einer Konstanten in der intellektuellen Geschichte von Hellas sprechen mußten. Die Transzendenzenerfahrung war zudem keine einmalige Erscheinung innerhalb eines bestimmten Rahmens, sondern die Erfahrungen wiederholten sich, wurden zunehmend deutlicher und bildeten ebenfalls eine Serie, so daß wir eine stufenweise Aktualisierung in der Zeit feststellen und von einem Anfangsmodus sprechen mußten, der in den Homerischen Epen spürbar ist. Diese Beziehungen stellen eine neue Klasse von Phänomenen dar, welche die zusammengesetzten Phänomene überlagern, und sind ein neues Problem, das untersucht werden muß. Bevor wir aber der Frage dieser Überlagerungsphänomene weiter nachgehen können, müssen wir unser Augenmerk auf das emanzipierte Machtstreben lenken: Es scheint weder zur kosmologischen noch zur transzenden-

ten Ordnungskonzeption zu gehören. Sein Erscheinen erklärt die charakteristischen Dreiecksantagonismen – in Hellas die Opposition der Philosophen gegen den Mythos und die Sophisten, in China die Opposition der Machtbefürworter gegen das rituelle Königtum und den Konfuzianismus.

Die Feindschaft zwischen den Philosophen und den Befürwortern des Machtstrebens ist von tödlichem Ernst: Nach der Reichsgründung wurden in China die Konfuzianer verfolgt und große Mengen an klassischen Schriften zerstört; in den Platonischen Dialogen tritt der Sophist als Feind des Philosophen auf und bedroht ihn über Gerichtsverfahren mit dem Tod; und im wirklichen Leben wird das Töten mit Erfolg durchgeführt. Man sollte sich dieses tödlichen Ernstes völlig bewußt sein, denn als erschwerend kommt die Tatsache hinzu, daß die Feindschaft nicht zwischen der alten kosmologischen und der neuen transzendenten Ordnung ausbricht, sondern zwischen zwei post-kosmologischen Ordnungskonzeptionen. Der Kampf zwischen Philosophen und Sophisten findet zwischen Parteien statt, die sich von der Primärerfahrung des Kosmos emanzipiert haben. In dem Maße, in dem sie die Desintegration der Primärerfahrung als ihren gemeinsamen Grund akzeptieren, sind der Philosoph und der Sophist unter der Haut tatsächlich Brüder. Angesichts der Heftigkeit des Konflikts mag sich die These von einem gemeinsamen Grund zunächst merkwürdig anhören, doch müssen wir für möglich halten, daß aus dem Zusammenbruch einer Ordnung nicht unbedingt die wünschenswertere Ordnung entsteht, die die Kritiker der alten Ordnung sich vorstellten, sondern eher eine längere Periode der Unordnung. Platon war sich dieses Problems bewußt, als er in den *Epinomis* dazu riet, den Mythos des Volkes zu respektieren, weil unvorsichtige Kritik ihn in der Tat zerstören könne, und die Zerstörung nicht etwa Menschen auf der neuen Stufe philosophischer Existenz zurücklasse, sondern Menschen, die durch den Verlust ihres Glaubens die Orientierung verloren hätten. Die Transzendenz-erfahrung macht zwar eine Neuinterpretation des Seins nötig, es steht aber keineswegs fest, welche Form diese Interpretation annimmt, wenn die Primärerfahrung des Kosmos unglaubwürdig geworden ist. Sie kann die philosophische Form annehmen, welche die in der Primärerfahrung als kompakt begriffene Totalität des Seins interpretiert, doch sie kann auch verschiedene defiziente Formen

annehmen, je nachdem welche eigenwilligen Vorlieben die Interpreten für diesen oder jenen Sektor der Wirklichkeit hegen.

Die Vielzahl an Interpretationen, die nach der Ablehnung des kosmologischen Typus einsetzt, ist symptomatisch für eine neue Ebene des Bewußtseins, denn die Neuinterpretation des Seins, wenn sie denn einmal nötig geworden ist, bringt dem Menschen seine Funktion als Interpret des Seins in aller Schärfe zum Bewußtsein – ein Bewußtsein, das vorher nur in der weniger gefährlichen Form mythopoetischer Freiheit vorhanden war. Und sobald dem Menschen bewußt ist, daß er die Quelle, wenn schon nicht der Ordnung, so doch zumindest der Ordnungskonzeptionen ist, ist eine Autonomie erreicht, die im Dienste der Wahrheit und der Unwahrheit eingesetzt werden kann. Mit der Dimension der Philosophie tut sich (um einen Ausdruck Platons zu verwenden) die Dimension der *Philodoxie*, die Möglichkeit des Meinens auf. Somit sind in dem neuen Zustand der Emanzipation so viele Ordnungskonzeptionen möglich wie es Triebe und Begierden in der Psyche gibt, die geeignet sind, sich zu Zentren der Organisation zu verhärten. Nur die Tatsache, daß extravagante Konzeptionen sich selber erledigen, weil sie sich nicht dazu eignen, die menschliche und gesellschaftliche Existenz zu ordnen, setzt der prinzipiell unbegrenzten Bandbreite der Möglichkeiten praktische Grenzen. Wenn sehr spezielle Wünsche zum Zentrum der Organisation werden, verursachen sie schwere Störungen im psychischen Haushalt; außerdem führen sie beim Menschen und seinen Mitmenschen zu mangelhafter Anpassung an die Anforderungen der Existenz in dieser Welt. Das ist bei bestimmten apokalyptischen und gnostischen Sekten der Fall, die mit ihrem Wunsch nach Erlösung von den Übeln dieser Welt so weit gehen, daß für sie das Ende der Welt nahe ist und sie es daher versäumen, für eine beständige Ordnung des Menschen in der Gesellschaft zu sorgen. Wird die Autonomie also dazu mißbraucht, Sonderwünschen zu frönen, kann daraus Sektierertum werden; ist aber ein Wunsch zu ausgefallen, um wenigstens so viele Anhänger zu finden, daß von einer Sekte die Rede sein kann, kann dies einen Menschen zum Verrückten oder Perversen degradieren. Um eine unausgewogene Konzeption sozial wirksam werden zu lassen, muß das Zentrum der Organisation zumindest so groß angelegt sein, daß für die Bedürfnisse einer sich

selbst erhaltenden, streitbaren und beständigen Ordnung der Gesellschaft gesorgt ist.

Unter den unausgewogenen Konzeptionen gibt es eine, die sich besser als andere für die Aufgabe eignet, der Gesellschaft zu einer dauerhaften Ordnung zu verhelfen, auch wenn ihre Verwirklichung Unordnung, Zerstörung und Elend mit sich brachte. Es ist die Konzeption, die – unter Ausschluß aller anderen Überlegungen – durch das Verlangen motiviert ist, die unbeschränkte Macht zur Ordnung des Daseins in der Welt zu erlangen, durch das Verlangen, sich zum Herrscher einer Gesellschaft zu machen und, sobald diese Position erreicht ist, die Gesellschaft zur Herrscherin über alle anderen in Reichweite befindlichen Gesellschaften zu machen. Ich spreche von dem Verlangen, ein ökumenisches Reich zu gründen.

Ein Kritiker fragt sich vielleicht, weshalb ein Machtstreben von ökumenischen Proportionen etwas Besonderes sein soll und worin es sich von anderen Machtbestrebungen, die eine halbwegs beständige Herrschaft intendieren, unterscheidet. Der Pragmatismus der ökumenischen Expansion, so könnte er argumentieren, sei doch ein gewöhnlicher Pragmatismus, der nur bis zu dem Extrem getrieben werde, wo die Herrschaft keine zu beherrschenden Objekte mehr finde. Nicht zufällig erhielt jedoch der Terminus *pragmatische Geschichte* seine spezifische Bedeutung im Zusammenhang mit der imperialen Expansion Roms, eine Bedeutung, die auch auf Pragmatismen abfärbt, deren Ambitionen nicht unbedingt ökumenische Ausmaße erreichen. Das Extrem des Pragmatismus, das in der Konzeption von der Weltherrschaft kulminiert, ist – als deren immanentistisches Pendant - mit der Konzeption einer Gesellschaft verwandt, deren Ordnung durch die Ausrichtung auf das transzendente Sein geprägt ist. Die „Welt“, die erobert werden kann, ist eine Aggregat weltimmanenter Objekte, die mit Universalität ausgestattet sind, derentwegen das Konzept der ökumenischen Herrschaft auf den anderen Pol der Diesseits-Jenseits-Spannung, das heißt, auf transzendentes Sein zurückgreifen mußte. Das Verlangen eines Alexanders oder eines Caesars ist nicht nur für die Akteure, sondern selbst für die Opfer eigentümlich faszinierend, weil es den Glanz von Stärke und Macht intensiviert, indem es sie mit der trügerischen Aura der Universalität ausstattet. Das ökumenische Verlangen ist die

ontologisch perfekte Antwort auf den Ruf nach Ordnung, der von einer als immanent erfahrenen Welt ausgeht. Ein ökumenisches Reich kann daher in puncto Expansion und Dauer sehr weit gehen, ehe die Illusion der Universalität zerbricht und die ermüdende Sinnlosigkeit eine Wiederherstellung des Gleichgewichts erzwingt, indem die transzendente Orientierung dennoch akzeptiert wird. Als er im Assyrischen und im Römischen Reich Manifestationen der *civitas terrena* und die Gegenspieler der *civitas Dei* sah, erkannte der Hl. Augustinus mit bewundernswertem Scharfblick, daß die ökumenische Ordnung das ontologische Gegenstück zur universalen Ordnung ist.

