

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 104 B —

Peter J. Opitz

Eric Voegelin, *The Ecumenic Age*:
Die Entdeckung und Erkundung eines
neuen Zeitalters. Protokoll einer
Werksgeschichte



*Für Jonas, Niklas, Lorenz – und allen anderen
sich noch in der Landeschleife befindenden Enkeln*

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 104 B —

Peter J. Opitz

Eric Voegelin, *The Ecumenic Age*:
Die Entdeckung und Erkundung eines neuen Zeitalters.
Protokoll einer Werksgeschichte



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. 104 B, Juni 2018

Peter J. Opitz

Eric Voegelin, *The Ecumenic Age*:

Die Entdeckung und Erkundung eines neuen Zeitalters. Protokoll einer
Werksgeschichte

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

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

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

ISSN 1430-6786

© 2018 Peter J. Opitz

(INHALT BAND 104 A)

EINLEITUNG.....	7
TEIL I: ANLÄUFE UND ANSÄTZE ZU EINEM NEUEN KONZEPT	24
1958: Die Entdeckung des „Ökumenismus“	24
Historiogenesis – oder: Auf der Suche nach „allgemeinen Kategorien des Seins“	38
Von der unilinearen Geschichtskonstruktion zur Theorie der „fließenden Präsenz“	58
The Formation of Existence oder: „Vorstoesse“ zu einer Philosophie des Bewusstseins	75
Ein Parallelprojekt: <i>The Drama of Humanity</i>	86
ZWISCHENBETRACHTUNG	98

INHALT BAND 104B

TEIL II: AUFBRUCH IN DIE SCHLUSSPHASE.....	111
Erste Verzögerungen.....	111
<i>Chapter 1: Historiogenesis</i>	117
<i>Chapter 2: The Ecumenic Age</i>	122
1971–72: Weitere Revisionen des Konzepts vom Dezember 1969	130
<i>Chapters 3-5. Elemente einer „Philosophie der Offenbarung“?</i>	133
Frühjahr 1973 – Komplikationen mit den Schlusskapiteln	156
<i>Chapter 6: The Chinese Ecumene</i>	161
<i>Chapter 7: Universal Humanity</i>	171
„ ... that horrible Introduction“	179
Abschließende Bemerkungen.....	185
Ausgewählte Materialien zur Werksgeschichte von <i>Order and History, Vol. IV: The Ecumenic Age</i>	199

TEIL II: AUFBRUCH IN DIE SCHLUSSPHASE

Erste Verzögerungen

Im Begleitbrief zum Gliederungsentwurf vom 12. Dezember 1969 hatte Voegelin der LSU Press das druckfertige Manuskript von *In Search of Order* – also des vierten Bandes von *Order and History* – zur Mitte des nächsten Jahres in Aussicht gestellt. Trotz der zahlreichen, immer wieder geplatzten deadlines erschien dieser Termin durchaus realistisch. Denn mit Ausnahme eines Vortrags mit dem Titel „The Meaning of the Gospel“, der für April 1970 am Theological Seminary in Pittsburgh vorgesehen war, lagen alle für den Band bestimmten Studien fertig vor.²²⁴ Für eine pünktliche Abgabe sprach auch der Hinweis Voegelins, sich bei der Schlussredaktion der fertig vorliegenden Texte auf stilistische Angleichungen und die Beseitigung von Verdopplungen zu beschränken. Dass es ihm mit seinem ‚Timing‘ ernst war, bestätigen auch andere Korrespondenzen.

Dass dann doch alles wieder ganz anders kam, als angekündigt und selbst der Beginn der Schlussredaktion sich um fast ein ganzes Jahr verschob, hatte verschiedene Ursachen. Zunächst lag es daran, dass der Vortrag in Pittsburgh, insbesondere dessen schriftliche Ausarbeitung, erheblich mehr Zeit erforderte als veranschlagt. Und das wiederum war wohl vor allem dem Thema geschuldet: dem „Christentum“. Wenn wir noch einmal einen Blick auf die diversen, seit 1960 entworfenen Konzepte zu *OH IV* werfen, so entdecken wir einen fast durchgängig enthaltenen Themenblock: „Apocalypse, Christianity and Gnosis“. Bei ihm handelte es sich keineswegs um

²²⁴ Darüber sollte jedoch nicht übersehen werden, dass Voegelin in dieser Zeit auch noch weitere für *In Search of Order* bestimmte Studien in Arbeit hatte. So berichtete er am 12. März 1970 Gerhart Niemeyer, gerade „two major studies“ abgeschlossen und ihm in getrennter Post zugesandt zu haben – Henry James und Hegel: „Both of these studies will be included in the volume *In Search of Order*, which I have now agreed with the LSU Press to deliver some time in July or August of this year. It should come out in 1972. – In the meantime, I am already working on the theoretical treatise of *The Drama of Humanity*.” Brief vom 12. März 1970 von Voegelin an Gerhart Niemeyer.

ein nebensächliches Thema, sondern um die, neben der „Philosophie“ zentralen „symbolischen Formen“ der westlichen Ökumene. Gleichzeitig zeigt ein Blick auf die zwischen 1959 und 1968 angefertigten Einzelstudien, dass keine von ihnen – mit Ausnahme der schon 1960/61 verfassten Studie *History and Gnosis*²²⁵ – dem Christentum gewidmet war. Besonders auffällig ist dieses Fehlen nicht zuletzt deshalb, weil im ursprünglichen Titel des vierten Bandes „Christianity“ dem „Empire“ als symbolische Form zugeordnet war. Auch die Korrespondenzen der 1960er Jahre enthalten keine Hinweise auf die Art und Weise, in der Voegelin das „Christentum“ zu behandeln gedachte. Dazu muss man bis in die zweite Hälfte der 1950er Jahre zurückgehen, in jene Zeit also, in der die Arbeit am vierten Band immer unerbittlicher auf die Tagesordnung rückte. So schrieb Voegelin Ende Februar 1957, damals noch in Baton Rouge,

„And then I re-read Guardini's *Der Herr*, with a purpose, in order to clarify for myself *how to treat the problems of Christianity* in the Volume IV. [...] I think I have found now the lines which I must draw from the Israel volume into the sections on Christianity: The decision in the conflict between the older idea of the Messiah as the King of an historical regeneration of Israel, and the Suffering Servant of Deutero Isaiah; and the second decision in the conflict between the metastasis of Isaiah and the true role of the Spirit in the world.“²²⁶

Die Sätze legen den Verdacht nahe, dass Voegelin zu jener Zeit weder über ein Konzept zum vierten Band noch über ausgereifte Vorstellungen zur Behandlung des Christentums verfügte, und die Tatsache, dass sich auch in den späteren Jahren keine dezidierteren Äußerungen zur Behandlung des Christentums finden, bestätigt ihn.

²²⁵ Eric Voegelin, *History and Gnosis*, in *Essays by Rudolph Bultmann and Others: A Theological Discussion*. Ed. with an Introduction by Bernhard W. Anderson, New York/Evanston/London: Harper and Row, 1963, S. 64-89. Hinweise auf die frühe Entstehung dieser Studie finden sich in Briefen Voegelins vom 2. November 1960 an Robert Heilman und am 23. Dezember 1963 an Gerhart Niemeyer.

²²⁶ Brief vom 23. Februar 1957 von Voegelin an Heilman, in *A Friendship in Letters 1944-1984*, S. 169 (Hervorh. PJO), sowie ein Brief vom 25. Februar 1957 an Friedrich Engel-Janosi in derselben Sache.

Sie ruft zudem Voegelins oben zitierte Bemerkung in seinen Montrealer Gesprächen von 1970 in Erinnerung, dass er nach Abschluss der ersten drei Bände beim Christentum unterbrechen musste, „because I didn’t know how to handle it yet“ –, dass er es nun aber nach Durcharbeitung der Quellen wusste.²²⁷ Mit den „Quellen“ waren jedoch nicht nur die Evangelien gemeint, sondern, wie aus den nächsten Sätzen ersichtlich, auch, ja vor allem, die Texte Platons: „The experiences of being drawn by God are described in the Platonic myth (in the Laws) of the god who plays with men as with puppets and pulls them by the string. That’s helkein (to draw). The term recurs in the Gospel of John. *So the experience of being drawn by God remains identical* (...) Working out these parallels and differences is what I have done now.“²²⁸

Was in den Montrealer Gesprächen nur kurz anklang, wird nun in *Gospel and Culture* näher ausgeführt, dass nämlich beide – die griechische Philosophie wie die christlichen Evangelien – denselben „noetischen Kern“ aufweisen:

„Da ist dasselbe Feld von Zug- und Gegenzugkraft, dieselbe Empfindung, das Leben werde gewonnen, indem man der Zugkraft der goldenen Schnur folgt, dasselbe Bewusstsein des Existierens in einem *metaxy* von menschlich-göttlicher Partizipation, und dieselbe Erfahrung, dass die Bewegung von Frage zu Antwort ihr Aktionszentrum in der Realität des Göttlichen hat.“²²⁹

Doch auch die Unterschiede sind unübersehbar. Sie bestehen insbesondere in der „Erfahrung einer *außerordentlichen Irruption des Göttlichen* in der Existenz von Jesus“, in dem, wie Voegelin den Autor des Kolosser-Briefes zitiert, „die ganze Fülle der göttlichen

²²⁷ Siehe dazu Anm. 39.

²²⁸ Ebd., S. 83; siehe auch S. 113 (Hervorh. PJO).

²²⁹ Eric Voegelin, *The Gospel and Culture*, in *Jesus and Man’s Hope*, Vol. 2. Ed. with an Introduction by Donald G. Miller and Dikran Hadidian, Pittsburgh, PA: Pittsburgh Theological Seminary Press, 1971, S. 59-101. Im Folgenden zit. nach der dt. Fassung *Evangelium und Kultur. Das Evangelium als Antwort*. Mit einem Vorwort v. Wolfhart Pannenberg; aus den Englischen und mit einem Nachwort v. Helmut Winterholler, München: Fink, 1997, S. 40. Siehe dazu auch *Conversations*, S. 83.

Realität (*theotes*) in körperlicher Gestalt lebt.“ Dabei bezeichnet der Begriff „göttliche Realität“ für Voegelin eine „nicht-personale Wirklichkeit [...], „die Grade des Partizipierens an ihrer Fülle ermöglicht und doch der Gott jenseits des *metaxy* der Existenz bleibt.“²³⁰ Zweierlei scheint hier zentral: einerseits die Erfahrung der absoluten Jenseitigkeit des Göttlichen und damit die endgültige Überwindung der intra-kosmischen Götter, sowie andererseits die unmittelbare Präsenz „göttlicher Realität“ in der Person Jesu, der dabei allerdings Mensch bleibt. Der Unterschied zu Platon war evident. Bei diesem war der Kosmos das Bild des Ewigen,

„dessen göttlicher Vater so tief verborgen ist, dass es unmöglich wäre, ihn allen Menschen zu verkünden (Tim. 28f, 92c). In der Gegenüberstellung des *monogenes theos* in Platons *Timaios* und Johannes 1.18 wird die Schranke sichtbar, welche die klassische Philosophie daran hindert, die Einsichten zu gewinnen, die den Evangelien zu eigen sind.“²³¹

²³⁰ Ebd., S. 40 f, in *CW* 12, S. 193 (Hervorh. PJO). Siehe dazu auch Voegelins „Response to Altizer“, S. 190: „As far as my own vocabulary is concerned, I am very conscious of not relying on the language of doctrine, but I am equally conscious of not going beyond the orbit of Christianity when I prefer the experiential symbol ‚divine reality‘ to the God of the Creed, for ‚divine reality‘ translates the *theotes* of Col. 2:9. The *theotes*, a neologism at the time, is a symbol arising from experiential exegesis; its degree of generality is so high that it can be applied, not only to the specific experience of divine reality becoming incarnate in Christ and the Christian believers (the experience analyzed in Col. 2), but to every instance of *theotes* experienced as present in man and forming his insight into his nature and its relation to the divine ground of his existence.“ Auf die Problematik kommt Voegelin später wiederholt zurück, u.a. im November 1978 auf einer Konferenz in Toronto, auf der er zum Verständnis von „incarnation“ in Kolosser 2 ausführt: „And by incarnation is meant ... the presence of the *theotes*, the divine reality. And if you read only Colossians and not [any other text], you would assume, that Christ is to be defined [...] as the optimal presence – the *pleroma* of *parousia* – of the divine in a human being, while all other human beings have lesser presences of divine and are only aware that there is one person, the Christ, in whom there is the *pleroma* of presence.“ In *CW* 33, S. 373.

²³¹ Voegelin, *Evangelium und Kultur*, S. 42. Siehe dazu auch *OH* IV, S. 231 / *OG* IX, S. 89.

Doch es bleibt in *Gospel and Culture* nicht bei einem Vergleich von griechischer Philosophie und Christentum bzw. der in den jeweiligen Quellentexten artikulierten „existentiellen Erfahrungen“. In einem zweiten, nur kurz und skizzenhaft ausgeführten Punkt, werden beide, griechische Philosophie und Christentum, einer die vergangenen zweitausend Jahre durchziehenden „existentiellen Bewegung“ zugeordnet, „die in Richtung auf ein Verstehen des verborgenen göttlichen Wesens, des *agnostos theos*, hinter den intra-kosmischen Göttern zielt“²³² In diesem Zusammenhang ist von einem „Prozess der Offenbarung“ die Rede, der sich erkennbar seit den Amon-Hymnen der 19. Dynastie Ägyptens durch die Jahrhunderte zieht und seinen bisherigen Höhepunkt in Christus erreicht:

„Die Offenbarung des Unbekannten Gottes durch Christus in bewusster Kontinuität mit dem über Jahrtausende sich erstreckenden Prozess der Offenbarung ... ist so sehr das Zentrum der Bewegung des Evangeliums, dass man sie als das eigentliche Evangelium bezeichnen kann.“²³³

Später wird Voegelin Thomas J.J. Altizer gegenüber diesen Offenbarungsprozess noch weiter zurückdatieren:

„One can no longer use the medieval distinction between the theologian's supernatural revelation and the philosopher's natural reason, when any number of texts will attest *the revelatory consciousness of the Greek poets and philosophers; nor can one let revelation begin with the Israelite and Christian experiences*, when the mystery of divine presence in reality is attested as experienced by man, as far back as ca. 20.000 B.C. by the petroglyphic symbols of the Palaeolithicum. The modern enlargement of the ecumenic horizon to globality, and of the temporal horizon by archaeological millennia, has made a revision of the traditional 'common language' indeed unelectable.“²³⁴

Dass die Offenbarung des Unbekannten Gottes eine der „wesentlichen“ Einsichten der *Gospel and Culture*-Studie gewesen sei, hatte Voegelin schon bald nach deren Abschluss Gerhart Niemeyer

²³² Voegelin, *Evangelium und Kultur*, S. 43.

²³³ Ebd., S. 48 (Hervorh. PJO). Engl.: *CW* 12, S. 198.

²³⁴ *Eric Voegelin's Response*, S. 129 (Hervorh. PJO).

berichtet²³⁵, und kurz darauf heißt es in einem Brief an Manfred Henningsen, dass ihn, wie zuvor schon in der *Anxiety and Reason*-Studie, in der *Gospel and Culture*-Studie „das Problem des Durchbrechens vom kosmologischen Pluralismus zur Einheit des unbekanntes Gottes“ beschäftigt habe.²³⁶ Man kann darin einen der tieferen Gründe dafür sehen, dass Voegelin sich schon bald wieder von dem Konzept zu lösen begann, das er ein Jahr zuvor der LSU Press geschickt hatte. Wir werden noch im Einzelnen darauf einzugehen haben.

Als Voegelin im Dezember 1969 der LSU Press das druckfertige Manuskript von *In Search of Order* zum Sommer 1970 versprach, war er von einer schnellen Fertigstellung der schriftlichen Fassung des Pittsburgh-Vortrags ausgegangen. Tatsächlich arbeitete er jedoch bis Ende Oktober 1970 daran und fertigte sogar eine deutsche Übersetzung an, die er seinem Vortrag zum selben Thema am 30. Oktober 1970 in der Katholischen Akademie in München zugrunde legte.²³⁷ Das alles zeigt die große Bedeutung, die er gerade dieser Studie beimaß. Mit ihr gewann nun zunehmend der Begriff „Offenbarung“ an Bedeutung, und nur anderthalb Jahre später, im Frühjahr 1972, zu einem Zeitpunkt also, an dem er gerade das *Conquest and Exodus*-Kapitel abgeschlossen hatte, berichtete er Friedrich Engel-Janosi:

„Meine eigene Arbeit geht gut weiter. Ich habe eben einen Weg gefunden, die mosaische Offenbarung von Exodus III als Interpretationsschema fuer den weniger artikulierten Erfahrungszusammenhang platonischer Offenbarungssymbole zu verwenden.“

²³⁵ Brief vom 17. November 1970 von Voegelin an Niemeyer.

²³⁶ Brief vom 5. Dezember 1970 von Voegelin an Henningsen. Ähnlich heißt es in einem Brief an John H. Hallowell, dass beim Übergang vom Mythos zu Philosophie und Offenbarung, „the intra-cosmic gods will be replaced by the trans-cosmic divine ground (...). But on that problem you will find again some information in ‘Conquest and Exodus’.“ Brief vom 1. Juni 1972 von Voegelin an Hallowell, in *CW* 30, S. 731 f.

²³⁷ Eine Tonbandaufnahme des Vortrags wurde unter dem Titel *Immer gleich weit entfernt von Gott. Eric Voegelin zu Politik, Philosophie und Religion* im Rahmen des Eric-Voegelin-Archivs München v. Eberhard von Lochner veröffentlicht und ist dort zugänglich.

*Das Problem einer Philosophie der Offenbarung, insbesondere fuer den Zeitraum des oekonomischen [sic!] Zeitalters ist damit fuer die Zwecke meiner gegenwaertigen Arbeit befriedigend geloest.*²³⁸

Wir werden später noch einmal auf diese Bemerkung zurückzukommen haben, denn für die ersten beiden Kapitel – *Historiogenesis* und *The Ecumenic Age* – ist die Offenbarungsproblematik noch ohne Bedeutung. Sie tritt erst mit dem dritten Kapitel *The Process of History* in den Vordergrund, was auch ein Blick ins Sachregister zeigt. Erst in ihm beginnt Voegelin jene „Philosophie der Offenbarung“ zu entwickeln, von der im Brief an Engel-Janosi die Rede war, wobei schon im Titel des Kapitels das anklingt, was Voegelin in *Gospel and Culture* angesprochen hatte: die Darstellung des Prozesses der Geschichte als eines Prozesses der Offenbarung.

Chapter 1: Historiogenesis

Mitte 1970 sollte das druckfertige Gesamtmanuskript von *In Search of Order* der LSU Press vorliegen. Doch erst Ende Januar 1971 traf das erste redigierte Kapitel – „the first crucial chapter of Historiogenesis“, wie Voegelin schrieb – beim Verlag ein, samt der oben erwähnten aktualisierten Fassung des Gliederungsentwurfs.²³⁹ Während die neue Gliederung im Wesentlichen mit der vom Dezember 1969 identisch war, zeigte das nun fertig vorliegende *Historiogenesis*-Kapitel, dass sich die Endredaktion nicht, wie angekündigt, auf terminologische Vereinheitlichungen beschränkt hatte. So war die im Gliederungsentwurf vom Dezember 1969 mit 57 Seiten ver-

²³⁸ Brief vom 24. Mai 1972 von Voegelin an Friedrich Engel-Janosi (Hervorh. PJO). Siehe dazu *CW* 30, S. 727 f. Siehe auch die Briefe Voegelins an Everett L. Morgan vom 25. Mai 1972 in *CW* 30, S. 728 f, in dem ebenfalls der Bezug zu *Gospel and Culture* hergestellt wird, sowie an John Hallowell vom 1. Juni 1972 in *CW* 30, S. 731 f, aus dem hervorgeht, dass zu diesem Zeitpunkt das Kapitel *Conquest and Exodus* fertig vorlag. Im April und Mai 1972 hatte Voegelin ein Gastsemester in Dallas, was seine Arbeit an diesem Kapitel nicht unbeträchtlich belastet haben dürfte.

²³⁹ Brief vom 30. Januar 1971 von Voegelin an Leslie A. Phillabaum (LSU Press).

anschlagte Studie inzwischen auf 83 Seiten angewachsen und, statt wie 1969 als „Published in *Anamnesis*“ ausgewiesen, firmierte sie nun als „Unpublished manuscript“. Voegelin hatte, wie einem Brief an Henningsen zu entnehmen, „Stuecke aus der spaeteren theoretischen Studie“²⁴⁰ – gemeint war die einige Jahre zuvor verfasste Studie *Anxiety and Reason* – in das *Historiogenesis*-Kapitel transferiert. Dieser Transfer erklärt auch, warum der *Anxiety and Reason*-Text, der im Dezember 1969 noch auf die *Historiogenesis*-Studie folgte, in der inzwischen überarbeiteten Fassung der Gliederung nicht mehr enthalten war.

Wer die Studien Voegelins während der 1960er Jahre aufmerksam verfolgt hatte – was zugegebenermaßen nur begrenzt möglich war, weil einige von ihnen unveröffentlicht geblieben waren –, den kann weder erstaunen, dass der vierte Band mit dem *Historiogenesis*-Kapitel beginnt, noch bieten ihm Aufbau und Inhalt dieses Kapitels Überraschungen. Soweit es den Inhalt betrifft, setzt es sich aus zwei Teilen zusammen: aus einer materialreichen Darstellung des historiogenetischen Symbolismus – im Wesentlichen der Text, den Voegelin 1960 der Dempf-Festschrift beige-steuert hatte –, sowie aus Ausführungen zum größeren theoretischen Kontext, in dem der historiogenetische Symbolismus steht und aus dem heraus er verstanden werden muss. Allerdings sind auch sie nicht neu, sondern zu einem erheblichen Teil schon in früheren Entwürfen enthalten – zunächst in dem ergänzenden Abschnitt der *Anamnesis*-Fassung der *Historiogenesis*-Studie, vor allem aber in der unveröffentlichten *Anxiety and Reason*-Studie.²⁴¹ Entnommen sind dieser im Wesentlichen zwei Punkte: Der erste betrifft eine genauere Bestimmung des historiogenetischen Symbolismus, die auch die Begründung für den Beginn des vierten Bandes mit dem *Historiogenesis*-Kapitel liefert. Nachdem Voegelin in einem ersten Schritt nochmals erläuterte, dass

²⁴⁰ Brief vom 6. Dezember 1970 von Voegelin an Henningsen.

²⁴¹ Siehe dazu im Einzelnen Peter J Opitz, Die Entdeckung der Vernunft. Anmerkungen zu Eric Voegelins „Angst und Vernunft“, in *VOP*, Februar 2016, S. 79-100, sowie Axel Bark, Eric Voegelins Studie zur *Historiogenesis*: Zur Entstehung und Bedeutung eines Schlüsselkonzepts für *The Ecumenic Age*. *VOP* No. 103, München, November 2017.

das Aggregat der vier kosmologischen Spekulationen über die verschiedenen Seinsbereiche das kosmologische Äquivalent zur philosophischen Spekulation darstellt und dies an einer „Formel“ veranschaulicht, bestimmt er in einem zweiten Schritt den historiogenetischen Symbolismus genauer, nämlich als einen „autonomous symbolism emerging from the cooperation of pragmatic historiography with mythopoesis and noetic speculation.“²⁴² Dabei verbinden sich Mythopoesis und Noesis, sprich Vernunft, zu einer „formative unit that holds *an intermediate position between cosmological compactness and noetic differentiation.*“²⁴³ Durch diese Platzierung zwischen dem alten kosmologischen Mythos und der Philosophie erweist sich der historiogenetische Symbolismus sowohl als ein Symptom des sich auflösenden Mythos, wie auch als Etappe auf dem Weg zur Philosophie. Anders als diese, die schon Klarheit über die Transzendenz des Seinsgrundes gewonnen hat, steht dieser bei ihm noch am Anfang der Zeitlinie. Schon hier kündigt sich die später in der Introduction getroffene und näher ausgeführte Unterscheidung von „Anfang“ und „Jenseits“ an.

Der zweite Punkt, der der Erklärung bedurfte, war der Wechsel der „Wahrheitsstile“, in diesem Fall der Wechsel vom kosmologischen Mythos und der ihn prägenden kosmischen Primärerfahrung zur Philosophie. Als einfachste Erklärung bot sich an, in ihm eine Reaktion auf die traumatischen Erschütterungen zu sehen, die die Zerstörung der alten Gesellschaften und ihrer Sinnordnungen durch den Imperialismus der ökumenischen Reiche ausgelöst hatte. Denn angesichts des Verständnisses kosmologischer Gesellschaften, dass ihre Ordnung Teil der kosmischen Ordnung sei, erscheint die Geschichte als derjenige Bereich „from which the sense of precariousness, once aroused will expand to the cosmos as a whole.“²⁴⁴ Voegelin lehnt diese Erklärung nicht rundweg ab, sondern akzeptiert den Abscheu gegen die Zerstörung der alten Gesellschaften als einen

²⁴² Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 62 / Dt., *OG IX*, S. 89.

²⁴³ Ebd., S. 64 / Dt., *OG IX*, S. 90 (Hervorh. PJO). Siehe dazu auch *The Ecumenic Age*, S. 249 / Dt., *OG IX*, S. 111.

²⁴⁴ Ebd., S. 71 / Dt., *OG VIII*, S. 100.

„motivierenden Faktor bei der Ersetzung „the truth of the cosmos by the truth of existence“. Aber eben nur als „motivating factor“ dieses Wechsels, nicht als dessen tiefere Ursache. Ein Wahrheitsstil, so seine These, die er nun dezidiert ausführt als in *Anxiety and Reason*,

„can be challenged *only on its own ground* through confrontation with a more differentiated understanding of reality. – The challenge must meet the primary experience of the cosmos on its own ground and show its truth to be inadequate in the light of more differentiated insight. The old truth and the new are closely related because, after all, they are two verities about the same reality; they are equivalent symbolizations, to be distinguished *by their place on the scale of compactness and differentiation*. Considering this close relation, the ‘own ground’ of the primary experience is of considerable importance, as it is the same ground on which the challenging differentiations have to move.“²⁴⁵

Als diesen „eigenen Grund“ der Primärerfahrung, den sie mit allen differenzierenden Erfahrungen derselben Realität teilt, ortet Voegelin nun die „fundamental experience“ der alten Gesellschaften des Kosmos „out of nothing“. Und dieses Ergebnis unterstreichend heißt es dann: „The experience of a cosmos existing in precarious balance on the edge of emergence from nothing and to return to nothing must be acknowledged, therefore, as lying at the center of the primary experience of the cosmos.“²⁴⁶ Ob diese „Grunderfahrung“ der Existenz des Kosmos aus dem Nichts – immerhin das zentrale Argument für den Wechsel der Wahrheitsstile – überzeugend genug an den Quellen herausgearbeitet wird, muss einer eigenen Diskussion vorbehalten bleiben. Hier gilt es nur festzustellen, dass sie einen wesentlichen Teil der Grundlage bildet, auf der sich die weitere Argumentation bewegt.