Nicht jeder, den die Machtgier umtreibt, ist ein Alexander oder Caesar, und auch nicht jeder, dessen Seele suchend umherirrt, ist ein Platon oder ein Jeremias. Wie bei der Transzendenz erfahrung gibt es auch beim Machttrieb defizitäre Modi, unvollständige Aktualisierungen und eine Reihe vorläufiger Ausdrucksweisen. Doch in dem Augenblick, in dem das Bewußtsein der Autonomie überhaupt konkret erfahrbar wird, wird auch die entscheidende Kluft in der Psyche zwischen Geist und Macht erkannt. Als Zeugen dafür nenne ich den Konflikt zwischen *themis* und *ate* bei Homer, später den Konflikt zwischen Solons unsichtbarem Maß und der *pleonexia* der Sophisten (der man, wie Platon, noch ihre *polypragmosyne* hinzugesellen könnte), den klassischen Höhepunkt der *eironeia* bei Sokrates im Gegensatz zur *alazoneia* bei Alkibiades und schließlich den christlichen Höhepunkt in Gestalt der Begriffe *amor Dei* und *amor sui* bei Augustinus. Wie verschieden die Begierden auch sein mögen und wie viele man durch psychologische Beschreibung auch zu unterscheiden vermag, sie [alle] sind überschattet von dem Gefühl eines fundamentalen psychischen Dualismus: Der autonome Mensch vermag sich selbst und die Gesellschaft zu ordnen, indem er sich entweder auf die Transzendenz hin orientiert oder sich selbst als eine weltimmanente Existenz emanzipiert. Augustinus würde sagen: Der Mensch kann entweder *secundum Deum* oder *secundum hominem* leben. Die Differenzierung und Anerkennung der zwei Zentren sowie ihr Antagonismus und ihr Ringen um die Ordnung der Seele und der Gesellschaft sind wesenhaft Teil des historischen Prozesses, sobald die Transzendenz erfahrung die kosmologische Ordnung aufgebrochen hat. Augustinus hat die innige Verbindung und Feind-

schaft der beiden Partner des Prozesses hervorragend erfaßt, wenn er [der Entwicklung] seiner zwei Städte ihren Lauf läßt „denn ... [sie] sind in dieser Welt ineinander verschlungen und miteinander vermischt, bis sie durch das letzte Gericht getrennt werden“ (*De Civitate Dei*, I, 35; XIV, 1; XV, 1).

Der Überblick über die Phänomene ging von bestimmten Prämissen aus: Der Kontext, in dem sich eine Transzendenzenerfahrung ereignet sowie der Grad der Aktualisierung, der durch die Erfahrung erreicht wird, wurden als zwei Variablen betrachtet, die für ein breit gefächertes Feld von Begegnungen und Antworten verantwortlich ist. Das Programm zur Erforschung des Feldes wurde – zumindest im Hinblick auf die Haupttypen – tatsächlich durchgeführt; aber zusätzlich zu den erwarteten Phänomenen deckte der Überblick Beziehungen zwischen ihnen auf, die so etwas wie eine Klasse von Überlagerungsphänomenen bilden. Während der Überblick somit zu unerwarteten Ergebnissen führte, läßt der unerwartete Teil des Ergebnisses den Wert der anfänglichen Voraussetzungen fragwürdig erscheinen. Es zeigte sich, daß der Kontext, in dem die Transzendenzenerfahrung stattfinden sollte, nicht aus starren Institutionen, Bräuchen und Glaubenshaltungen bestand, sondern ein Medium war, das durch verstörende Erschütterungen so weit aufgeweicht werden konnte, daß es empfangsbereit wurde, während sich die Erfahrung nicht nur einmal und voll aktualisiert, sondern wiederholt und in unterschiedlichen defizienten Modi ereignete. Außerdem hatte die Umgebung einen Einfluß darauf, wie die Erfahrung zum Ausdruck kam; auf dem Wege der Kommunikation wurde die Ausdruckssymbolik Teil der Umgebung und steigerte dadurch deren Empfänglichkeit für künftige und deutlicher artikulierte Erfahrungen. Umgebung und Erfahrung verloren folglich ihre Identität, indem sie sich in ein Medium auflösten, das sich im Stadium der Fermentierung befand. Die Bewegung, die sich in den Erfahrungen bestimmter Personen – eines Moses, eines Platon, eines Konfuzius – manifestierte, war vor dem Ausbruch in der Umgebung als Ferment vorhanden, während der Ausbruch nicht aufhörte, Teil des Mediums zu sein, obwohl er sich als Phänomen von dem relativ stabilen Medium deutlich abhob. Wenn die Abraham-Apokalypse eine Bewegung in der Seele eines Menschen feststellte, die vor dem Akt des Transzendierens Phasen der Verwirrung und Suche durchlief, müssen wir nun

eine Bewegung in der Gesellschaft konstatieren, die ähnliche Phasen durchläuft, bevor der eigentliche Ausbruch in einem konkreten Menschen stattfindet. Ist dies jedoch der Fall, dann ist der Ausbruch nicht die persönliche Angelegenheit eines einzelnen Menschen, auch wenn er als distinktes, zuweilen spektakuläres Phänomen mit Konsequenzen von welthistorischer Tragweite zu identifizieren ist; er wird eine Phase in der Bewegung, deren Subjekt die Gesellschaft ist. Außerdem ist diese transzendente Schwangerschaft nicht nur der konkreten Gesellschaft eigen, in der der Prophet oder Weise auftritt, sondern anscheinend allen konkreten Gesellschaften, in denen sich die Menschheit artikuliert – was sich darin zeigt, daß Transzendenz-erfahrungen und andere Phänomene wie die historiographische Antworten sich in mehreren Gesellschaften zugleich ereignen. Die Menschheit als Ganze hat die Tendenz, Subjekt der Bewegung zu werden, die in geistigen Ausbrüchen zum Vorschein kommt. Diese Tendenzen – daß Umgebung und Erfahrung sich in ein trächtiges Medium oder mehrere konkrete Gesellschaften sich in die Menschheit auflösen – zeigen, daß die objektivierende Rede von Umgebung und Erfahrung die Phänomene nicht restlos erfaßt, sondern nur einige ihrer Aspekte. Richtig ist, daß die Phänomene identifizierbar sind; sie lassen sich von der objektivierenden Wissenschaft als historische Fakten feststellen. Sie können sogar der Kategorie der Kausalität unterworfen werden; wir haben das getan, als wir Umgebung und Erfahrung als Variablen einführten, die für die Vielfalt der Phänomene verantwortlich sind; oder als wir darüber nachdachten, daß die Empfänglichkeit der Umgebung die Bedingung dafür ist, daß eine Erfahrung wirksam kommuniziert werden kann. Es gibt also weite Bereiche, in denen es legitim ist, eine objektivierende Sprache zu verwenden. Nichtsdestoweniger haben die Phänomene nicht durchweg den Charakter immanenter Objekte, und die Beziehungen zwischen ihnen gehen auch nicht restlos im Kausalitätskalkül auf. Im Gegenteil, der Überblick hat noch einmal die in der einleitenden Untersuchung analysierte doppelte Verfaßtheit der Geschichte aufgezeigt: Der Charakter des Phänomens als immanentes Objekt stellt eine sekundäre Schicht innerhalb des Gesamtphänomens dar und ist ebenfalls mit dem Transzendenzindex versehen.

Die Beschreibung der transzendenten Schicht in den Phänomenen hat offensichtlich mit terminologischen Schwierigkeiten zu kämpfen.

Wir sind davon ausgegangen, daß die Erfahrung der Transzendenz eine Bewegung in der Seele eines konkreten Menschen ist und mußten die Metapher der Bewegung auf gesellschaftliche Prozesse ausdehnen, an denen eine unbestimmte Anzahl von Personen oder gar Gesellschaften partizipierte. Solche Metaphern, [die vorgeben], die Erfahrung beinhalte den Prozeß, während sie doch Teil dieses Prozesses ist, dienen dazu, auf die Schwierigkeiten aufmerksam machen, aber offensichtlich stellen sie keine theoretische Lösung dar. Da es keine allgemeine Terminologie zur Beschreibung dieser Klasse von Phänomenen gibt, müssen wir eine schaffen. Zu diesem Zweck brauchen wir uns nicht in Neologismen zu ergehen; es wird ausreichen, allgemein gebräuchliche Termini mit präzisen Bedeutungen zu versehen. Ich beginne mit der bereits entwickelten Bedeutung von *historisch*:

1. Die Diesseits-Jenseits-Spannung göttlichen Seins, die schon vor ihrer Differenzierung und Artikulation kompakt präsent ist, ist die treibende Kraft der Bewegung, die in epochalen Ausbrüchen kulminiert. Hat tatsächlich eine Transzendenzenerfahrung stattgefunden, die intensiv und artikuliert genug ist, um die kosmische Primärerfahrung und ihre Symbolik aufzulösen, so entdeckt man, daß Ereignisse die Ordnung von Mensch und Gesellschaft in ihrer Beziehung zum ewigen Sein beeinflussen. Der Index, mit dem Ereignisse versehen werden, weil sie die Verwirklichung ewigen Seins in der Zeit betreffen, ist der *historische Index*. Ereignisse, die diesen Index erhalten, werden *historische Phänomene* genannt.

2. Historische Phänomene haben eine doppelte Verfaßtheit. Sie können objektiviert werden, weil sie Geschehnisse in Raum und Zeit sind. Der Charakter des Phänomens als immanentes Objekt stellt jedoch eine sekundäre Schicht in dem Phänomen dar, das als Ganzes die ausdrückliche Antwort auf eine Begegnung ist. Die primäre Schicht wird als *transzendente Schicht* bezeichnet, weil sie Trägerin des Transzendenzindex ist.

3. Die Verwirklichung ewigen Seins in der Zeit geschieht nicht in einem einzelnen Phänomen in einer einzelnen Gesellschaft, sondern in einer Vielzahl von Phänomenen, die jederzeit und überall in der Menschheit anzutreffen sind. Ferner stellt diese Vielfalt nicht nur einen Querschnitt durch die Menschheit zu einem bestimmten Zeit-

punkt dar, sondern bewegt sich unbestimmt durch die Zeit in Richtung Zukunft. Diesen Prozeß der Phänomene in Raum und Zeit werden wir *Geschichte* nennen. Da der Prozeß seinen Geschichtscharakter der transzendenten Schicht in den Phänomenen verdankt, sprechen wir von der *transzendenten Textur der Geschichte*.

4. Historische Phänomene gehören nicht alle derselben Klasse an. Den ersten Rang nehmen hier die Transzendenzenerfahrungen ein, weil sie a) die Verwirklichung ewigen Seins in der Zeit auf die Ebene des Bewußtseins heben und weil sie b) in diesen Veränderungen des Bewußtseins die Substanz der Geschichte entdecken und somit die Kriterien dafür etablieren, was historisch relevant ist. Außer den Transzendenzenerfahrungen müssen die verstörenden Erschütterungen betrachtet werden, die der Erfahrung vorausgehen, sowie die Unordnung, die entsteht, wenn [die Erfahrung] kommuniziert wird. Besondere Bedeutung unter den Konsequenzen einer Transzendenzenerfahrung haben die fehlerhaften Ordnungskonzeptionen, die entstehen können, wenn sich der Mensch seiner Autonomie bezüglich der Entwicklung [von Ordnungskonzeptionen] bewußt geworden ist. Allgemein läßt sich sagen, daß eine unbestimmte Reihe von Ereignissen innerhalb der ökonomischen, sozialen, staatlichen, intellektuellen und geistigen Ordnung der Gesellschaft historisch relevant werden kann, weil sie – als Ursachen oder Wirkungen, als gesellschaftliche Hintergründe, als Bedingungen oder Konsequenzen – einen engen oder entfernteren Bezug zu dem zentralen Phänomen der Erfahrung von Transzendenz haben. Da all diese Ereignisse sowie ihre persönlichen und kollektiven Träger außerdem in der Außenwelt verwurzelt sind, gehen ihre räumlichen und zeitlichen Daten in die Sphäre der historischen Relevanz ein. Ein weites Feld an „Fakten“ tut sich auf, in dem fast jedes Ereignis im Leben eines Menschen, jedes Datum in Bezug auf eine Gesellschaft, jede Handlung oder jeder Artefakt wert ist, untersucht zu werden, weil sie alle einen – wenn auch noch so bescheidenen – Anspruch darauf erheben können, ein historisches Phänomen zu sein. Zugleich besteht jedoch die Gefahr, daß die Grenzen so weit gezogen werden, daß die vielen „Fakten“, die eine eher dürftige oder gar keine Verbindung zum Zentrum der Relevanz haben, in schwerfälligen Pseudo-Historien gesammelt werden. Doch selbst solche Pseudo-Historien sind histo-

rische Phänomene, weil sie in einem Zeitalter, das seinen Sinn für Relevanz verloren hat, eine Art Unterhaltungsliteratur darstellen.

5. Die transzendente Textur der Geschichte ist keine unabhängige Größe, sondern entsteht als Muster innerhalb der Konstellation einzelner Phänomene. Diese Einzelphänomene sind, wie gesagt, keine isolierten, in sich geschlossenen Geschehnisse, sondern gehen wechselvolle Beziehungen ein. Eine Transzendenzenerfahrung, zum Beispiel, kommt in einer Gesellschaft nicht nur einmal vor, vielmehr bilden mehrere solcher Erfahrungen mit unterschiedlichen Modi der Aktualisierung eine intelligible Serie, die sich, wie in Hellas die Serie von Homer bis Platon, zuweilen über Jahrhunderte erstreckt. Dasselbe gilt für die Antagonismen, wobei die hellenischen Angriffe auf den Mythos ebenfalls eine Serie bilden, die über Jahrhunderte verläuft. Geistige Ausbrüche und Antagonismen, Machtstreben und Imperien bilden ferner Muster, die sich innerhalb einer Gesellschaft nicht nur zeitlich ausdehnen, sondern sich auch räumlich auf mehrere Gesellschaften erstrecken. Wir werden diese seriellen Phänomene, ganz gleich ob sie nur in einer Gesellschaft auftauchen oder sich auf mehrere Gesellschaften erstrecken, als *Konstanten* der Geschichte bezeichnen. Weil diese Konstanten sich aber nicht durch den gesamten Geschichtsverlauf der Geschichte ziehen, sondern eher für begrenzte Zeitspannen charakteristisch sind, werden wir sie *periodische Konstanten* nennen. Entsprechend werden wir eine Zeitspanne, die durch eine Konstante oder einen Komplex von Konstanten charakterisiert ist, eine *Periode* der Geschichte nennen.

6. Da Perioden nur durch Konstanten erkennbar werden, hängt die Periodisierung der Geschichte von den Konstanten ab, die für diesen Zweck ausgewählt werden. Da diese Konstanten zudem nicht auf Prozesse innerhalb einer einzigen Gesellschaft beschränkt sind, sondern in mehreren Gesellschaften auftreten können, ist eine große Vielfalt an Periodisierungen möglich. Ein Beispiel: Die Eroberung Alexanders markiert eine Epoche, weil sie der Beginn einer Periode ist, die seit Droysen als Zeitalter des Hellenismus bezeichnet wurde – ein Zeitalter, das sich als Konstantenkomplex kennzeichnen läßt. Wenn die Eroberung Alexanders jedoch als Versuch der Nachahmung des Perserreiches und der Gründung eines ökumenischen Reiches betrachtet wird, dann wird die Expansion der Achämeniden

von Cyrus bis zu Darius I. zu einer Epoche, mit der die Periode der ökumenischen Reiche im vorderorientalischen und mediterranen Raum beginnt. In dieser größeren Periode wären die Gründungen Alexanders und Caesars dann Unterepochen. Wenn wir hingegen unseren Horizont auf Rom beschränken, werden die Taten Caesars und Augustus' zu einer Epoche in der römischen Geschichte, weil sie den Beginn der imperialen Periode Roms bezeichnen. Die Periodisierungsversuche gelangen also zu höchst unterschiedlichen Ergebnissen, je nachdem ob wir die Konstante des ökumenischen Reichs als relevantes Phänomen auswählen und dann folgerichtig zur Periode einer vorderorientalischen Gesellschaft gelangen, oder ob wir darauf beharren, daß die ethnischen Träger der verschiedenen imperialen Bestrebungen die Subjekte der Perioden sein müssen. Da jede der gewählten Sichtweisen ihre Gültigkeit hat, dürfen die verschiedenen Periodisierungsmöglichkeiten nicht als einander ausschließende behandelt werden. Würde Geschichte auf die Geschichte der ethnischen Träger reduziert (im vorliegenden Fall auf die Geschichte Persiens, Hellas' und Roms) – denn ohne deren innere, allmählich zu imperialer Expansion führende Entwicklung entstanden keine Reiche –, dann würde das Phänomen der Ausdehnung der imperialen Periode, in die jede der drei Gesellschaften mit einer ihrer eigenen Perioden hineinreicht, aus der Geschichte verschwinden. Wenn hingegen allein die Konstante des ökumenischen Reichs das Feld der zu erforschenden Phänomene bestimmen würde, dann würden die Prozesse, die den imperialen Ausbruch innerhalb der einzelnen Gesellschaften vorbereiteten, aus der Geschichte getilgt. Wenn wiederum nur die vorderorientalischen und mediterranen Reiche berücksichtigt würden, dann würde die größere ökumenische Periode, die auch Indien und China einschließt, aus der Geschichte ausgeschlossen. Offensichtlich sind größere historiographische Fehlkonstruktionen unvermeidlich, wenn es dem Historiker an empirischer Katholizität fehlt – wenn ihn zum Beispiel die Konventionen seiner nationalen Geschichtsschreibung glauben lassen, die Probleme der Geschichte seien durch Prozesse innerhalb ethnischer Einheiten erschöpfend erklärt; oder wenn seine Konzeption der antiken Geschichte durch einen hellenisch-römischen Klassizismus eingeschränkt ist; oder wenn sich für ihn die Geschichte des Alten Orients

auf den vorderorientalisch-mediterranen Bereich beschränkt und Indien und China ausklammert; und so weiter.