Gehen wir im Rückblick auf die komplizierte Vorgeschichte dieses Kapitels noch auf einige der Auswirkungen ein, die die Entdeckung des historiogenetischen Symbolismus zu Beginn der 1960er Jahre zur Folge hatte. Die erste und wohl auch wichtigste betraf Voegelins

²⁴⁵ Ebd. (Hervorh. PJO)

²⁴⁶ Ebd., S. 73 / Dt., *OG VIII*, S. 101.

bisheriges Geschichtsverständnis. Hier führte sie unmittelbar zur Korrektur der traditionellen Auffassung vom „zyklischen“ Geschichtsverständnis kosmologischer Gesellschaften. Darüber hinaus und à la longue führte sie auch zum Überdenken des „kosmologischen Wahrheitsstils“, wie Voegelin ihn im ersten Teilstück von *OH I*, damals noch unter dem Einfluss der Forschungen des Chicago Oriental Institute, entwickelt hatte. Zunächst aber – und erheblich bedeutsamer – veranlasste sie ihn in den Studien *What is History?* und *Ewiges Sein in der Zeit* zu grundsätzlichen Überlegungen über das Wesen und die Prinzipien von Geschichte, die zu tiefgreifenden Veränderungen seines Geschichtsbegriffs führten.

Eine zweite Auswirkung betraf die Anlage von *Order and History*, das, ungeachtet des parallel und eigenständig in Israel und Hellas diagnostizierten Bruchs mit dem kosmologischen Realitätsverständnis, ebenfalls eine lineare Struktur aufwies. Das Bewusstsein, dass diese Struktur zu korrigieren war, zeigte sich schon früh im Entwurf immer neuer Konzepte. Und die Suche nach einer die neuen Einsichten berücksichtigenden Form von Geschichtsphilosophie dürfte einer der Gründe gewesen sein, die die lange Arbeit am vierten Band erklären. Als Rückblick auf diese Suche sind wohl auch die abschließenden Sätze der Introduction über die „Form“ zu lesen, die eine Geschichtsphilosophie in der gegenwärtigen historischen Situation anzunehmen habe: sie sei „definitely not a story of meaningful events arranged on a time line.“²⁴⁷

Neben Auswirkungen auf die „Form“, die *Order and History* als Folge eines veränderten Geschichtsverständnisses annehmen musste, hatte die Entdeckung schließlich auch Auswirkungen auf den – nennen wir es ‚Charakter‘ – des Werkes. Wir haben oben auf Bemerkungen Voegelins hingewiesen, dass er sich auf der Suche nach „allgemeinen Ordnungskategorien des Seins“ befand, bzw.

²⁴⁷ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 57 / *OG VIII*, S. 83. Diese Einsicht noch unterstreichend heißt es an anderer Stelle, dass der Prozess der Geschichte und die Ordnung, die in ihm erkannt werden kann, „is not a story to be told from the beginning to its happy, or unhappy, end; it is a mystery in process of revelation.“(Ebd., S. 6 / Dt., *OG VIII*, S. 21).

nach einer „science of general structures, which are not peculiar to our Western civilization.“ Und genau das war – wie wir sahen – im Kern auch die Botschaft, als er im Sommer 1960 der LSU Press von der Entdeckung einer „theoretical formula that will cover all forms of whatever civilization they belong“ berichtete. Diese Entdeckung aber stand zeitlich wie auch inhaltlich in enger Beziehung zur ersten *Historiogenesis*-Studie, über die er wiederum auf das Phänomen von „Symbolkonstanten der Menschheit“ gestoßen war, sowie auf das eng damit verbundene „allgemeine Problem der Äquivalenz von Symbolismen in verschiedenen Medien der Erfahrung.“ Obwohl Voegelin diese Äquivalenz-Beziehung nicht zu so etwas wie einer Äquivalenz-Theorie ausarbeitete, prägte sie seit Mitte der 1960er Jahre seine Studien und trug wesentlich zur Kohärenz der den vierten Band tragenden Argumentationen bei.

Chapter 2: The Ecumenic Age

Es gibt keinen Beleg über den Versand des nächsten Kapitels an die LSU Press. Vermutlich geschah dies aber schon bald nach Abschluss des *Historiogenesis*-Kapitels, heißt es doch im Begleitbrief zu diesem: „Chapter 2 on The Ecumenic Age is not yet quite finished.“²⁴⁸ Das hört sich so an, als stünde der Abschluss kurz bevor – und so war es wohl auch, war doch im beiliegenden „Table of Contents“ der Umfang des Textes schon mit 94 Seiten ausgewiesen und damit nur wenig länger als im Inhaltsverzeichnis vom Dezember 1969, in dem er 87 Seiten betrug. Wie anfangs erwähnt, hatte Voegelin einen Abschnitt mit dem Titel „Ecumenic Empires“ schon im Frühjahr 1959 abgeschlossen und dem Verlag dazu mitgeteilt, dass er etwa ein Drittel des Gesamtmanuskripts des vierten Bandes umfassen würde.²⁴⁹ Wir wissen nicht, ob sich der Abschnitt zu dieser Zeit

²⁴⁸ Brief vom 30. Januar 1971 von Voegelin an Phillabaum (LSU Press).

²⁴⁹ Brief vom 23. März 1959 von Voegelin an Ellegood. Detaillierte Ausführungen zum „Ökumenischen Reich“ finden sich auch in der geschichtsphilosophischen Vorlesung im Sommersemester 1965 (siehe *VOP* No. 68B).

* Siehe Anl. 1, Text 3.

lediglich auf die ökumenischen Reiche beschränkte – was die Bezeichnung „Ecumenic Empires“ nahelegt – oder ob er auch schon den Abschnitt über die spirituellen Ökumene, also die ökumenischen Religionen, umfasste, der sich im vierten Band findet. Obwohl der oben zitierte Brief an Friedrich keinen Hinweis auf diese enthält, ist Letzteres schon deshalb wahrscheinlich, als das dem Konzept von *Order and History* zugrundeliegende Korrelationspaar von Gesellschaftstypus und Symbolform quasi automatisch die Frage nach der den ökumenischen Reichen korrespondierenden Symbolform aufwarf. Bestätigung für diese Vermutung liefert nicht nur das schon im Londoner Vortrag erwähnte Parallelphänomen von „ökumenischen Reichen“ und „geistigen Ausbrüchen“, sondern auch ein Blick auf frühe Konzeptentwürfe, in denen vom imperialen und spirituellen Ökumenismus die Rede ist.*

Auch das Wesensmerkmal der ökumenischen Reiche, das sie von den vorangehenden kosmologischen Reichen unterschied, ist schon dort aufgeführt: „The Truth of Existence Differentiated. Dissociation of Power and Spirit“. Ähnlich wird auch in *OH IV* das ökumenische Zeitalter als jene Epoche bestimmt, „when the course of history was divided into pragmatic and spiritual lines.“²⁵⁰ Erheblich differenzierter heißt es nur wenig später, einleitend zum Abschnitt „The King of Asia“ und die Ergebnisse der bisherigen Analysen zusammenfassend:

„The compact order of cosmological empires is refracted into the spectrum of a pragmatic and a spiritual ecumene, i.e., into indefinitely expanding power organizations without spiritual meaning and humanly universal spiritual movements in search of a people whose order they could form. This millennial process of dissociation of order, its vicissitudes to the end in the rise of orthodox imperial civilizations, is what we have called the Ecumenic Age.“²⁵¹

In dieser Charakterisierung klingt ein dritter Aspekt an, der das ökumenische Zeitalter charakterisiert und seine innere Dynamik bestimmt: ein von beiden Seiten ausgehender Trend zur Aufhebung

²⁵⁰ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 115 / Dt., *OG VIII*, S. 152. Siehe auch Anlage 1, Text 3.

²⁵¹ Ebd., S. 145 / Dt., *OG VIII*, S. 188 (Hervorh. PJO).

dieser Trennung von Macht und Geist – von Seiten der Reiche in der Absicht, ihre „inhaltsleere Machthülle“ mit geistiger Substanz anzureichern und von Seiten der Vertreter des Geistes, um für ihre Vision geistiger Ordnung eine institutionelle Struktur zu finden. Gemeinsam war beiden Seiten, dass sie nicht eine räumlich begrenzte Gesellschaft im Blick hatten, sondern die Ökumene in ihrer ganzen Weite. Auf beiden Seiten öffnete sich somit die Perspektive auf eine die gesamte lebende Menschheit einbeziehende Ordnung. Auch dieser Aspekt findet sich sowohl im Londoner Vortrag – hier sogar als Element des Titels –, wie in frühen Konzepten zum vierten Band. Im Hinweis auf die „tentative associations of power and spirit“ geht er in das Konzept der „historischen Konfiguration“ ein – unter Verweis auf die Verbindung des Achämenidischen Reichs mit dem Zoroastrismus, des Römischen Reiches mit dem Christentum, des Maurya-Reiches mit dem Buddhismus und des chinesischen Han-Reiches mit dem Konfuzianismus.

Merkwürdigerweise führt Voegelin diesen Aspekt in *OH IV* nicht weiter aus, jedenfalls nicht soweit es die westliche Ökumene betrifft. Vielmehr bricht deren Darstellung nach einem Abschnitt über die Bemühungen Alexanders um eine „geistige Substanz“ für das von ihm geschaffene Reich mit Ausführungen über den „griechisch-indischen Epilog“ ab. Das ist umso erstaunlicher, als Voegelin 1952 in der *New Science* im Abschnitt „The Struggle for Representation in the Roman Empire“ die weitere Entwicklung bis zur Erhebung des Christentum zur römischen Reichsreligion durch Theodosius im Jahre 380 n.Chr. weiter verfolgt hatte. Auch im Gliederungsentwurf vom November 1961 enthält ein unter dem Titel „The Association of Power and Spirit“ stehender Teil Abschnitte wie „The Transformation of the Roman Empire“, „The Roman Experiments with Imperial Theology und „St. Augustine“.* Letzterer steht wohl mit seinem *Civitas Dei* für einen Symbolismus, von dem es in *OH IV* heißt, „that integrated the pragmatic and spiritual orders into a whole of meaning, at least after a fashion, at least for Western Christian civilization, at least for a time.“²⁵² Zu erwarten war somit, dass

* Siehe Anlage 1, Text 3.

Voegelin diesen Prozess auch jetzt im vierten Band weiter ausführen und dabei auch noch einmal das Problem des Endes des ökumenischen Zeitalters diskutieren würde. Denn wenn dessen spezifisches Merkmal die Dissoziation von Macht und Geist war, so war zu erwarten, dass es im Westen mit der Aufhebung dieser Trennung mit der Erhebung des Christentums zur römischen Reichsreligion enden würde, und nicht erst mit dem Ende des Römischen Imperiums und dem Aufstieg von drei „orthodoxen, imperialen Zivilisationen“ – der Byzantinischen, der Islamischen und der Christlichen.²⁵³ So heißt es noch in einem Anfang der 1960er Jahre entstandenen Konzeptentwurf, in dem sich im Übrigen erstmals der Begriff „Ecumenic Age“ als Teilüberschrift findet: „The End of the Period: The introduction of the Christian Era in the ninth century A.D.“*

Dass Voegelin die Frage nach dem Ende des ökumenischen Zeitalters in *OH IV* nicht wieder aufnahm, bedarf der Erklärung – und gleich zwei bieten sich an. Eine erste besteht darin, dass er zunächst wohl beabsichtigte, ähnlich wie zuvor das *Historiogenesis*-, auch das *Ecumenic Age*-Kapitel zu erweitern. So berichtete er – wie erwähnt – einem seiner Mitarbeiter, dass er „seit einigen Wochen an dem nächsten Paragraph des Ecumenic Age, über Conquest and Exodus“ sitze.²⁵⁴ Da der vierte Band zu jener Zeit noch immer den Titel „In Search of Order“ trug, bezog sich die Bemerkung nicht, wie man vorschnell meinen könnte, auf diesen, sondern auf das zweite Kapitel, das vermutlich kurz zuvor in „Ecumenic Age“ umbenannt worden war und nun offenbar durch einen Paragraphen mit dem Titel „Conquest and Exodus“ erweitert werden sollte. Um was es bei diesen Erweiterungen ging, zeigt ein Blick in das in *The Ecumenic Age* uns vorliegende *Chapter 4: Conquest and Exodus*. In ihm verweist gleich der Vorspann auf die enge Verbindung zwischen prag-

²⁵² Voegelin, *OH IV*, S. 146; *OG VIII*, S. 189.

²⁵³ Im vierten Band findet sich ein kurzer Hinweis auf die gefestigte „Allianz zwischen Rom und Christentum in der byzantinischen Form“ im 7. Jhrh.n.Chr. *OH IV*, S. 142; *OG VIII*, S. 184.

* Siehe Anlage 1, Text 3.

²⁵⁴ Brief vom 28. März 1971 von Voegelin an Henningsen.

matischer Eroberung und geistigem Exodus bei der Gestaltung neuer Sozialfelder sowie auf die „experience of convergent meaning as it has become conscious in the Ecumenic Age and has remained a constant in Western history ever since.“²⁵⁵ Es ist also denkbar, dass Voegelin, hätte er diese Problematik weiter ausgeführt, noch einmal auf die Frage nach dem äußeren Abschluss des ökumenischen Zeitalters zurückgekommen wäre.

Allerdings ist das wenig wahrscheinlich, und zwar aus dem Grund, dass Voegelin – wir erwähnten es – schon im Sommer 1960, nach der Entdeckung einer „theory of relativity for the field of symbolic forms“ beschlossen hatte, dem vierten Band eine neue Form zu geben: An die Stelle der detaillierten Materialanalysen der ersten drei Bände sollten nun längere Überblicke über dominierende theoretische Probleme treten. Und eine solche theoretische Behandlung des Abschlusses des ökumenischen Zeitalters – und zwar über dessen „inneren Abschluss“ als einer „Sinneinheit“ – findet sich in *Chapter 6: The Chinese Ecumene*, und zwar in einem kurzen, vermutlich erst im Februar 1973 verfassten Vorspann. Zu diesem Zeitpunkt hatte Voegelin die Darstellung des westlichen ökumenischen Zeitalters unter Hinzufügung neuer Kapitel abgeschlossen und in einem von ihnen – *The Process of History* – eine interessante Differenzierung des *oikoumenê*-Begriffs vorgenommen.²⁵⁶ So hatte er eine ältere kompakte Bedeutung, wie sie sich in den Homerischen Epen findet, von einer neuen, im Begriff der Reichsökumene bei Polybios enthaltenen Bedeutung unterschieden. Den älteren *oikoumenê*-Begriff hatte er dabei durch den Begriff *ôkeanos* ergänzt und dazu bemerkt, dass beide Begriffe zusammengehören „as integral parts of a symbolism which, as a whole, expresses a compact experience of man’s existence in the cosmos.“²⁵⁷ Diese Symbolik nahm er im Vorspann zum China-Kapitel wieder auf, auch hier, um die „Grunderfahrung menschlicher Existenz im Horizont des Mysteriums“ zum

²⁵⁵ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 215 / Dt., *OG IX*, S. 71.

²⁵⁶ Ebd., S. 201 ff. / Dt., *OG IX*, S. 53 ff.

²⁵⁷ Ebd., S. 202. / Dt., *OG IX*, S. 54. Siehe dazu die weiteren Ausführungen Voegelins, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann.

Ausdruck zu bringen, darüber hinaus aber – und wohl vor allem –, um jenen „historischen Prozess“ zu markieren, der das große Thema des vierten Bandes ist, nämlich den Prozess „in which the consciousness of reality differentiates from the truth of the cosmos to the truth of existence.“²⁵⁸ Denn die Auflösung der „kosmischen Primärerfahrung der Existenz“ aufgrund von Eroberung und Entdeckung habe zu einer Fragmentierung der Realität geführt: „for the abolition of the mythical horizon has destroyed the divine mystery that lies beyond it.“²⁵⁹ Genau besehen bildete die Ökumene der imperialen Eroberung – die Reichsökumene – also nur ein Zwischenstadium in einem Prozess, in dem der aufgrund des konkupiscentiellen Exodus verlorengegangene „göttliche Horizont“ zurückgewonnen werden musste, um die „Struktur“ menschlicher Existenz wiederherzustellen:

„Hence, as a unit of meaning, the Ecumenic Age can come to its internal conclusion only by regaining the horizon of mystery on the level of differentiation set by the new truth of existence. Only when the concupiscential associates with a spiritual exodus, when the empire associates with a spiritual movement, has the structure of existence been *equivalently restored* to the integrity which it had in the *oikoumenê-ôkeanos* experience. – The two meanings of the term *ecumene*, thus, represent two phases in a historical process which extends from the disintegration of the *oikoumenê-ôkeanos* symbolism, through the differentiation of both the concupiscential and the spiritual exodus, to an *equivalent restructuring of existential order in the light of the new truth.*“²⁶⁰

Im Schlusskapitel wird Voegelin diese Problematik noch einmal aufgreifen und darauf hinweisen, dass die *oikoumenê-ôkeanos*-Erfahrung in ihrer ursprünglichen Kompaktheit nicht mehr wiederhergestellt werden könne. Das offene Feld imperialer Ausdehnung sei zur Wohnung des Menschen geworden und das „göttliche Mysterium“, das das ehemals begrenzte Territorium und seine Bewohner umgeben hatte,

²⁵⁸ Ebd., S. 273 / Dt., *OG IX*, S. 140.

²⁵⁹ Ebd.

²⁶⁰ Ebd., S. 273 (Hervorh. PJO) / Dt., *OG IX*, S. 141.

„has become luminous as *the divine presence in a transfiguring process in which all men at all times at all places participate*. When the primary experience of man's existence in the cosmos has dissociated into the opacity of concupiscential expansion and the luminosity of spiritual consciousness, the bond that prevents the two pieces of reality from falling apart into the two realities of apocalyptic and Gnostic thinkers is found in history. On the level of the truth of existence the transfiguring process takes the place of the *okeanos* as the horizon of the universally divine mystery for mankind that has become ecumenic through the concupiscential exodus. Hence, only the triad of ecumenic empire, spiritual outburst, and historiography expresses equivalently the structure in reality that has been compactly expressed by the *oikoumenê-ôkeanos* symbolism.“²⁶¹

Diese Ausführungen finden sich im Schlusskapitel *Universal Humanity*, das Voegelin, wie noch zu zeigen sein wird, erst im Sommer 1973 verfasste. Wir können also davon ausgehen, dass er die ihm zugrundeliegenden Einsichten einige Jahre zuvor, als er die letzte Überarbeitung des zweiten Kapitels vornahm, noch nicht gewonnen hatte, und schon gar nicht 1959/60 beim Abschluss der damals noch unter dem Titel „Ecumenic Empires“ stehenden Fassung. Wir haben sie hier aus zwei Gründen vorgezogen: Zum einen, weil sie systematisch in den Kontext des ökumenischen Zeitalters gehören; zum anderen, weil sie eines der wichtigsten Ergebnisse des vierten Bandes enthalten: die Entdeckung göttlicher Gegenwart in einem zeit- und zivilisationsübergreifenden, alle Menschen berührenden und zur Menschheit verbindenden transfigurativen Prozess. Wir werden später noch einmal auf diese Ausführungen zurückkommen müssen, enthalten sie doch Begriffe wie den des „transfiguring process“, auf den erst in späteren Zusammenhängen eingegangen wird.

Abschließend ist noch ein Punkt nachzutragen, den wir zuvor zwar schon angesprochen, aber nicht weiter erläutert haben. Gemeint ist der Titel des *Chapter 2: The Ecumenic Age*. Wie erwähnt, hatte Voegelin 1959 einen Abschnitt mit dem Titel „Ecumenic Empires“ verfasst, zu dem er Donald R. Ellegood, dem Direktor der LSU Press

²⁶¹ Ebd., S. 308 / Dt., *OG IX*, S. 183.

gegenüber bemerkte, dass er ein Drittel des vierten Bandes umfassen würde.²⁶² Es muss sich also um ein längeres Stück gehandelt haben. Von einem solchen Abschnitt ist auch Ende April 1959 in einem Brief an Alfred Schütz die Rede.²⁶³ Da auch die zweite Studie des Gliederungsentwurfs vom Dezember 1969 unter dem Titel „Ecumenic Empire“ aufgeführt ist, liegt die Vermutung nahe, dass es sich bei ihr um jene alte Darstellung handelte, die Voegelin nun als Grundlage für das zweite Kapitel heranzuziehen und unter dem Titel „The Ecumenic Age“ zu überarbeiten beabsichtigte. Auszuschließen ist allerdings auch nicht, dass eine Überarbeitung jenes frühen Textes schon weit früher erfolgt war. Denn ein Gliederungsentwurf vom November 1961 behandelt neben dem imperialen auch den geistigen Ökumenismus (geht also schon weit über die „Ecumenic Empires“ hinaus) und enthält zudem ein Kapitel mit der Überschrift „The Ecumenic Age. A Survey“*, ebenso wie der im Frühjahr 1963 gehaltene Vortrag „Configurations of History“. Während somit unklar ist, wann die Überarbeitung des zweiten Kapitels erfolgte, enthält dieses eine Begründung des neuen Titels zum Abschluss des Abschnitts über die pragmatische Ökumene:

„The pragmatic ecumene came into being through a succession of imperial expansions from such widely distant centers as Iran, Macedon, and Rome. All three of these power centers built ecumenic empires in the sense that their imperial constructions *participated in the process of creating one and the same ecumene*. Hence, on the one hand, the ecumene comes into being through the pragmatic events of empire building; and, on the other hand, the empires become individuals of a species through the ecumene which they produce. As a consequence, the Iranian, Macedonian and Roman character of the three empires is *subordinate to their ecumenic function*, while the ecumene never rises to the rank of a self-organizing society. The ecumenic empires are not successive organizations of the same society, even though their organizations extend to the same ecumene, because the ecumene *is no concrete society*.

²⁶² Brief vom 23. März 1959 von Voegelin an Donald R. Ellegood.

²⁶³ Brief vom 30. April 1959 von Voegelin an Schütz, in *Schütz/Voegelin Briefwechsel*, S 579.

* Siehe Anl. 1, Text 2.

The peculiar structure of this social field forces us to speak of an Ecumenic Age, meaning thereby the period in which a manifold of concrete societies which formally existed in autonomously ordered form, were drawn into one political power field through pragmatic expansion from various centers. This process has a recognizable beginning with the Iranian expansion; and it has a recognizable end with the decline of Roman power, when the Ecumene begins to dissociate centrifugally into the Byzantine, Islamic, and Western civilization.”²⁶⁴

1971–72: Weitere Revisionen des Konzepts vom Dezember 1969

Die Untersuchung des Kapitels *The Ecumenic Age* zeigte exemplarisch einige der Schwierigkeiten, denen eine Analyse des vierten Bandes begegnet. Da Voegelin nicht zuletzt aufgrund des wachsenden Zeitdrucks immer wieder auf ältere Textentwürfe zurückgriff und diese durch Umschreibung einzelner Passagen und Einfügung neuer Abschnitte auf den neuesten Stand zu bringen suchte, steht der Leser vor einem überaus heterogenen Text, der sich den Analysen nur schwer öffnet und viele Fragen unbeantwortet lässt.

Was für die ersten beiden Kapitel des vierten Bandes gilt, gilt noch mehr für dessen Herzstück – die Kapitel 3-5. Als Voegelin Ende Januar 1971 der LSU Press, zusammen mit dem fertigen *Historiogenesis*-Kapitel, eine aktualisierte Fassung der Gliederung vom Dezember 1969 schickte, gehörte – wir erwähnten es – zu den wenigen Veränderungen die Umbenennung der nun folgenden Studie „Ecumenic Empire“ in „Ecumenic Age“. Auf den ersten Blick erscheint dieser Titelwechsel ohne große Bedeutung. Im Lichte der weiteren Entwicklung des Bandes verband sich jedoch mit ihm erheblich mehr, fast so etwas wie ein weiterer Konzeptwechsel. Denn obwohl Voegelin der LSU Press gegenüber den Eindruck erweckt hatte, als stehe die Überarbeitung des zweiten Kapitels kurz vor dem Abschluss, kündigte seine Korrespondenzen – etwa der oben zitierte

²⁶⁴ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 133; *OG VIII*, S. 173 (Hervorh. PJO).

Brief an Henningsen vom März 1971 – einen ähnlichen Prozess an wie bei der vorangehenden *Historiogenesis*-Studie, die durch Anfügung neuer Paragraphen so sehr erweitert worden war, dass aus ihr ein „unveröffentlichtes Manuskript“ wurde. Ähnliches geschieht beim *Ecumenic Age*-Kapitel. Auch bei diesem blieb es nicht bei der Anfügung nur eines „Paragraphen“, vielmehr folgten, wie eine Durchsicht der Korrespondenzen zeigt, bald weitere Paragraphen, die Voegelin ein Jahr später, im Februar 1972, zu einem eigenen „chapter“ unter dem Titel *Conquest and Exodus* zusammenfasste.²⁶⁵ Es rangiert hier erstmals als eigenständiges drittes Kapitel, ausgewiesen als „Unpublished manuscript, 94 pp“ zwischen den Kapiteln *Ecumenic Age* und *Mongol Orders of Submission*. Doch auch dabei blieb es nicht. Schon bald folgte eine weitere Neugliederung. Jetzt wurde *Conquest and Exodus*, das vermutlich aufgrund einer Teilung des Materials inzwischen zum *Chapter 4* geworden war, ein *Chapter 3: The Process of History* vorangestellt²⁶⁶, das weitgehend identisch ist mit dem gleichnamigen *Chapter 3* der Endfassung. *Conquest and Exodus* setzte sich jetzt aus vier Abschnitten zusammen, die, von einer Abweichung abgesehen, identisch ist mit der Endfassung. Der abschließende Abschnitt trug den Titel „Paul’s Vision of the Resurrected“; in einem Konzeptentwurf vom Juni 1972 (*EVP* 45.6) hatte er noch „Apocalyptic Vision“ gelautet. Eine weitere, nun wohl letzte Neugliederung erfolgte Ende September 1972, mit der der Abschnitt „The Pauline Vision“ zu einem eigenständigen Kapitel avancierte. „I was in a terrible press“, berichtete Voegelin, Professor Spitz in einem am 24. September 1972 seiner Sekretärin diktierten Brief, „because I had to finish the Volume IV of ‘Order and History’. And the Chapter on Paul’s Vision on the Road to Damascus made more trouble than I had expected.“²⁶⁷ In der Tat

²⁶⁵ Siehe den Gliederungsentwurf in *Eric Voegelin Papers (=EVP)* 45.04 vom April 1972, sowie seinen Brief an Hallowell vom 1. Juni 1972, in *CW* 30, S. 731 f. Ob und inwieweit die *EVP*-Datierungen korrekt sind, ist höchst fraglich.