7. Die transzendente Textur der Geschichte ist also reich strukturiert durch unterschiedliche Muster, zu denen sich die einzelnen Phänomene zusammensetzen und Phänomene höherer Ordnung bilden. Und wie wir gerade gesehen haben, bleiben die Muster nicht von einander isoliert. Perioden können Periodenketten bilden; Perioden mehrerer Gesellschaften können ineinandergreifen, und so fort. Das Aggregat dieser Muster werde ich die *Konfiguration der Geschichte* nennen. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sollte betont werden, daß diese Konfiguration – wiewohl intelligibel als Prozeß des in der Zeit sich realisierenden ewigen Seins – nicht die gnostische Bedeutung von Geschichte hat, die von den spekulativen Systemen im 18. Jahrhundert und danach konstruiert wurde. Die intelligible Konfiguration ist genau genommen ein Gegenstand, der empirisch untersucht werden muß. Was wir zu irgendeinem Zeitpunkt über sie wissen, hängt vom Stand der Wissenschaft ab, der seinerseits bestimmt ist durch a) unsere Kenntnisse der Materialien und b) die Einsicht in theoretische Fragestellungen. Übrigens wird damit die viel diskutierte Frage überflüssig, ob Geschichte „subjektiv“ oder „objektiv“ sei, denn alle Aussagen bezüglich der Konfiguration lassen sich durch gewöhnliche wissenschaftliche Methoden verifizieren und falsifizieren. In empirischer Hinsicht müssen die Aussagen alle verfügbaren Materialien berücksichtigen; in theoretischer Hinsicht müssen sie den höchsten Stand reflektieren, den die Analyse der Transzendenzenerfahrungen zu einer gegebenen Zeit erreicht hat. Wenn trotzdem das Ausmaß an Subjektivität groß scheint, läßt sich dies auf bestimmte Konventionen im Umgang mit Geschichte zurückführen, die mit der Zeit als legitim akzeptiert wurden: Von empirischer Seite wird es unter dem Vorwand der Spezialisierung für legitim gehalten, große Bestände bekannter Materialien zu ignorieren, obwohl sie das zur Diskussion stehende Problem der Konfiguration betreffen; von theoretischer Seite wird es für legitim gehalten, die philosophische Analyse durch ideologische Spekulation, durch *Weltanschauungen*, politische Meinungen oder einfach das, was jemandem gerade durch den Kopf geht, zu ersetzen und daraus die Prinzipien abzuleiten, nach denen die historischen Phänomene ausgewählt werden und ein Sinn der Geschichte konstruiert wird.

Definitionen markieren das Ende einer Analyse. Mit den Definitionen der Geschichte, ihrer transzendenten Textur und ihrer Struktur hat die eigentliche Untersuchung der Frage „Was ist Geschichte?“ ihr Ziel erreicht. Der Strukturenkomplex, der durch die Definitionen in den Blick gekommen ist, muß von der empirischen Wissenschaft weiter untersucht werden. Während die Einzelheiten des Komplexes nicht in eine Studie über die Prinzipien gehören, stellt der allgemeine Charakter der Konfiguration jedoch eine Problematik dar, die im vorliegenden Kontext noch behandelt werden muß: Es geht um die Problematik, die sich aus dem Zusammenhang zwischen Transzendenzerfahrungen und aktueller Geschichtsstruktur ergibt. Diese Struktur stellt trotz des Kontingenzfaktors keineswegs eine wahllose Ansammlung von Perioden dar, sondern eine hierarchische Ordnung von langfristigen und kurzfristigen, von dominanten und sekundären Konstanten; und diese Ordnung verdankt sich der Tatsache, daß die Erfahrungen nicht beziehungslose Phänomene innerhalb der Geschichte sind, sondern daß durch ihre zeitlichen und räumlichen Beziehungen untereinander das Netzwerk der Konfigurationen überhaupt erst entsteht. Ich habe wiederholt betont, daß die angedeutete Ordnung nicht mit der Ordnung verwechselt werden darf, die in Spekulationen über den Sinn der Geschichte konstruiert wurde. Trotzdem will ich der Klarheit wegen an diesem Punkt den Begriff *eikon* einführen und zwar in dem Sinne, in dem Platon ihn im *Timaios* gebrauchte, als er von der Zeit als *eikon* der Ewigkeit sprach. Die Ordnung in der Geschichte, die empirisch untersucht werden kann, ist das *eikon* der ewigen Ordnung, die jenseits des Zugriffs der Wissenschaft liegt; in diesem Sinne können wir sagen, daß die Ordnung, die der Wissenschaft zugänglich ist, eikonischen Charakter hat. Die Einführung dieses Begriffs ermöglicht es auch, die Spekulationen über den Sinn von Geschichte genauer zu charakterisieren: 1) Die Spekulationen versuchen, die ewige Ordnung dem Zugriff menschlichen Wissens zu unterstellen; 2) indem sie diesen Versuch, dessen Verwirklichung unmöglich ist, unternehmen, geben sie ihre gnostische Absicht zu erkennen, die in der *libido dominandi* wurzelt; 3) derartige Spekulationen können in dem Maße empirische Wahrscheinlichkeit gewinnen, in dem sie wichtige Merkmale der eikonischen Ordnung verkörpern; 4) sie können eine Funktion bei der Förderung der Wissenschaft haben, wenn die verkörperten

Merkmale bis dato übersehen oder vernachlässigt wurden; 5) trotz dieser positiven Funktion können sie verheerende Auswirkungen auf die Ordnung der Gesellschaft haben, weil die eikonischen Merkmale mit dem Anspruch ewiger Merkmale präsentiert werden; 6) obwohl es sich bei den Spekulationen um falsche Konzeptionen handelt, sind sie Konzeptionen des in der Zeit sich verwirklichenden ewigen Seins und werden zu Merkmalen der eikonischen Ordnung, falls sie sozial wirksam genug sind, um Konstanten in Zeit und Raum zu werden.

Der allgemeine Charakter der Konfiguration ist eine fundamentale Problematik, da die Substanz der Konfiguration durch die Transzendenzerfahrungen determiniert ist. Die Erfahrungen wirken das *eikon* der ewigen Ordnung, obwohl sie Phänomene in der Zeit sind. Daß die Geschichte ihre aus dominanten Konstanten bestehende Struktur den Erfahrungen verdankt, wurde sehr früh erkannt. Das Bewußtsein dafür, daß geistige Ausbrüche Epochen in der Geschichte konstituieren, die den gleichmäßigen Fluß von Niedergang und Wiederherstellung der Ordnung unterbrechen und die neue Struktur des „Vorher-und-Nachher“ einführen, entstand zuerst in den Gesellschaften, in denen die Ausbrüche stattfanden. Wir verweisen den Leser auf das, was in den früheren Bänden von *Order and History* zum Epochenbewußtsein in Israel und Hellas gesagt wurde, sowie auf die zahlreichen Hinweise dazu in diesem Kapitel. Daß solche Konstanten nicht nur in einzelnen Gesellschaften verlaufen, sondern ganze Zivilisationsbereiche zu einer menschheitlichen Gesellschaft zusammenschließen, wußte man ebenfalls bereits in der Antike. Ein bemerkenswertes Beispiel dafür sind bestimmte Konstruktionen der Prophetennachfolge, wie z. B. die Selbstinterpretation Manis als des Propheten, der gekommen ist, um die Aufgabe zu vollenden, die der Buddha, der Christus und der Hl. Paulus unvollendet gelassen hatten. Als menschheitliche Einheit auf der Suche nach geistiger Ordnung zeichnet sich plötzlich ganz deutlich eine Ökumene ab (Mani verwendet diesen Ausdruck), die den mediterranen Raum, den Vorderen Orient und Indien beinhaltet. Und genau diese bemerkenswerte Parallelität der geistigen Ausbrüche um 500 v. Chr. war es, die in der Periode der Moderne mit ihrer Erweiterung des historischen Horizonts viele Denker beschäftigte und zu Überlegungen führte, was dies für die Konfiguration der Geschichte bedeute. Das Problem blieb also nicht unbemerkt. Bevor wir daher

die unseres Erachtens dominante Konstante innerhalb der Konfiguration untersuchen, sollten wir uns ansehen, wie und mit welchen Ergebnissen das Thema der geistigen Ausbrüche in jüngerer Zeit diskutiert wurde.

Sobald die Daten bekannt waren, wurde die Parallelität der geistigen Ausbrüche in der Geschichte der Menschheit als bedeutendes Faktum erkannt. In *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu* (1824) dachte Abel-Remusat über die bemerkenswerte Zeitgenossenschaft der hellenischen Philosophen, des Buddha und Lao-tzu's nach. Er tendierte dazu, sie auf Kulturdiffusion zurückzuführen. In unserer Zeit ist man im Großen und Ganzen von dieser Annahme abgerückt, doch hin und wieder begegnet man ihr noch als Erklärung für einige der Parallelen, wenngleich nicht für alle. Unabhängig von der Frage der Diffusion neigt man neuerdings eher dazu, in den parallelen Ausbrüchen die wichtigste Epoche der Geschichte der Menschheit zu sehen. Bergsons *Deux sources de la morale et de la religion* zum Beispiel kreisen um diese Problematik. Zwar geht er nicht auf das Problem der Perioden ein, das uns hier beschäftigt, doch er unterscheidet zwischen geschlossenen und offenen Gesellschaften. Die geschlossene Gesellschaft gewinnt ihren Zusammenhalt aus dem Mythos; der Übergang in die offene Gesellschaft ist, wo immer er stattfindet, durch das Sich-Öffnen der Seele in der Transzendenzerfahrung gekennzeichnet. Die Erfahrung wird also die *epochē*, die die Konfiguration der Geschichte mit ihren zwei Phasen der geschlossenen und offenen Gesellschaften bestimmt. Jaspers entwickelte in seinem Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949) das Konzept einer Achsenzeit der Menschheit. Diese Achsenzeit umfaßt die geistigen Prozesse zwischen 800 und 200 v. Chr. mit einer Konzentration um 500 v. Chr., als die bemerkenswerte Gleichzeitigkeit von Konfuzius und Lao-tzu mit dem Buddha, Deuterocesaja, Pythagoras und Heraklit zu beobachten ist. Toynbee dann vertritt in Band VII der *Study of History* (1954) die Meinung, der zeitliche Rahmen von Jaspers' Achsenzeit sei zu eng. Er möchte ihn dahingehend erweitern, daß er die gesamte Periode von der Auflösung der syrischen, indischen, chinesischen und hellenischen Zivilisation bis zur vollen Entfaltung der vier Universalreligionen – das heißt, des Mahayana-Buddhismus, des Hinduismus, des Christentums und des

Islams – beinhaltet. Diese Periode würde vom 10. Jahrhundert v. Chr. bis zum 13. Jahrhundert n. Chr. reichen.

Ungeachtet ihrer Kürze wirft diese Darstellung ein Licht auf den gegenwärtigen Stand der Problematik. Es herrscht Übereinstimmung, daß es einen Zusammenhang zwischen Transzendenzerfahrungen und der Konfiguration der Geschichte gibt. Jenseits dieses Punktes läßt das Meinungsspektrum jedoch einen Mangel an theoretischer Sicherheit bei der Behandlung von Problemen dieser Klasse erkennen. Abel-Remusat beobachtet eine auffallende Gleichzeitigkeit der Ausbrüche und flüchtet sich in die Vermutung, [sie beruhen auf] Kulturdiffusion. Dieser Ausweg ist symptomatisch für eine Variante des Positivismus, die Symbole für kulturelle Kuriositäten hält, die sich, falls sie häufiger vorkommen, von einem Diffusionszentrum ausbreiten müssen. Als er dies schrieb, war noch nicht klar, daß Symbole Erfahrungen ausdrücken; wenn also ähnliche Symbole in weit von einander entfernten Gegenden auftauchen, ist dies ein Hinweis darauf, daß ähnliche Erfahrungen stattfinden. Wenn Transzendenzerfahrungen stattfinden, bedarf es bestimmter Symboliken, um sie adäquat auszudrücken; wo immer sie stattfinden, bringen sie daher ähnliche Symbolkomplexe hervor. Die Ähnlichkeit bedarf also nicht der Erklärung durch Kulturdiffusion. Wir halten ja auch nicht nach Kulturdiffusion Ausschau, wenn Menschen unabhängig von einander entdecken, daß zwei mal zwei vier ist; das Gefühl, daß die Ähnlichkeit der Symbole – falls diese Symbole die Seinsverfassung betreffen – nur durch Kulturdiffusion zu erklären sei, verdankt sich dem positivistischen Vorurteil, daß auf diesem Gebiet nur „subjektive Meinungen“ möglich seien. Im Übrigen beeinträchtigt es die Struktur dieses Problems nicht nennenswert, falls in einem spezifischen Fall Diffusion durch sozialen Kontakt stattgefunden haben sollte. Der entscheidende Punkt wäre weiterhin die Bereitschaft zur Annahme einer Symbolik, weil eine solche Bereitschaft voraussetzt, daß der Empfänger die Wahrheit der Symbolik aus eigener Erfahrung bestätigt. Verglichen mit der Frage der Erfahrungen und der Adäquatheit der Symbole ist die Frage der Diffusion deshalb nur von sekundärer Bedeutung.

Diese Beobachtungen machen deutlich, daß – unabhängig von [der Frage] der Diffusion – das eigentliche Problem der Konfiguration

darin besteht, wie die Ausbrüche verteilt sind. Die Versuchung liegt nahe, sich auf die spektakulären Ausbrüche als Epoche in der Geschichte der Menschheit zu konzentrieren, denn in den Jahrhunderten unmittelbar vor und nach 500 v. Chr. sind sie so zahlreich, daß man von einem Cluster sprechen muß. Dennoch ist Jaspers These von einer Achsenzeit nicht zutreffend. Aber selbst wenn wir über den Schönheitsfehler hinwegsehen, daß sich diese Epoche über fünf oder sechs Jahrhunderte erstreckt und deshalb eher eine Periode ist, bleibt etwas unbefriedigend an einer Achsenzeit, die Moses und Christus ausschließt. Toynbee hat mit seiner Kritik völlig recht. Schließen wir uns aber Toynbee an, dann erstreckt sich die Achsenzeit über mehr als zwei Jahrtausende; und wenn wir großzügigerweise Moses und vielleicht sogar Akh-en-Aton mit aufnehmen, erstreckt sie sich über mehr als zweieinhalb Jahrtausende – das heißt, über die Hälfte der bekannten Geschichte der Hochkulturen. Die Epoche gerät eindeutig außer Kontrolle. Angesichts dieser Situation, scheint es zumindest für den Augenblick ratsam, den Gedanken einer Epoche oder Achsenzeit aufzugeben und zunächst einmal ein paar historische Daten zusammenzustellen, um eine Grundlage für weitere theoretische Überlegungen zu erhalten.

Weil die Schwierigkeiten nicht durch die Unermeßlichkeit und Komplexität theoretisch nicht beherrschbarer Materialien zustande kommen, sondern aufgrund von vorgefaßten Ideen und inadäquaten Konstruktionen, ist es nicht nötig, einen gewaltigen Apparat zu erstellen. Wir müssen lediglich einige Daten aus dem Lexikon herausuchen, um die Verteilung der geistigen Ausbrüche in Zeit und Raum aufzuzeigen. Die von Westen nach Osten verlaufende Anordnung (Tabelle 1) legt die Antwort auf die verwirrenden Fragen nahe. Die Daten der Tabelle sind zwar in vielen Fällen kontrovers, doch die Spielräume sind so klein, daß dies das Gesamtbild nicht beeinträchtigt. Ausnahmen sind die Daten für Zoroaster und Lao-tzu. Im Falle Zoroasters habe ich das traditionelle, von Zaehner akzeptierte Datum angegeben: der Leser sollte sich allerdings darüber im Klaren sein, daß ausgewiesene Fachleute es um ganze zweihundert oder vierhundert Jahre höher ansetzen. Im Falle von Lao-tzu habe ich mich neueren Interpretationen des *Tao Te Ching* angeschlossen, denen zufolge es inhaltlich wohl am besten mit der politischen Situ-

ation des 4. Jahrhunderts v. Chr. in Einklang zu bringen ist, wiewohl die Überlieferung Lao-tzu zum Zeitgenossen von Konfuzius macht.

Die Tabelle interpretiert sich selbst. Die Ablösung von der Primärerfahrung des Kosmos setzt in den einzelnen Kulturräumen zu unterschiedlichen Zeiten ein. In dem Bereich, der als Ägypten-Israel bezeichnet wird, beginnt sie im frühen zweiten Jahrtausend v. Chr., falls wir den Patriarchen und vor allem Abrahams Auszug aus Ur historische Realität zugestehen; seit dem 13. Jahrhundert v. Chr. haben wir die kontinuierliche Existenz Israels in transzendenter Form. In den vier anderen Bereichen nimmt der Prozeß um 800 v. Chr. konkrete Form an. Es kommt zu horizontalen und vertikalen Konzentrationen. Um 600 v. Chr. gibt es eine bemerkenswerte Parallelität zwischen der ionischen Philosophie, Jeremias und Zoroaster. Um 500 v. Chr. gibt es noch eine solche Parallelität zwischen den Mystiker-Philosophen in Hellas, Deuterocesaja, dem Buddha und Mahavira und Konfuzius. Wir sollten aber über den horizontalen Konzentrationen die vertikalen Konzentrationen in Israel und Hellas und ihre Position in der Zeit nicht ignorieren. Die Konzentration in Israel reicht vom 13. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr. und überschneidet sich mit der hellenischen Konzentration vom 8. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.. Trotz der Überlappung der beiden vertikalen Konzentrationen zwischen dem 8. bis 4. Jahrhundert, läßt sich daraus kaum ein zeitlicher Querschnitt herstellen, der die Rede von einer Epoche rechtfertigen würde. Außerdem sollte man beachten, daß das berühmte Zentrum der Achsenzeit um 500 v. Chr. zu einer Zeit entsteht, in der die vertikale Konzentration des klassischen Israel – von Moses bis zum Fall von Jerusalem – bereits der Vergangenheit angehört. Angesichts dieser Fakten scheint daher die Konstruktion einer Achsenzeit für die Geschichte der Menschheit, mit einer besonderen Epoche der Konzentration um 500 v. Chr., nicht nur unhaltbar, sondern sie verdeckt womöglich sogar die wirkliche Konfiguration der Geschichte. Denn die Information in der Tabelle läßt auf einen lange währenden und sich immer weiter ausdehnenden Prozeß schließen, der bewirkt, daß die Menschheit sich aus der Primärerfahrung des Kosmos löst. Im Bereich des Vorderen Orients beginnt er bereits im frühen zweiten Jahrtausend; um 800 v. Chr. greift er auf Hellas, Iran, Indien und China über; und mit der Ausbreitung von Christentum und Islam, von Buddhismus, Hinduismus und Konfuzianismus be-