²⁶⁶ *EVP* 45.07 vom Juli 1972.

²⁶⁷ Brief vom 24. September 1972 von Voegelin an Elke Walz. *EVP*, Box 55, Folder 9.

hatte Voegelin mit der Paulus-Studie schon im Juni 1972 begonnen und diese erst Ende September, kurz vor Aufbruch zu einer Forschungsreise nach Irland, abgeschlossen.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Situation: Im Februar 1971 hatte Voegelin das Kapitel *The Ecumenic Age* durch einen „Paragrafen“ erweitert und sich in den folgenden zwei Jahren durch die Einbeziehung weiterer „Paragrafen“, die nach und nach in den Rang von „Kapiteln“ erhoben wurden, deutlich von der Gliederung vom Dezember 1969 gelöst. Mehr noch: Während des Schreibens hatte der im Dezember 1969 noch als Kollektion von Einzelstudien konzipierte Band zunehmend die Form eines zusammenhängenden Textes angenommen. Zumindest eine Konsequenz dieses Prozesses war inzwischen absehbar: Der letzten Gliederung zufolge hatte das Manuskript einschließlich des Paulus-Abschnitts einen Umfang von 350 Seiten gewonnen. Sofern Voegelin beabsichtigte, sich nun wieder am Konzept vom Dezember 1969 zu orientieren – was er auch tat –, standen noch zwei weitere Studien aus: *The Mongol Orders of Submission* sowie der Londoner Vortrag *World-Empire and the Unity of Mankind*. Sie würden das Manuskript auf mindestens 400 Seiten anwachsen lassen. Das aber legte den Gedanken einer Teilung des Bandes nahe, zumal es sich bei „Empire“ lediglich um den ersten von insgesamt drei Blöcken handelte, aus denen sich *In Search of Order* zusammensetzen sollte. Und in der Tat wird Voegelin im Januar 1973 dem Verlag eine solche Teilung vorschlagen. Darauf wird noch einzugehen sein.

Spekulationen darüber, ob sich Voegelin dieser Konsequenzen schon bewusst war, als er zwei Jahre zuvor damit begonnen hatte, dem Kapitel *The Ecumenic Age* immer neue Paragraphen anzufügen, die sich schließlich zu drei neuen Kapiteln summieren, sind interessant, aber müßig. Dasselbe gilt für die Frage, wann ihm bewusst wurde, dass er sich durch die Einschübe formal wie inhaltlich zunehmend vom 1969er Konzept entfernte. Mangels expliziter Äußerungen spricht Einiges für die Annahme, dass dies ein eher gleitender Prozess war, den vor allem zwei Ursachen ausgelöst und befördert hatten: die parallel laufende Arbeit am *Drama*-Projekt mit den „theoretical issues“, deren Ergebnisse vermutlich in einer Art

spillover in den vierten Band einfließen, sowie der im Dezember 1969 noch ausstehende Vortrag *The Meaning of the Gospel*, der inzwischen unter erheblichem zeitlichen Aufwand ausgearbeitet worden war und dabei zu wichtigen Einsichten über Gemeinsamkeiten und Unterschiede von griechischer Philosophie und christlicher Offenbarung geführt hatte.

Chapters 3-5. Elemente einer „Philosophie der Offenbarung“?

Wenden wir uns nach dieser werksgehistorischen Rekonstruktion den drei Kapiteln selbst zu. Auch wenn diese in einem sehr verwickelten und durch Reisen unterbrochenen Arbeitszug entstanden, der wahrscheinlich im Februar 1971 einsetzte und Ende September 1972 zum Abschluss kam, kann man davon ausgehen, dass sie als Einheit verstanden werden müssen und einem sie übergreifenden Sachkomplex zugeordnet sind. Doch was ist ihr gemeinsames Thema? Was verbindet sie sachlich zu einer Einheit? Geht man davon aus, dass sich Voegelin in dieser Zeit noch immer an der Konfigurations-Theorie orientierte – und dafür gibt es eine Reihe von Hinweisen –, so lag es für ihn nahe, sich nach der Darstellung des Ökumenismus in Form der ökumenischen Reiche und der ökumenischen Religionen nun den beiden anderen Phänomenen jener Konfiguration zuzuwenden: den „geistigen Ausbrüchen“ und der „Historiographie“. Dass dies tatsächlich geschah, zeigt sich schon daran, dass er sich nun von dem „Empire“-Teil des Konzepts vom Dezember 1969, an dessen Kapitelfolge er sich bei der redaktionellen Überarbeitung der ersten beiden Kapitel bis dahin orientiert hatte, löste und auf den zweiten Sachkomplex überwechselte, der schon mit seinem Titel „The Height and the Depth“ signalisierte, dass er sich mit geistigen Phänomenen befasste. Diesen Wechsel bezeugen zudem einige in den drei Kapiteln angebrachte Anmerkungen, in denen Voegelin sich auf verschiedene, im zweiten Sachkomplex aufgeführte Einzelstudien bezog. – Den Übergang zu den „geistigen Ausbrüchen“ bezeugt schließlich, dass die Kapitel-Trias um das Realitätsbewusstsein geistiger Persönlichkeiten kreist: des

ionischen Denkers Anaximander, der beiden griechischen Philosophen Platon und Aristoteles, sowie des christlichen Apostels Paulus. Offensichtlich repräsentieren sie die zentralen „geistigen Ausbrüche“ im ökumenischen Zeitalter des Westens. Mit dem *Paulus*-Kapitel endet dann die Darstellung der westlichen Entwicklung, und das folgende Kapitel 6 *The Chinese Ecumene* thematisiert die Entwicklung des Ökumenismus im Osten. Gleichzeitig wechselt die Darstellung wieder zurück zum „Empire“-Teil des Konzepts vom Dezember 1969, in dem der östliche Ökumenismus mit dem Aufsatz *The Mongol Orders of Submission* vertreten war, was sich allerdings aus Gründen, auf die noch einzugehen sein wird, als überaus problematisch erweisen sollte.

Zurück zu den drei Kernkapiteln – und nochmals: Worum geht es? Was verbindet sie zu einer Einheit? Offensichtlich ist es das übergreifende Thema des vierten Bandes: der gleich zu Beginn des dritten Kapitels angesprochene „Prozess“, in dem – wie es an mehreren Stellen heißt – „the consciousness of reality differentiates from the truth of the cosmos to the truth of existence.“²⁶⁸ Wenn dem so ist, liegt die Annahme nahe, dass die vier in ihm behandelten Denker die wichtigsten Phasen dieses „Prozesses“ repräsentieren. Und da Platon, Aristoteles und Paulus zweifellos für die „Wahrheit der Existenz“ stehen, steht Anaximander – der im Werke Voegelins hier erstmals in einer tragenden Rolle auftritt – zwar nicht, wie man spontan meinen könnte, für die „Wahrheit des Kosmos“, aber doch für den Beginn des Übergangs von der „Wahrheit des Kosmos“ zur „Wahrheit der Existenz“. Für eine solche Platzierung spricht, dass Voegelin ihn an einigen Stellen schon dem „field of noetic revelation“ zuordnet.²⁶⁹

Dass Voegelin mit Reflektionen über Anaximander beginnt, hat vermutlich zwei Gründe: Zum einen steht dieser mit seiner Auffassung, dass die *archê* der Dinge, das *apeiron*, der schöpferische Urgrund sei, sowie dafür, dass „die Dinge in das vergehen, woraus sie geboren wurden, denn sie zahlen einander Buße für ihre

²⁶⁸ Siehe Anm. 257.

²⁶⁹ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 269 / Dt., *OG IX*, S. 135.

Ungerechtigkeit gemäß der Anordnung der Zeit“ (A9; B1), ganz ausdrücklich für ein Verständnis von Realität als eines kosmischen Prozesses. Voegelin sieht in seinem Ausspruch eine „experience and truth that must be accepted *in its compactness as preceding and founding all differentiated experience of the process* in its variants in the realms of being, particularly in the realm of society and history.“ Und weiter: „The truth of the process is *historically stratified* inasmuch as the later specific insights connote the earlier wholeness as the context, in which the differentiating work is conducted.“²⁷⁰ Das schon in der *Immortality*-Studie formulierte Theorem von der „historischen Schichtung der Wahrheit“, ist in seiner Bedeutung kaum zu überschätzen, bildet es doch den Maßstab, den Voegelin den Einsichten der griechischen Philosophen, der israelitischen Propheten und des christlichen Apostels anlegen wird. Mehr noch: Die Rückgewinnung dieses in der Aufklärung verloren gegangene „Bewusstseins für die kontextuelle Ganzheit“ erschien ihm als eine der wichtigsten Aufgaben wahrer Philosophen, „who are always rare.“²⁷¹ Der autobiographische Unterton ist unüberhörbar.

Nicht minder wichtig für die Einbeziehung Anaximanders ist ein weiterer Grund: Der ionische Denker repräsentiert – wie schon erwähnt – für Voegelin den Beginn eines Feldes der noetischen Erfahrung, das über Demokrit und Empedokles zu Anaxagoras führt und seinen Höhepunkt in Platon und Aristoteles erreichen wird. Von besonderer Bedeutung sind für Voegelin dabei drei „Entdeckungen“ Platons:

- “a) of the Metaxy as the area of reality, in which the cosmic process becomes luminous for its meaning;
- b) of the progression of consciousness to noetic insights as the *historical dimension of meaning*; and
- c) of the structures emerging in the Metaxy through the progression of consciousness as *lines of meaning in history*.”²⁷²

²⁷⁰ Ebd., S. 175 / Dt., *OG IX*, S. 22.

²⁷¹ Ebd., S. 176 /Dt., *OG IX*, S. 23.

²⁷² Ebd., S. 187 f. (Hervorh. PJO) / Dt., *OG IX*, S. 37.

Ihren Höhepunkt erreichte diese Suche nach dem göttlichen Grund schließlich bei Aristoteles und dessen Wahrnehmung des Nous als göttlicher *archê*, „that is present in man’s search of the ground.“²⁷³ Voegelin bezieht sich hier sehr wesentlich auf die Ergebnisse seiner Analysen in *Was ist politische Realität?* und *Anxiety and Reason* und bestätigt damit erneut deren Wichtigkeit für das Verständnis von *OH IV*. Doch noch eine weitere Leistung schreibt er in diesem Zusammenhang Aristoteles zu: die Entdeckung der Äquivalenz-Beziehung zwischen den Symbolen, die im Verlauf dieser Suche nach dem göttlichen Grund sichtbar wurde und von den Symbolen der Philosophie über die der Naturphilosophen bis zu denen der Mythopoeten zurückreicht.²⁷⁴

Eine Besonderheit der drei Kapitel besteht darin, dass wir in ihnen auf Überlegungen stoßen, die insofern neu sind, als sie sich noch nicht in einer der Einzelstudien des vergangenen Jahrzehnts finden. Das gilt für die Ausführungen über Anaximander und den fundamentalen Prozess des Entstehens und Vergehens. Es gilt ebenso für Paulus, der in *Gospel and Culture* nur flüchtig gestreift worden war und dessen „Vision“ dort noch nicht erwähnt wurde. Und es gilt explizit für die griechische Philosophie und für Platon. So berichtete Voegelin Hallowell im Sommer 1972 von „enormous revisions“ in seinem Verständnis der griechischen Philosophie, „especially of Plato“.²⁷⁵ Zu diesem neuen Verständnis gehörte zweifellos auch, dass er, wie er wenige Tage zuvor Engel-Janosi berichtet hatte, „eben einen Weg“ gefunden habe, die Moses-Offenbarung von Exodus III „als Interpretationsschema fuer den weniger artikulierten Erfahrungszusammenhang platonischer Offenbarungssymbole zu verwenden“, um dann fortzufahren: *Das Problem einer Philosophie*

²⁷³ Ebd., S. 189 / Dt., *OG IX*, S. 39.

²⁷⁴ Siehe dazu auch ebd., S. 91 / Dt., *OG IX*, S. 40. Hier findet sich die Anmerkung mit dem Hinweis auf den Aufsatz „Equivalences of Experience and Symbolization“, den Voegelin zu jener Zeit auch in den Schlussband aufzunehmen beabsichtigte. Noch ausführlicher erfolgt diese Zuweisung in der *Anxiety and Reason*-Studie.

²⁷⁵ Brief vom 1. Juni 1972 von Voegelin an Hallowell, in *CW 30*, S. 731.