zieht er immer größere Teile der Menschheit in seine Bewegung mit ein. Er ist immer noch im Gang, und sein Ende ist nicht abzusehen. Sobald man diesen Prozeß mit seinen zeitlichen und räumlichen Dimensionen erkennt, kann man sogar zugestehen, daß die Diskussion über eine Achsenzeit einen wahren Kern hat; denn selbst wenn es sich bei den parallelen Erscheinungen um 600 und 500 v. Chr. nicht um eine Achsenzeit der Menschheit handeln sollte, sind sie nichtsdestoweniger real. Diese in weiten Bereichen festzustellende Konzentration spektakulärer Ausbrüche ist symptomatisch für die Periode, in der sich der Prozeß nicht länger auf den Vorderen Orient beschränkt, sondern sich ausbreitet und die Kulturräume von Hellas bis China erfaßt. Obwohl dies weder die erste noch die letzte Periode ist, stellt sie mit Sicherheit eine sehr wichtige Phase innerhalb des Prozesses dar. Unter diesem besonderen Aspekt muß Jaspers' Konstruktion sogar gegen die Kritik Toynbees verteidigt werden, die zwar für den Prozeß als ganzen und gegen die Akzentuierung einer seiner Perioden plädiert, aber die Periodeneinteilung undeutlich werden läßt; und Toynbees eigene Periodisierungen lassen viel zu wünschen übrig, weil sie zu eng an die bei ihm dominante Konzeption der Zivilisationsgesellschaften gebunden sind. Zum Schluß sollte man nicht vergessen, daß in der Debatte über eine Achsenzeit der Menschheit die Erkenntnis – mehr als selbstverständliche Voraussetzung denn als begründete Aussage – auftaucht, daß die spektakulären Ausbrüche in der Tat repräsentativ für die Menschheit sind, ganz gleich, ob ihre Periodisierung zufriedenstellend oder mangelhaft ist. Es wäre ein Leichtes, die Willkür von Denkern zu entlarven, die, je nach ihren philosophischen oder religiösen Vorlieben, dieser oder jener Gruppe von Ausbrüchen eine repräsentative Funktion zuschreiben und denen im Grunde nur eine herzliche Aversion gegen Moses gemeinsam ist. Wichtiger als ihre Selbstgefälligkeit und ihre Konstruktionen ist meines Erachtens ihre Auffassung, daß in den Ausbrüchen *res humanitatis agitur*. Da durch die Ausbrüche eine Wahrheit der menschlichen Existenz entdeckt wird, entdecken die menschlichen Gefäße des Geistes [diese Wahrheit] stellvertretend für die Menschheit; und da sie die Wahrheit in ihrer Existenz verwirklichen, werden sie zu Trägern repräsentativen Menschseins.

Die Struktur der Geschichte ist abhängig vom repräsentativen Charakter der Erfahrungen. Die Theorie von einer Achsenzeit ergäbe

keinen Sinn, wenn die Ausbrüche nicht die ganze Menschheit betreffen. Der repräsentative Charakter wurde jedoch nicht thematisch. Die Beteiligten erkannten allerdings seine Bedeutung, was die bloße Tatsache zeigt, daß sie sich auf die Diskussion einließen; der repräsentative Charakter wurde allerdings vorausgesetzt; man ging seinen Implikationen nicht bis an den Punkt nach, an dem seine Konsequenzen für eine Theorie der Konfigurationen voll sichtbar geworden wären. Eine gründlichere Analyse hätte nicht unbedingt zu einem besseren Ergebnis geführt; im Gegenteil, sie hätte gezeigt, daß die Debatte über eine Achsenzeit ergebnislos bleiben mußte, da sie überhaupt nicht zu einem befriedigenden Abschluß gebracht werden kann. Daß man sich auf die spektakulären Ausbrüche fixierte, ohne deren Struktur ausreichend zu berücksichtigen, hat dazu geführt, daß das Problem falsch gestellt wurde. Obwohl die fraglichen Parallelerscheinungen zweifellos stattfinden, dürfen sie innerhalb der Konfiguration nicht als bewiesene Tatsachen interpretiert werden, sondern müssen in einen umfassenderen theoretischen Kontext eingebettet werden. Daher wird die nun folgende Analyse zuerst die Implikationen des repräsentativen Charakters erläutern; danach wird sie das ontologische und epistemologische Problem, das dieses Phänomen darstellt, klären; und am Ende wird sie zeigen, daß die Theorie von einer Achsenzeit durch eine Theorie der dominanten Konstanten ersetzt werden muß.

Die Erfahrung der Transzendenz ist unserer früheren Definition zufolge eine Bewegung der Seele, die in einem Akt des Transzendierens kulminieren kann. Da sie die Beziehung zwischen Gott und Mensch in aller Schärfe bewußt macht, wird sie im günstigsten Fall die Präsenz unter Gott als Wahrheit der menschlichen Existenz offenbaren. Eine Erfahrung dieses Typs wäre für den Menschen, dem sie widerfährt, in jedem Falle wichtig; doch wenn die Beschreibung erschöpfend wäre, wenn die Erfahrung nicht einen zusätzlichen Faktor enthielte, wäre sie nicht ein Konstituens der Geschichte. Ein Historiker hätte zum Beispiel gar keine Veranlassung, eine solche Erfahrung für relevant zu halten, es sei denn, er schreibe die Biographie eines Menschen, dem sie widerfuhr – und sehr wahrscheinlich würde er die Biographie niemals schreiben, weil Menschen, die von derartigen Absonderlichkeiten geplagt werden, nicht von historischem Interesse sind. (Diese Vermutung gilt natürlich nur *cum grano*

salis, denn es gäbe weder Historie noch Historiker, wenn die Erfahrung nicht den Faktor enthielte, der sie zu einem Konstituens der Geschichte macht.) Dieser zusätzliche Faktor, der die Erfahrung historisch relevant macht, ist die Wahrheit der Ordnung, die [die Erfahrung] für jeden Menschen mit verpflichtender Kraft offenbart. Die verpflichtende Kraft der Erfahrung schafft – zusätzlich zu der neuen Beziehung zwischen Gott und dem die Wahrheit entdeckenden Menschen – eine neue Beziehung zwischen dem Entdecker und seinen Mitmenschen: Die Natur der offenbarten Wahrheit verpflichtet den Entdecker, sie den Menschen, unter denen er lebt, mitzuteilen, während sie diejenigen, die sich in Hörweite befinden, verpflichtet, zuzuhören und die Wahrheit als ordnende Kraft in ihre eigene Existenz hineinzunehmen. Dank ihrer verpflichtenden Kraft wird die Wahrheit der Erfahrung zu einem Zentrum, von dem eine neue Ordnung für die Existenz des Menschen in der Gesellschaft ausstrahlt. Da das neue Zentrum jedoch nicht in einem Vakuum, sondern in einer Gesellschaft mit einer bereits vorhandenen Ordnung entsteht und eine alte Ordnung das Gewicht angestammter Autorität hat, bewirkt die Erfahrung vielfältige Erschütterungen. Erinnern wir uns an die besagten Feindschaften zwischen Philosophen und Sophisten, Sophisten und Traditionalisten, Traditionalisten und Philosophen. Die Erfahrung bleibt also nicht auf das Privatleben eines Menschen beschränkt; vielmehr kommt es, wenn sie sich ereignet, zu einer Krise der öffentlichen Ordnung, weil sie einen Konflikt zwischen zwei Ordnungen mit rivalisierenden Loyalitätsansprüchen zur Folge hat. Zudem ist den Parteien in diesem Streit bewußt, daß sie dafür kämpfen, als Repräsentanten der öffentlichen Ordnung anerkannt zu werden, und dieses Bewußtsein wird zuweilen so akut, daß Philosophen, Propheten und Weise eine spezielle Symbolik entwickeln, um diesen Sachverhalt auszudrücken. Wir bezeichnen diese Symbolik als *Autoritätstransfer*. Sie findet sich in den drei Gesellschaften, die auch eine Historiographie entwickelten. In Hellas war es Platon, der die Autorität des Staatsmannes von den Politikern Athens auf Sokrates und letztlich auf sich selbst übertrug. In Israel beanspruchte Jeremias für seine Person die – wahrscheinlich aus dem assyrischen Königtum stammenden – Symbole königlicher Autorität, als er das Wort Jahwes verkündete. Und in China war nach Ansicht der Konfuzianer das Mandat des Himmels von der Chou-

Dynastie auf ihren Meister übergegangen. Die genannten Fälle sind die bedeutendsten, sind aber in ihren jeweiligen Gesellschaften nicht einzigartig; sie haben eine Vor- und eine Nachgeschichte, so daß der Autoritätstransfer in der Tat eine der Konstanten ist, die charakteristisch für Perioden sind, in denen heftig um die Ordnung des Menschen in Gesellschaft gerungen wird. Die über die Grenzen von Einzelgesellschaften hinausgehenden größeren Implikationen der Symbolik klingen an, wenn wir uns die Formel ins Gedächtnis rufen: „Den Vätern wurde gesagt ... Ich aber sage euch ...“ – jene Formel, mit der Christus die Autorität der alten Gesetzgebung auf sich, als neuen Gesetzgeber, übertrug.

Der repräsentative Charakter ist nicht Ansichtssache – die Erfahrung von Transzendenz ist wesenhaft repräsentativ. Obwohl der wesenhafte Charakter in der Beschreibung hinlänglich klar herausgearbeitet wurde, ist es vielleicht doch nicht überflüssig, diesen Punkt zu betonen, denn in dem psychologisierenden Klima unserer Zeit ist der Terminus *Erfahrung* eine nahezu unwiderstehliche Einladung zu Mißverständnissen. Schlimmstenfalls könnte die Erfahrung als im populären Sinne „subjektiv“ abgetan werden; bestenfalls könnte sie mißverstanden werden als Erfahrung des „Subjekts“ von etwas, was dann als dessen „Objekt“ angesehen werden müßte. Halten wir also noch einmal fest, daß der Terminus *Erfahrung* ein ontisches Ereignis bezeichnet. Die Erfahrung ist eine Erschütterung des Seins, eine Auseinandersetzung des Menschen mit Gott, durch die das göttliche Innerhalb als das göttliche Jenseits offenbar wird. Was durch [die Erfahrung] erreicht wird, ist die Unmittelbarkeit der Existenz unter Gott, was durch [die Erfahrung] entdeckt wird, ist die Existenz unter Gott als erstes Ordnungsprinzip für den Menschen. Außerdem stellt sich heraus, daß das Prinzip nicht nur für den Menschen gilt, der die Erfahrung hat, sondern für jeden Menschen, denn die Idee des Menschen entsteht ja erst durch ihre Verwirklichung in der Präsenz unter Gott. Die Wirklichkeit und die Idee des Menschen, beides wird durch die Bewegung [der Seele] erzeugt; das repräsentierte Menschsein ist das durch die Bewegung [der Seele] hervorgebrachte Menschsein. Mit solcher Formulierung kann der repräsentative Charakter des Ereignisses umschrieben werden. In Israel zum Beispiel kommen seine verschiedenen Dimensionen dadurch vollkommen zum Ausdruck, daß das Wort des Propheten mit dem mit dem Wort

Jahwes identifiziert wird – mit allen Konsequenzen, die sich aus dieser Identifizierung ergeben. Als Jeremias zum Propheten bestimmt wird, berührt Jahwe seinen Mund und spricht (1:9-10):

*Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund.
Siehe, ich setze dich heute über Völker und Königreiche,
daß du ausreißen und einreißen,
zerstören und verderben sollst und bauen und pflanzen.*

Das Wort des Propheten ist nicht nur das Wort Gottes, mit dem Wort geht auch die Autorität einher, zu zerstören und aufzubauen – und zwar nicht nur die Ordnung Israels, sondern die Ordnung der Nationen. Der Prophet ist lediglich der Vermittler, durch den der ganzen Menschheit die Wahrheit der Existenz verkündet wird. Wir können also sagen, daß der geistige Ausbruch repräsentativen Charakter hat, weil er Teil der Bewegung ist, durch die ewiges Sein sich in der Zeit verwirklicht.

Der Philosoph ist kein Prophet. Die Wahrheit, die der Prophet verkündet, gilt für ihn wie für jeden anderen Menschen; doch wenn der Philosoph selber Aussagen über die Wahrheit der Existenz macht, darf er weder die Symbole der Offenbarung noch die des Mythos verwenden. Sein Reich ist die Vernunft; und in der noetischen Domäne wird das Drama der Geschichte nicht von der *dramatis personae* eines Jeremia inszeniert. Die Interpretation greift daher wieder auf die [Formulierung] von der „Verwirklichung-ewigen-Seins-in-der-Zeit“ zurück. Durch die Bindestriche haben wir anzudeuten versucht, daß dieser Ausdruck als Bedeutungseinheit verstanden werden muß. Denn würden wir seinen grammatischen Bestandteilen unabhängige Bedeutungen unterlegen, dann würden wir leicht den verschiedenen Objektivierungssirrtümern zum Opfer zu fallen. Früher oder später könnten wir zum Beispiel bei den anfangs analysierten sophistischen Trias-Propositionen landen. Aber schlimmer als die sophistische Sackgasse wären gewisse Entgleisungen, die sich unter der Überschrift „Gnosis“ zusammenfassen lassen. Um sie zu charakterisieren und zugleich abzuwehren, erscheint es angemessen, folgende Aussagen besonders zu unterstreichen: Weder gibt es eine „Sein“ genannte Entität, die einmal im Medium der Ewigkeit und, nach ihrer Verwirklichung, im Medium der Zeit existieren würde; noch gibt es ein „ewiges Sein“, das plötzlich als Objekt in der Zeit

erschiene; noch gibt es ein „zeitliches Sein“, das durch die Verwirklichung verklärt würde und die Attribute der Ewigkeit erhalte; noch gibt es die Medien „Zeit“ und „Ewigkeit“, zwischen denen Objekte hin und her gleiten. Diese negativen Aussagen sind deshalb dringend nötig, weil im Kielwasser der geistigen Ausbrüche Bewegungen entstehen, die gewaltige Auswirkungen auf die Weltgeschichte haben und genau mit Trugschlüssen, wie den eben angedeuteten, operieren. Nicht nur, daß die Bedingungen des ontischen Ereignisses und die Spannung zwischen den Bedingungen zu Objekten gemacht werden, die Objekte werden [dann] sogar personifiziert und fungieren als *dramatis personae* in einer neuen Art Mythos. Außerdem handelt es sich bei den irreführenden Konstruktionen um mehr als einen theoretischen Fehler; sie dienen dem Zweck, die Erschütterung im Sein in die Sphäre menschlichen Handelns zu übertragen. Die Bedingungen und Spannungen des ontischen Ereignisses werden zu Objekten umgeprägt, um aus der Bewegung, durch die ewiges Sein sich in der Zeit verwirklicht, ein Objekt der menschlichen Manipulation werden zu lassen. Ein Sein, das an der Existenz in der Zeit leidet, kann angeblich aus dem Gefängnis der Zeitlichkeit befreit und in den vollkommenen Zustand der Ewigkeit versetzt werden; und umgekehrt, ein vollkommenes Sein außerhalb der Zeit kann angeblich dazu gebracht werden, in die Zeit einzutreten. Die imaginäre Machenschaft vermag das Sein also zu vervollkommen, indem sie entweder das zeitliche Sein aus seinem weltlichen Gefängnis befreit oder dem zeitlichen Sein in der Welt ewige Vollkommenheit beschert. Die Gnostiker der Antike bedienten sich der ersten Methode, ihre modernen *confrères* der zweiten. In jedem der beiden Fälle wird die Bewegung des Seins in der Spannung von Zeit und Ewigkeit in ein pneumatisches Drama umgewandelt, das der gnostische Denker sich ausgedacht hat. Und durch seine Machenschaften beschleunigt er dessen Auflösung (*dénouement*) in die endgültige Befreiung des Seins und seines Übergangs in den Zustand der Vollkommenheit. Da Befreiung das Gebot der Stunde ist und die gnostischen Massenbewegungen in der Politik unserer Zeit ihren großen Auftritt haben, kann man bei der Analyse des ontischen Ereignisses gar nicht sorgfältig genug und bei der Bestimmung der Bedeutung von Begriffen gar nicht rigoros genug vorgehen.