*der Offenbarung, insbesondere fuer den Zeitraum des oekonomischen [sic!] Zeitalters ist damit fuer die Zwecke meiner gegenwaertigen Arbeit befriedigend geloest.*²⁷⁶

Dass wir diese Bemerkung Voegelins hier nochmals anführen, hat einen einfachen Grund: Sie scheint die Antwort auf unsere schon wiederholt gestellte Frage nach dem die Chapters 3-5 verbindenden Thema zu enthalten: Dieses sie verbindende Thema – so die These – ist eine „Philosophie der Offenbarung“. Die Annahme, dass Voegelin sich an ein solches Unternehmen wagte, ist keinesfalls so abwegig, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mag. Denn er folgte damit den Spuren eines Philosophen, den er als „one of the greatest philosophers of all times“ bezeichnet hatte: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854). Mit ihm hatte er sich schon 1943 in seiner Studie *Zur Theorie des Bewußtseins* auseinandergesetzt, und einige Jahre später hatte er Schelling in seiner *History of Political Ideas* ein langes Kapitel gewidmet, in dem er an mehreren Stellen auch auf dessen *Philosophie der Offenbarung* eingegangen war.²⁷⁷ Zudem hatte er in einer späteren autobiographischen Bemerkung seinen Wechsel von den „Ideen“ zu den „Erfahrungen“ bzw. von der „Geschichte der Ideen“ zur „Geschichte der Erfahrungen“ auf Schelling zurückgeführt. Es war somit durchaus denkbar, dass er sich nun selbst an den Entwurf einer „Philosophie der Offenbarung“ machte.

Gegen diese These scheint zu sprechen, dass sich im vierten Band weder der Begriff „Philosophie der Offenbarung“ findet, noch Hinweise auf Konstruktionsprinzipien für den Entwurf einer solchen Philosophie. Dafür bietet sich allerdings eine einfache Erklärung an: Die Bemerkung im Brief an Engel-Janosi enthält eine Reihe von nicht unwichtigen Einschränkungen: vom „Problem“ einer Philosophie der Offenbarung ist dort die Rede, nicht aber von einer „Philosophie“ selbst, und dass dieses „Problem“ für das ökumenische Zeitalter und „fuer die Zwecke meiner gegenwaertigen Arbeit befriedigend geloest“ sei. Doch um welche „Zwecke“ handelte es sich,

²⁷⁶ Brief vom 24. Mai 1972 von Voegelin an Engel-Janosi.

²⁷⁷ CW 25, S. 193-242 / Dt., OP XLII, München, September 2004.

und warum diese zeitliche Einschränkung? Wie auch immer die Antwort auf diese Fragen lauten mag – die Formulierungen lassen erkennen, dass wir in den drei Kapiteln keine ausgearbeitete „Philosophie der Offenbarung“ erwarten dürfen, sondern dass in ihnen lediglich das „Problem“ einer solchen Philosophie diskutiert, allerdings für den Zweck „befriedigend gelöst“ wird.

Ein wenig zum Verständnis der Problementwicklung verspricht ein kurzer werksgeschichtlicher Rückblick beizutragen. Mit dem Phänomen der „Offenbarung“ sah sich Voegelin spätestens Ende der 1940er Jahre konfrontiert, als er mit Leo Strauss darüber korrespondierte. Seine Position zur Beziehung von griechischer Philosophie und christlicher Offenbarung war damals ziemlich eindeutig. „Plato verkündet keine Wahrheit, die ihm offenbart wurde; das Erlebnis eines prophetischen Angesprochenwerdens von Gott scheint er nicht gehabt zu haben. Darum keine direkte Verkündigung.“²⁷⁸ Das dürfte sich implizit auch auf Aristoteles bezogen haben. Mitte der 1960er Jahre hatte sich die Position nach intensiven Studien zur aristotelischen Noese verändert. Zwar verwendete Voegelin auch jetzt nicht den Begriff „Offenbarung“, doch in der Sache war er nahe dran. Wir haben die entsprechende Passage zur noetischen Erfahrung zitiert. Ihren Kern bildet „konkretes Wissen von einem Partizipieren, in dem das Begehren des Menschen nach Wissen *als ein zum Grund sich bewegendes Bewegt-Werden vom Grund* erfahren wird und in einem damit das Göttliche als der Seinsgrund von Mensch und Welt aufleuchtet.“²⁷⁹ Im vierten Band wird Voegelin diese Argumentation wieder aufnehmen. Hier heißt es nun: „Consciousness is the area of reality where the divine intellect (*nous*) moves the intellect of man (*nous*) to engage in the search of the ground. (...) The search from the human side, it appears, *presupposes the movement from the divine side*: Without *kinesis*, the attraction from the ground, there is

²⁷⁸ Brief vom 22. April 1951, in *Voegelin/Strauss. Briefwechsel*, S. 98. Siehe dazu auch Eugene Webb, *Eric Voegelin's Theory of Revelation*, in *Eric Voegelin's Thought. A Critical Appraisal. With an Introduction by Ellis Sandoz*, Durham, NC: Duke University Press, 1982, S. 157-177.

²⁷⁹ Voegelin, *Anamnesis*, S. 323(Hervorh. PJO).

no desire to know ...”²⁸⁰ Im Lichte dieser Formulierungen muss man wohl auch die wiederholten Feststellungen von der „constitution of reason through revelation” lesen, bzw., dass das Leben der Vernunft „firmly rooted in revelation“, bzw., dass diese die „source of reason in existence“ sei.²⁸¹

Wie es zu diesem Wandel der Auffassung gekommen ist, kann hier nicht erläutert werden. Nur soviel: Vermutlich hatte es mit Einsichten zu tun, die seine Studie „Ewiges Sein in der Zeit“ vermittelt hatte – und zwar in der menschlich-göttlichen Begegnung in Metaxy. War dort die Art und Weise, in der sich göttliches Sein in der Zeit „verwirklicht“, noch ein wenig in der Schwebelage geblieben, so ist sie in der oben zitierten Passage aus *Was ist politische Realität?* eindeutig: der Anstoß geht von Seiten des Göttlichen aus, vom göttlichen Nous. Dennoch vermeidet Voegelin den Begriff „Offenbarung“, der im Übrigen im Sachregister von *Anamnesis* nur drei, für unseren Zusammenhang belanglose Einträge aufweist.

Das ändert sich in *Gospel and Culture*. Hier findet sich die Feststellung, dass sich Platon der „Offenbarungskomponente in der Wahrheit seines *logos* ebenso bewusst (war) wie die Propheten Israels oder die Verfasser der Schriften des Neuen Testaments“. Und gleich daran anschließend, nun allgemeiner: „Die Unterschiede zwischen Prophetie, klassischer Philosophie und Evangelium müssen vielmehr in den Graden der Differenzierung existentieller Wahrheit gesucht werden.“²⁸² Die hier nur angedeuteten unterschiedlichen Grade von Differenzierung aufweisender Symbolformen werden dann an zahlreichen Stellen des Textes einem „Offenbarungsprozess“ zugeordnet, von dem es wiederum heißt, dass „Geschichte“, soll sie mit der Wahrheit vereinbar sein, als „Offenbarungsprozess symbolisiert werden muss.“²⁸³ Klarer als in *Gospel and Culture* arbeitete Voegelin Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Philo-

²⁸⁰ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 189 f / *OG IX*, S. 39. f (Hervorh. PJO).

²⁸¹ Ebd., S. 228 / Dt., *OG IX*, S. 87.

²⁸² Voegelin, *Evangelium und Kultur*, S. 34 (Hervorh. PJO).

²⁸³ Ebd., S. 60.

sophie und Christentum bald darauf in einem Brief an Thomas Molnar heraus, in dem er die mittelalterliche Gegenüberstellung von „natürlicher Vernunft“ und „Offenbarung“ als unvereinbar mit den historischen Quellen angriff und feststellte:

„Hence, both Classic Philosophy and Christian Revelation are ‘revelation’. If I say that both are ‘equivalent’, that means that they are both expressive of the fundamental structure of existence. The Gospel conception of existence, however, has *differentiated* the problems further than Classic Philosophy, inasmuch as the *eminence of truth present in existence* has been more energetically clarified. Classic Philosophy does not suffer from an insufficient penetration of existence, but from the hesitation to make *the existential insights the center of philosophy*. For both, *Plato and Aristotle, the cosmos remains the eminent divine presence*. Hence, we have the following situation: regarding the analysis of noetic consciousness Classic Philosophy is in many points superior to anything the Gospels have produced; *regarding a total view of reality, in which the truth of noetic consciousness should dominate, the Gospels are superior to Classic Philosophy. Hence, Philosophy and Christianity are not alternatives. We have to face the fact that truth in history reveals itself not in a single line, but in complicated patterns, parallels, convergencies, and fusions.*”²⁸⁴

Der Text wirft eine Vielzahl wichtiger Fragen auf – eine davon ist in unserem Zusammenhang besonders zentral: Warum setzt Voegelin hier den Begriff „revelation“ in Anführungszeichen? Eine Antwort könnte lauten: weil beide – hellenische Philosophie wie auch christliche Offenbarung – zwar einen gemeinsamen revelatorischen Kern haben, also keine Alternativen darstellen, aber doch unterschiedliche Modi der Spannung zum Grund symbolisieren und „Offenbarung“ deshalb als ein beide verbindender Oberbegriff problematisch wäre. Eine solche Überlegung könnte die Einführung eines anderen Oberbegriffs erklären, der – soweit ich sehe²⁸⁵ – im Kapitel *Conquest and*

²⁸⁴ Brief vom 11. Dezember 1970 von Voegelin an Thomas Molnar, in *CW* 30, S. 690.

²⁸⁵ Ob ihn Voegelin schon in den Jahren zuvor in einem seiner Essays verwendete, lässt sich schwer sagen, da das Sachregister von *CW 12 Published Essays 1966-1985* den Begriff „Theophanie“ nicht aufführt, er aber in dieser Zeit schon an einigen Stellen, etwa in der *Reason*-Studie, verwendet wird.

Exodus erstmals verwendet wird, sich dann im anschließenden *Paulus*-Kapitel aber häuft: „Theophanie“. Dass „Theophanie“ die Rolle eines Philosophie und Offenbarung überbrückenden und sie zugleich miteinander verbindenden Oberbegriffs zugewiesen wird, zeigt sich am deutlichsten gleich zu Beginn des *Paulus*-Kapitels, wenn Voegelin zwischen einer „noetic“ und einer „pneumatic theophany“ unterscheidet und damit den scharfen, im traditionellen Gebrauch angelegten Gegensatz der beiden Begriffe zwar nicht auflöst, aber doch abmildert und überbrückt. Worin die Unterschiede beider Ausformungen der theophanischen Erfahrung liegen, wird an mehreren Stellen – zumeist mit Bezug auf Platon und Paulus – erläutert. So ist schon früh von der „structure of a theophanic experience“ die Rede, die sich „from a pneumatic center to a noetic periphery“ erstreckt²⁸⁶, wobei später, daran anknüpfend, als „spezifischer Unterschied“ zwischen der platonischen und der paulinischen Theophanie die unterschiedliche Akzentuierung gesehen wird: Während diese im griechischen Fall auf der „cognition of the structure“ liegt, liegt sie bei Paulus „on the exodus from structure“. Das wiederum wird dann als Erklärung dafür herangezogen, dass die hellenischen Philosophen eine *Ethik* und eine *Politik* verfassten, nicht aber eine *Geschichte*, während bei Paulus die Glaubens- und Heilsgeschichte im Vordergrund steht, Aussagen über Ethik und Politik angesichts der in naher Zukunft erwarteten Parousie Christi dagegen vernachlässigt werden. „The classic meaning *in* history can be opposed by Paul with a meaning *of* history, because he knows the end of the story in the transfiguration that begins with the Resurrection.“²⁸⁷

Wir sind, zwecks Erläuterung des Begriffs der „Theophanie“ und der ihr zugrundeliegenden Erfahrung, den Analysen Voegelins ein wenig vorausgeeilt und dabei auf eine Reihe weiterer, bislang nicht verwendeter Begriffe gestoßen. Insbesondere auf den der „transfiguration“, der selbst wiederum in enger Beziehung zu einer Reihe anderer Begriffe steht, die Voegelin insbesondere im *Paulus*-Kapitel einführt, u.a. „vision“, „metastasis“, „apocalypse“, „eschatology“.

²⁸⁶ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 244 / Dt., *OG IX*, S. 105.

²⁸⁷ Ebd., S. 258 / Dt., *OG IX*, S. 122.

„incarnation“, um nur einige zu nennen. Um den argumentativen Zusammenhang der drei Kernkapitel wieder sichtbar zu machen, müssen wir daher nun wieder zu der Argumentationsführung Voegelins zurückkehren. Genau besehen ist es die Erfahrung von zwei eng miteinander verknüpften bzw. aufeinander bezogenen Prozessen, die er in den drei Kapiteln beschreibt. Da ist zum einen der von Anaximander angesprochene dauerhafte Prozess des Entstehens aus dem und des Vergehens in das *apeiron*. Und da ist zum anderen ein von Theophanien gekennzeichneter Prozess – von einer „history of theophany“ bzw. einem „drama of theophany“ ist gelegentlich die Rede –, der eine Besonderheit aufweist: eine „gerichtete Bewegung“ hin zu einem Zustand „undisturbed by forces of disorder“²⁸⁸, bzw. zu einer Verwandlung (transfiguration) der anaximandrischen Realität. Dabei bleibe das Eintreten dieses Zustands ein Mysterium und müsse als solches auch akzeptiert werden. Voegelin spricht von ihm als dem „paradox of a recognizably structured process that is recognizably moving beyond its structure.“²⁸⁹ An beiden Prozessen partizipiert der Mensch: am anaximandrischen Prozess durch seine körperliche Existenz und sein Eingebundensein in die Rhythmen von Leben und Tod, an der theophanischen Bewegung in seiner Suche nach dem Seinsgrund, getragen von der Hoffnung auf Erlösung von den Übeln des Kosmos.