	HELLAS	ÄGYPTEN – ISRAEL	IRAN
2000		Die Patriarchen ca. 1950-1700	
1700		Israel in Ägypten ca. 1700-1300	
1300		Akh-en Aton ca. 1370-1353	
1200		Exodus – Moses ca. 1280 Eroberung Palästinas ca. 1250-1200	
1100		Richter – Deborah 12. Jh.	
1000		Samuel 11. Jh.	
900		Nathan 10. Jh.	
800	Epik und Theogonie Entstehung des hellenischen Pantheons Homer, Hesiod 8. Jh.	Elias – Elisa 8. Jh. Hosea – Amos – Jesaja – Micha 9. Jh.	
700	Lyrik ca. 700-550		Vereinigung von Medes unter Deiokes ca. 715
600	Ionische Philosophie ca. 650-550	Jeremia (<i>floruit</i>) 626-585	Zoroaster 628-551
500	Mystiker-Philosophen ca. 550-450 Pythagoras ca. 582-507 Xenophanes ca. 570-480	Der Fall Jerusalems 587 Ezechiel (<i>floruit</i>) 593-571 Deuterocesaja (<i>floruit</i>) ca. 538 Wiederaufbau des Tempels 520-515	Achämenidisches Reich 550-331
400	Heraklit ca. 535-475 Parmenides ca. 475 Tragödien ca. 500-400 Aischylos - Sophokles – Euripides Sophistik ca. 450-350 Geschichtsschreibung ca. 450-350 Herodot – Thukydides – Xenophon Sokrates 469-399 Platon 429-347		
300	Herrschaft Alexanders 334-323	Juden unter den Ptolemäern 323-200	Persien unter den Seleukiden ab 312
200		Seleukiden erobern Palästina 200-198	

	INDIEN	CHINA
2000		
1700		
1300		
1200		
1100		
1000		
900		
800	Ostexpansion der Arier – Brahmanen und frühe Upanishads ca. 800-550	Östliche Chou Dynastie
700		
600		
500	Buddha ca. 563-483	Periode der „hundert Philosophen“ 551
400	Mahavira ca. 540-468	Konfuzius
300	Invasion durch Alexander 327-325	Lao-tzu
200		Ch'in-Dynastie

NAMENSREGISTER

- | | |
|-------------------------------|--|
| Abel-Rémusat, Jean-Pierre 55f | Josephus Flavius 25,31 |
| Abraham 11f,14,29,46,58 | Kant, Immanuel 21 |
| Aischylos 39 | Konfuzius 37f,41,46,55,57f |
| Akh-en Aton 36,57 | Lao-tzu *Lao Tseu 55,57 |
| Alkibiades 46 | Mahavira 58 |
| Alexander 27f,30,44f,50f | Manetho 30f |
| Arrian 28 | Mani 54 |
| Aristoteles 15 | Moses 35f,46,57-59 |
| Augustinus 12,45 | Pan Ku 26 |
| Augustus 51 | Pan Piao 26 |
| Bergson, Henri 13,55 | Parmenides 9,11,15,40f |
| Berosos 30f | Paulus 54 |
| Buddha 54f,58 | Platon 14,23,29,32f,39-43,45f,50,53,61 |
| Caesar 44f,501 | Pompeius 25 |
| Chandragupta 28 | Protagoras 9 |
| Christus 54,57,61 | Pythagoras 55 |
| Cyrus 50 | Riessler, Paul 12 |
| Darius I. 50 | Saul 27 |
| David 25,27 | Shang Yang 41 |
| Deuterocesaja 23,36,55,58 | Sokrates 41,45,61 |
| Droysen, Gustav 50 | Solon 39,45 |
| Ezechiel 36 | Ssu-ma Ch'ien 26f |
| Gorgias 9 | Ssu-ma Tan 26 |
| Han Fei-tzu 41 | Thukydides 25,27 |
| Heraklit 41f,55 | Toynbee 38,55-57,59 |
| Herodot 24,27f | Wu-ti 26 |
| Hesiod 39,f,41 | Xenophanes 41 |
| Homer 38-41,45,50 | Zaehner, Robert Charles 57 |
| Jaspers, Karl 55f,59 | Zoroaster 35,57f |
| Jeremias 45,58,61-63 | |

WERKSGESCHICHTLICHE NOTIZ

Der Text „What is History?“ stammt aus dem Nachlass Eric Voegelins. Sein Entstehungsdatum lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen; Voegelin selbst erwähnt ihn nur an einer Stelle – in einem Brief an Ludwig Landgrebe. Als dieser sich nach dem Titel des Vortrags erkundigte, den Voegelin im Oktober 1962 auf dem 7. Deutschen Kongress für Philosophie in Münster zu halten beabsichtigte, teilte Voegelin ihm mit, dass der Vortrag den Titel „Ewiges Sein der Zeit“ haben werde und fügte hinzu: „Was den Inhalt betrifft, so werde ich einige Resultate einer Studie zusammenfassen, an der ich gegenwärtig unter dem Titel What is History? arbeite.“⁶ Da Voegelin im Wintersemester 1961/62 an der Münchner Universität eine Vorlesung zum Thema „Geschichtsphilosophie“ gehalten hatte, liegt die Annahme nahe, dass er mit dieser Studie schon während des Semesters oder aber gleich im Anschluss daran begonnen hatte. Letzteres ist wahrscheinlicher, da Voegelin, wie dem Brief an Landgrebe zu entnehmen, im März 1962 noch an ihr arbeitete. Irritierend ist allerdings ein im Text befindlicher Bezug auf den Symbolismus „Historiogenesis“, verbunden mit der Ankündigung, dass dieser uns „later in the present volume“⁷ beschäftigen werde. Denn wie aus den Korrespondenzen Voegelins hervorgeht, war seine Historiogenesis-Studie spätestens seit Juli 1960 als erstes Kapitel zum vierten Band von *Order and History* vorgesehen. Sein Hinweis, sich erst später im Band mit der Historiogenesis-Problematik zu beschäftigen, könnte also bedeuten, dass zumindest Teile des Textes schon vor Juli 1960 entstanden sind, möglicherweise zu einem Zeitpunkt, an dem Voegelin noch an der Historiogenesis-Studie arbeitete.

Während wir uns hinsichtlich der Datierung des Textes also auf unsicherem Terrain bewegen, steht seine Funktion außer Zweifel. So lässt sich die in ihm enthaltene Bemerkung „We, the readers, and the author of this book“⁸ erkennen, dass es sich um das Kapitel eines Buches handelt, und da Voegelin zu jener Zeit nur an einem Buch-

⁶ Brief vom 15. März 1962 von Voegelin an Ludwig Landgrebe.

⁷ Hier im Text S. 31.

⁸ Ebd., S. 17.

projekt arbeitete, kann es sich nur um den vierten Band von *Order and History* gehandelt haben. Bezeichnenderweise bezieht Voegelin sich in einem anderen Hinweis auf die „earlier volumes of Order and History“⁹ und spricht vom vorliegenden Text als vom „present chapter“. Aus all dem folgt, dass es sich um den Entwurf eines Kapitels von *Order and History IV* handelte – möglicherweise sogar um eine früher geplante Fassung des Einleitungskapitels. Eine solche Vermutung legt eine in den *Eric Voegelin Papers* überlieferte Kopie der ersten Seite nahe, die mit „Chapter I: What is History?“ überschrieben ist.¹⁰ Der 1974 erschienene vierte Band von *Order and History – The Ecumenic Age* – beginnt jedenfalls mit dem Kapitel „Historiogenesis“; der Text „What is History?“ ist in ihm nicht enthalten und wurde von Voegelin auch nicht an anderer Stelle veröffentlicht. Er erschien erst posthum in der in den USA herausgegebenen Gesamtausgabe seiner Schriften.¹¹

Der aufmerksame Leser wird bemerken, dass der Text unvollständig ist. So fehlt die gegen Ende angekündigte „Theorie der dominanten Konstante“, die Voegelin – als eines der wichtigsten Ergebnisse – gegen das Achsenzeit-Konzept von Karl Jaspers ins Feld zu führen beabsichtigte. Denkbar ist – wenngleich wenig wahrscheinlich –, dass Voegelin nach dem Brief an Landgrebe die Arbeit am Manuskript unterbrach und dem Vortrag für Münster zunächst den Vorrang einräumte. Wahrscheinlicher ist aber wohl, dass die letzten Seiten verloren gegangen sind. Doch wie dem auch sei: Sicher ist, dass der Vortrag in Münster, dem Voegelin den Titel *Ewiges Sein in der Zeit* gab, „einige Resultate“ von „What is History?“ zusammenfasst. Und da wiederum das Theorem „ewiges Sein in der Zeit“ in den letzten Abschnitten von „What ist History?“ ausführlich behandelt wird und offenbar ein wichtiges Ergebnis der Überlegungen

⁹ Ebd., S. 54.

¹⁰ Zur Textgeschichte des vierten Bandes von *Order and History* siehe Peter J. Opitz, *Eric Voegelin's Ecumenic Age: Metamorphosen eines Konzepts*, VOP No. 90, 2. überarb. Aufl. Juli 2013.

¹¹ *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 28: *What ist History? and Other Late Unpublished Writings*. Ed. with an Introduction by Thomas A. Hollweck and Paul Caringella, Baton Rouge/London: Louisiana State University Press, 1990.

darstellt – vielleicht sogar das wichtigste –, lag es nahe, es ins Zentrum des Vortrages in Münster zu stellen und weiter zu entwickeln. Von der Studie *Ewiges Sein in der Zeit* sagt Voegelin in der Einleitung zu *Anamnesis*, dass sie „die Perspektive in eine Geschichtsphilosophie jenseits der Obsessivkonstruktionen“ öffne. Dasselbe gilt für „What is History?“¹²

Peter J. Opitz

¹² Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie von Geschichte und Politik*. München: Piper, 1966. Neuauflage: Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2005, S. 9.

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

Zeitschrift für Politik

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

Politische Vierteljahresschrift