Diese beiden Bewegungen lösten nun eine Reihe höchst unterschiedlicher Reaktionen aus, die das ökumenische Zeitalter geistig wie sozial prägten: Auf sie geht Voegelin in den drei Kapiteln näher ein, wobei die Analyse dadurch erschwert wird, dass die Übergänge zwischen diesen Reaktionen ein wenig fließend dargestellt werden. Im Wesentlichen sind es vier Reaktionen, die beschrieben werden, wobei der Schwerpunkt der Analysen auf den Reaktionen Platons und Paulus' liegt. Da ist zum einen jene Reaktion, die auf eine Dominanz der kosmologischen Primärerfahrung und des eng mit ihr verbundenen anaximandrischen Prozesses erfolgt: Sie ist charakterisiert durch die weitgehende Vernachlässigung des theophani-

²⁸⁸ Ebd., S. 239 / Dt., *OG IX*, S. 99.

²⁸⁹ Ebd., S. 277 / Dt., *OG IX*, S. 80.

schen Prozesses; dieser wird nur gestreift und in seiner existentiellen Bedeutung nicht angemessen berücksichtigt. Da ist zum anderen die Reaktion jener, die sich den theophanischen Erfahrungen öffnen und ihnen in ihrer Psyche folgen. Gemeint sind hier die hellenischen Philosophen, vor allem Platon. Im Nachvollzug verschiedener platonischer Dialoge unterscheidet Voegelin in der Analyse der Bewegung zwei Etappen. In einer ersten Etappe passiert sie, ausgehend von der polytheistischen Phase, zunächst die von den innerkosmischen Göttern Kronos und Zeus symbolisierten Zeitalter, um dann, im Fortgang der Theophanie in Richtung des göttlichen Seinsgrunds, das „Zeitalter des Nous“ zu erreichen.²⁹⁰ Es ist – bewusstseinsphilosophisch gesprochen – die Phase, in der das „noetische Bewusstsein“, sowie die noetisch geprägte Struktur der Realität entdeckt werden.

Doch die Bewegung der Psyche endet nicht bei einem Gott, dessen „Tätigkeit durch die apeirontischen Kräfte der Heimarmene (*Politikos*) oder der Ananke (*Timaios*) begrenzt werden.“²⁹¹ Vielmehr schreitet sie weiter fort, und damit beginnt die Beschreibung einer zweiten Etappe, die – auch aufgrund der Dunkelheit der platonischen Dialoge – noch spekulativer und problematischer ausfällt als die der ersten. Im Kern kreist sie um zwei Feststellungen: Zum einen, dass sich die Bewegung weiter über den Demiurgen und seinen Nous hinaus fortbewegt in Richtung auf „the truly Tremendum, the ultimate, non-present Beyond of all divine presence (...) toward the non-incarnate, acosmic abyss of the divine beyond the Demiurgic action.“²⁹² Die Analyse bzw. die Darstellung gipfelt schließlich in der Feststellung: „The history of revelation reveals the Beyond of history and revelation.“²⁹³ Die andere Feststellung lautet: Dass die platonischen Dialoge erkennen lassen, dass sich Platon dieses „Jenseits“ zwar bewusst war, dass er es jedoch nur vage andeutete und seine Aussagen dazu mit einem „Gürtel von Ungewissheiten“ (belt

²⁹⁰ Ebd., S. 227 / Dt., *OG IX*, S. 85.

²⁹¹ Ebd., S. 230 / Dt., *OG IX*, S. 89.

²⁹² Ebd., S. 233 / Dt., *OG IX*, S. 92.

²⁹³ Ebd.

of uncertainties) umgab. Auch über den Grund für diese Zurückhaltung Platons lässt Voegelin keinerlei Zweifel: Es sei die Sorge vor der destabilisierenden Kraft der Offenbarung und ein durch sie ausgelöstes „flooding of the consciousness with imaginations of transfigured reality that will devalue the cosmos under the conditions of its structure.“²⁹⁴ Mit seiner Zurückhaltung bewahrte Platon, so Voegelin, das Gleichgewicht des Bewusstseins und schützte somit sein Hauptanliegen: „The incarnation of the divine Nous in the structure of reality.“²⁹⁵ In dieser Bewahrung des Gleichgewichts zwischen den beiden Bewegungen – Voegelin nennt es das Gleichgewichtspostulat – durch die hellenischen Philosophen „both in fact and as a postulate of reason“ sieht er „one of the principal events, not in the Ecumenic Age only but in the history of mankind.“²⁹⁶ In ihm wird das Paradox der beiden Bewegungen „intelligible as the very structure of existence itself.“²⁹⁷

Zum besseren Verständnis der beiden anderen Reaktionstypen sei an eine Bemerkung erinnert, die Voegelin im November 1970 in seinen Montrealer Gesprächen machte. Nach den Gründen gefragt, die ihn zur Aufgabe des ursprünglich auf sechs Bände angelegten Projekts *Order and History* veranlassten, hatte Voegelin dort geantwortet:

„I have written out the whole thing; the manuscript is standing there it makes no sense because, though I have digested materials to amount to some six more volumes, *the essence is missing*: the problem ‘what is the *decisive difference that appears with Christianity*’ is needed for explaining also the revolutionary deformations which are our present concern. The type of revolution

²⁹⁴ Ebd., S. 234 / Dt., *OG IX*, S. 33.

²⁹⁵ Ebd., Dt., *OG IX*, S. 94.

²⁹⁶ Ebd.

²⁹⁷ Ebd., S. 228 / Dt., *OG IX*, S. 86. Siehe dazu im Einzelnen Glenn Hughes, *Balanced and Imbalanced Consciousness*, in *The Politics of the Soul. Eric Voegelin on Religious Experience*. Ed. by Glenn Hughes, Lanham/Boulder/New York/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999, S. 163-183.

that appears after Christianity is not present in the cultural environment of Plato and Aristotle.”²⁹⁸

Was dem Fortgang des Projekts in seiner ursprünglichen Form behinderte und lange Zeit nicht adäquat erklärt werden konnte, war demnach die „decisive difference“, die mit dem Christentum aufkam, nämlich ein im kulturellen Umfeld der hellenischen Philosophie noch nicht vorhandener Revolutionstypus. Die Bemerkung Voegelins ist insofern ein wenig überraschend, als er in der *New Science* auf den „spezifischen Unterschied“ der griechischen Philosophie und des Christentums durchaus eingegangen war und auch die Wurzeln der revolutionären Moderne in seiner Gnosis-Gnostizismus-These ausführlich behandelt hatte. Sie signalisierte aber, dass er die früheren Erklärungen inzwischen für nicht mehr zureichend hielt und nach ergänzenden Faktoren suchte. Und ein solcher Faktor war – so die hier vertretene These – das „Paradox der beiden Bewegungen und seine unterschiedlichen Auslegungen“. Dass Voegelin den Gnostizismus nicht mehr für eine zureichende Erklärung hielt, war keine ganz neue Einsicht. So hatte er schon im Herbst 1968 Augusto DelNoce, den Herausgeber der italienischen Übersetzung der *New Science* auf die Faktoren im Kontext der modernen Ideologien hingewiesen, die die Entwicklung der westlichen Moderne beeinflusst hatten, unter ihnen „the transformation of ancient apocalypse from historical metastasis through divine intervention to an advent of the perfect realm through revolutionary action.“²⁹⁹ Und im Juli 1973 kommt er in seinen *Autobiographical Reflections* ebenfalls auf die Notwendigkeit einer Erweiterung der frühen Gnosis-These durch andere Faktoren zu sprechen: „One of

²⁹⁸ *Conversations with Eric Voegelin*, S. 83.

²⁹⁹ Brief vom 14. Oktober 1968 von Voegelin an Augusto DelNoce, in *CW* 30, S. 578. Siehe auch den Brief von Francesco Mercadante vom 21. März 1969, in *CW* 30, S. 588. Siehe dazu auch Thomas Hollweck, Das gnostische Wesen der Moderne: Die Zukunft einer These, in: Eric Voegelin, *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*. Hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink, 1999, S. 144-159; Michael Franz, Gnosticism and Spiritual Disorder in the Ecumenic Age, in *Political Science Reviewer* 27, 1998; Stefan Rossbach, Gnosis in Eric Voegelin's Philosophy, in *Political Science Reviewer* 34, 2005, S. 77-121.

these factors is the *metastatic apocalypse* deriving directly from the Israelite prophets, via Paul, and forming a permanent strand in the Christian sectarian movement right up to the Renaissance.“³⁰⁰

Diese Formulierung ist in unserem Kontext insofern von Interesse, als sie nur wenige Monate nach Abschluss des *Paulus*-Kapitels datiert. Denn sie identifiziert die „metastatische Apokalypse“ als eine dritten Reaktion auf jene Erfahrung der beiden oben angeführten Bewegungen. Es ist eine Entwicklung, die mit den apokalyptischen Propheten Israels (Jesaja, Daniel) einsetzt und über Paulus ins frühe Christentum führt.³⁰¹ Darüberhinaus erklärt sie, warum das *Paulus*-

³⁰⁰ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, S. 67 / Dt., S. 87 (Hervorh. PJO).

³⁰¹ Voegelin greift damit eine Problematik wieder auf, die ihn schon seit Jahrzehnten beschäftigte. Ihr hatte er bereits in den 1940er Jahren, damals noch im Rahmen seiner *History*, ein langes Kapitel mit dem Titel „The People of God“ gewidmet, in dem er die Herkunft und die Geschichte der christlichen Sektenbewegungen nachzeichnete.³⁰¹ (Siehe dazu, Eric Voegelin, *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*. Hrsg., eingel. und mit einem Essay v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Heike Kaltschmidt, München: Fink, 1994). 1952 hatte er dann in der *New Science of Politics* – gewissermaßen in einem zweiten Anlauf und zum Teil mit wörtlichem Bezug auf die früheren Analysen – die westliche Modernität als ein „Anwachsen des Gnostizismus“ interpretiert. Und bald darauf, im Vorwort zum ersten Band von *Order and History*, hatte er sich erneut mit der Problematik auseinandergesetzt. Den Hintergrund bildeten nun die Einsichten, die er während der kurz zuvor abgeschlossenen Arbeiten zu *Israel and Revelation* gewonnen hatte. Hatte er in *The People of God* den Ursprung der apokalyptischen Sektenbewegungen noch auf das 10. Jahrhundert n.Chr. zurückgeführt, so sah er ihre geistigen Wurzeln nun in den Prophezeihungen von Jesaia und in der Vorstellung von einer „*unique transfiguration of the world* according to the divine plan. A gulf opens between the world as it is and the world as it will be when it has been *transfigured*.“ (Voegelin, *Israel and Revelation*, S. 452 / Dt., *OG III*, S. 125 (Hervorh. PJO). Voegelin: „No technical terms exist for describing the state of the psyche in which the experience of cosmic rhythms, in the medium of historical form, gives birth to the vision of a world that will change its nature without ceasing to be the world in which we live concretely.“ Nachdem er in einer Fußnote hinzufügte, das Phänomen zunächst als eine „magic component in the prophetic charisma“ hatte deuten wollen, hatte er nach

Kapitel im Juni 1972 die Überschrift „Apocalyptic Vision“ trug und – wie aus einigen Korrespondenzen hervorgeht – in eine breiter angelegte Studie zur jüdischen Apokalypse eingebettet war. So heißt es in einem Brief an Henry Regnery:

„My own work is progressing. I have finished a study on Paul’s vision of the Resurrected, because that, after all, is the *centerpiece for the later christology*. I had to include a careful analysis of it in my study on the *Apocalypse*. That was a rather tough problem that had loomed on my horizon for several years, and I am glad I have been able to cope with it now.”³⁰²

Gesprächen mit Alttestamentlern diese Bezeichnung fallen lassen und sich für den Begriff *metastasis* entschieden.

„I shall introduce, therefore, the term *metastasis* to signify the change in the constitution of being envisaged by the prophets. And I shall speak of metastatic experiences, of metastatic faith, hope, will, vision, and action, and of metastatic symbols which express these experiences.”

...

“The constitution of being is what it is, and cannot be affected by human fancies. Hence, the metastatic denial of the order of mundane existence is neither a true proposition in philosophy nor a program of action that could be executed. The will to transform reality into something which by essence it is not the rebellion against the nature of things as ordained by God.” (Ebd., S. 452 f / Dt., *OG III*, S. 127 f).

Voegelin verfügte nun zwar über einen Begriff, der das Phänomen bezeichnete, und er war auch davon überzeugt, dass der Wille zu einer grundlegenden Veränderung der Realität, die zunächst in den christlichen Sektenbewegungen und später in den revolutionären Massenbewegungen der Moderne zum Ausdruck kam, nicht nur gegen die “Seinsverfassung” und gegen die von Gott gesetzte Natur der Dinge verstieß. Doch er dürfte sich auch bewusst gewesen sein, dass ihm noch eine Theorie fehlte, die beides überzeugend erklärte. Und noch etwas fehlte: Genauere Kenntnisse darüber, wie dieser „metastatische Glaube“, der in der griechischen Philosophie nicht vorhanden war, sich verbreitet hatte und welche Rolle das Christentum dabei spielte. Auch diese Fragen standen nun mit dem vierten Band zur Beantwortung an.

³⁰² Brief vom 4. August 1972 von Voegelin an Henry Regnery, in *CW 30*, S. 737.

Und nur wenige Wochen später berichtete Voegelin Eric O'Connor:

„My own work is progressing well, but always more slowly than I want to. I am just now finishing the chapters on *The Pauline Vision of the Resurrection* and *Jewish Apocalypse for Order and History IV*.“³⁰³

Man kann darüber spekulieren, warum Voegelin die Textteile über die jüdische Apokalypse später wieder entfernte – vielleicht wollte er so eine weitere Aufblähung des Textes verhindern; vielleicht wollte er sie nur an eine andere Stelle, etwa in die Einleitung, verschieben; vielleicht beabsichtigte er aber auch einen direkteren Übergang von Platon zu Paulus – und damit von der noetischen zur pneumatischen Theophanie –. Denn auf diese steuerte die Argumentation nun zu, bildete die *Paulus*-Studie doch zunächst den Schlussabschnitt des *Conquest and Exodus*-Kapitels. Ihr müssen wir uns nun zuwenden.

Konzentrieren wir uns auch bei diesem Kapitel auf einige Kernpunkte der Argumentation.³⁰⁴ Dabei fällt schon bei flüchtiger Durchsicht ein Charakterzug auf, der noch einmal den sachlichen Zusammenhang mit den beiden vorangehenden Kapiteln unterstreicht: Bei der Darstellung der „pneumatischen Theophanie“ dient die „noetische Theophanie“ durchgehend als Folie und wichtigster Bezugspunkt, was als ein weiteres Indiz dafür angesehen werden kann, dass Voegelin noch immer eine auf das ökumenische Zeitalter eingeschränkte „Philosophie der Offenbarung“ im Blick hat. Damit stellt sich gleich zu Beginn die Frage, was die eine von der anderen

³⁰³ Brief vom 25. August 1972 von Voegelin an Eric O'Connor, in *CW* 30, S. 739 (Hervorh. PJO).

³⁰⁴ Zu den kontroversen Diskussionen, die dieses Kapitel in den USA auslöste siehe Gerhart Niemeyer, Eric Voegelin's Philosophy and the Drama of Mankind, in *Modern Age*, 20, No. 1, Winter 1976, S. 28-39; Bruce Douglas, The Gospel and Political Order: Eric Voegelin and the Political Role of Christianity, in *Journal of Politics*, 38 (1976), S. 25-45; Frederick D. Wilhelmsen, Professor Voegelin and the Christian Tradition, in ders., *Christianity and Political Philosophy*, Athens: University of Georgia Press. Siehe dagegen Thomas Krafft: Eine *ungewisse Gewissheit* – Reflexionen zu Eric Voegelins Interpretation der „paulinischen Vision“ im „ökumenischen Zeitalter“. *VOP* No. 98, München, Juni 2015.

Theophanie unterscheidet und was beiden gemeinsam ist? Auf beides geht Voegelin gleich zu Beginn ein: Gemeinsam sei ihnen dreierlei: Dass der Sinn in der Geschichte untrennbar mit der Richtungsbewegung in der Realität (directional movement in history) verbunden und diese der Realitätsbereich sei, in dem die Richtungsbewegung des Kosmos Bewusstseins erlangt; dass Geschichte ein Prozess sei, dessen Sinn von theophanischen Ereignissen konstituiert wird; und dass die Realität der Geschichte metaleptisch sei, nämlich das Zwischen „where man responds to the divine presence and divine presence evokes the response of man.“³⁰⁵ Das beide Theophanien Trennende sei lediglich der Inhalt von Paul's Theophanie: die Vision von Gott, der Mensch geworden ist, von Gott, der in die anaximandrinische Zeit mit ihren Rhythmen des Entstehens und Vergehens eingetreten und nach Erleiden der „*pathemata* der Existenz“ zur „*glory of aptharsia*“ aufgestiegen ist. Diese „Vision“ sei es gewesen, die Paulus überzeugt habe, dass der Mensch Unsterblichkeit erlangen werde, wenn er sich, wie Jesus dem göttlichen *pneuma* öffne.

Diese durch die Vision des Auferstandenen verkündete „assurance of immortalizing transfiguration“³⁰⁶ sei das eigentliche Thema der Paulus-Briefe und nicht eine Doktrin. Und diese Botschaft – so Voegelin mit Bezug auf Galater 1,11-12 – sei nicht von Menschen, sondern „exclusively through the ‘visionary appearance’ (*apocalypsis*) of Jesus Christ“ (1:12) accorded to him by the grace of God who ‘revealed (*apocalypsay*) his Son in me’” (1:16).³⁰⁷ Hinter diesen Worten Paulus' stehe, so Voegelin, dessen “experience of the God who enters him through the vision and by this act of entering transfigures him. The Pauline theophany is structured in depth into the vision of the Resurrected and the presence of the God beyond, who, by means of the vision, calls Paul to his apostolate. Paul is, above all, a prophet who is called by God to his office like the prophets of

³⁰⁵ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 242 / Dt., IX, S. 102 f.

³⁰⁶ Ebd., S. 256 / Dt., IX, S. 119.

³⁰⁷ Ebd.

Israel.”³⁰⁸ Den Ausführungen Voegelins ist beides zu entnehmen: sein Verständnis von einer „pneumatic theophany“, wie auch die Platzierung von Paulus in die Tradition der jüdischen Propheten – was wiederum die ursprüngliche Anlage des Kapitels erklärt.

An dieser Stelle erscheint ein kurzer Blick auf das Selbstverständnis Voegelins sinnvoll. Denn dieser ist sich durchaus bewusst, dass er sich in seiner Interpretation der paulinischen Vision, aber auch der Person Jesu, nicht in Übereinstimmung mit dem kirchlichen Dogma befindet:

„Stated flatly therefore: The present concern is not with points of christological dogma but with a vision of Paul and its exegesis by its recipient. Hence, there can arise no question of ‘accepting’ or ‘rejecting’ a theological doctrine. *A vision is not a dogma but an event in metaleptic reality* which the philosopher can do no more than try to understand to the best of its ability.”³⁰⁹

Die Abgrenzung ist doppelt gerichtet. Ganz allgemein zielt sie gegen das „metaphysisch wie theologisch verkümmerte Dogma“ der Kirche, das Voegelin so weit von den noetischen und pneumatischen Erfahrungen der Philosophen und Propheten entfernt sah, dass diese Erfahrungen vertrocknet und weitgehend aus dem Blick geraten waren. Das ist eine Wiederaufnahme seiner Kritik an der aristotelischen und thomistischen Metaphysik zu Beginn der 1960er Jahre, eine Kritik, die sich auch damals schon gegen die dogmatische Theologie richtete. Im Besonderen richtete sich diese Abgrenzung gegen die in den Konzilien von Nicäa und Chalkedon formulierte Lehre von den „zwei Naturen“ Christi, die zur Grundlage der späteren Christologie wurde. Voegelin konzediert zwar, dass im vierten und fünften Jahrhundert die Bildung von Dogmen notwendig gewesen sei, „as a protective device that will shield the oneness of the Unknown God against confusion with the experiences of divine presence in the myth of the intracosmic gods, in mytho-speculation, and in the noetic and pneumatic luminosity of consciousness.”³¹⁰

³⁰⁸ Ebd.

³⁰⁹ Ebd., S. 242 / Dt., *OG IX*, S. 103 (Hervorh. PJO).

³¹⁰ Ebd., S. 260; / Dt., *OG IX*, S. 124.

Gleichzeitig kritisiert er jedoch, dass im christologischen Fall der paulinische Mythos vom „Sohn Gottes“ „was not superseded by a differentiating analysis of consciousness but rather obscured by a reinterpretation in pseudo-philosophical terms.“³¹¹

Auch diese Kritik war nicht neu. Schon einige Jahre zuvor klang sie in ähnlicher Form in der *Immortality*-Studie an³¹², vor allem aber bald darauf in *Gospel and Culture*. Mit Hinweis auf den Kolosser-Brief sprach Voegelin – wir zitierten es – von der „Erfahrung einer außerordentlichen Irruption des Göttlichen in der Existenz von Jesus (...), durch die Jesus zum Christus wird.“³¹³ Denn in ihm lebe, so zitierte er den Autor des Kolosser-Briefes, „die ganze Fülle der göttlichen Wirklichkeit (*theotes*) in körperlicher Gestalt.(2.9)“³¹⁴ Den Begriff *theotes* favorisierte Voegelin als eine authentischere Symbolisierung der neu differenzierten Erfahrung „einer nicht-personalen Wirklichkeit (...), die Grade des Partizipierens an ihrer Fülle ermöglicht und doch der Gott jenseits des *metaxy* der Existenz bleibt“³¹⁵ vor dem älteren kompakten Symbol des Gottessohnes. Auf dessen mangelnde Eignung kam er kurz darauf in den Montrealer Gesprächen zu sprechen:

„The Father-and-Son symbolism is an old Egyptian symbolism. Every Pharaoh is the son of God. You can trace historically that only the cultic representative of social order is the son of God – only the Pharaoh, nobody else. Then you get, in the Exodus story, the transfer of the son of God from the Pharaoh to the Chosen People: ‘my son, my first-born’ is Israel. In the Gospel you get the further transfer: ‘This is my son, my first-born in whom I have my pleasure’ (in the John-of-the-Baptist scene). So you can trace that, and what it

³¹¹ Ebd., S. 267 / Dt., *OG IX*, S. 132.

³¹² Eric Voegelin, *Immortality. Experience and Symbol*. The Ingersoll Lecture on Immortality (Harvard Divinity School am 14. Januar 1965), in *Harvard Theological Review*, LX, 1967, S. 235-279. Dt.: Eric Voegelin, *Unsterblichkeit: Erfahrung und Symbol*. *VOP* No. 76, München, Februar 2010. *CW* 12, S. 78.

³¹³ Voegelin, *Evangelium und Kultur*, S. 40.

³¹⁴ Ebd.

³¹⁵ Ebd., S. 41.

amounts to is the realization *that the existential presence of God is experienced in existence in consciousness. And if you go beyond that, well then you do one of these misconstructions.*³¹⁶

Mit dieser Abgrenzung gegen das christologische Dogma der Kirche markiert Voegelin die Position, von der aus er die Analyse der paulinischen „Vision“ vornimmt: nämlich von der eines Philosophen, und zwar auf der Grundlage seiner Bewusstseinsphilosophie. Und da er diese auf der Grundlage der Noesen Platons und Aristoteles' entwickelt hatte, überrascht es auch nicht, dass diese die Folien bilden, die er seinen Analysen der paulinischen „Vision“ zugrundelegt.

Damit können wir unsere Analyse des *Paulus*-Kapitels wieder aufnehmen. Dass sich Voegelin der paulinischen Botschaft als Philosoph näherte und dass er dies von der Position seiner Philosophie des Bewusstseins aus tut, zeigt sich an mehreren Stellen: etwa im Zusammenhang mit der Erforschung der besonderen Struktur der theophanischen Erfahrung. Wir haben schon seine Feststellung angeführt, dass sich die Struktur einer theophanischen Erfahrung „von einem pneumatischen Zentrum zu einer noetischen Peripherie“ erstreckt. Auf Paulus bezogen bedeutet das, dass für diesen das „center of luminosity“ des theophanen Ereignisses am Punkt der pneumatischen Irruption lag und dass „the direction in which he prefers to look from this center is toward transfigured reality rather than toward existence in the cosmos.“³¹⁷ Als Konsequenz dieser spezifischen Perspektive sah Voegelin, im Vergleich zur noetischen Theophanie, eine entscheidende Schwerpunktverlagerung,

„from the divinely noetic order incarnate in the world to the divinely pneumatic salvation from its disorder, from the paradox of reality to the abolition of the paradox, from the experience of the directional movement to its consummation. The *critical difference* (Hervorh. PJO) is the treatment of *phthora*, perishing. In the noetic theophany of the philosophers, the *athanatizein* of the psyche is kept in balance with the rhythm of *genêsis* and *phthora* in the cosmos; in the pneumatic theophany of Paul, the *athanasia* of man is not to be separated from the abolition of *phthora* in the cosmos. (...)The change of

³¹⁶ *Conversations with Eric Voegelin*, S. 95.

³¹⁷ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 246 / Dt., *OG IX*, S. 107 f.

reality to the state of *aphtharsia* is the Pauline exegesis of the *mysterion* (51–52)³¹⁸

Eng verbunden mit dieser im Glauben wurzelnden Überzeugung von der Transfiguration der Realität ist dessen Erwartung, dass die Wiederkunft Christi in nächster Zukunft bevorstehe und die transfigurierende Erlösung vom Tod somit noch zu Lebzeiten eintreten werde. Das ist zugleich einer der Punkte, auf den Voegelin kritisch hinweist, wenn er Paulus eine „analytically defective interpretation“ seiner Vision vorhält und zwischen einem „hard core of truth“ und dem „not-so-hard fringe of ambiguities and metastatic expectations“ unterscheidet.³¹⁹ Analytisch fehlerhaft sei Paulus bei der Deutung seiner Vision sowohl in der Annahme gewesen, dass der Transfigurationsprozess erst mit Christus eingesetzt habe, wie auch in der Erwartung, dass er sich schon in nächster Zukunft erfüllen werde. Dagegen Voegelin: Die transfigurierende Inkarnation habe nicht – wie Paulus annahm – mit Christus begonnen, sondern sei vielmehr erst durch die Visionen von Christus und Paulus „as the eschatological *telos* of the transfiguration process that goes on in history before and after Christ“³²⁰ bewusst geworden. Das heißt, während die Erwartung eines eschatologischen *telos* gültig gewesen sei, seien Aussagen über die konkreten Abläufe und das Ende der Transfiguration in der Geschichte ungültig. Letztere bleibe ein Mysterium.

Zwei Jahrzehnte zuvor hatte Voegelin in der *New Science* in seiner Untersuchung der „theoretischen Wahrheit“ der hellenischen Philosophie und der „soteriologischen Wahrheit“ des Christentums unterschieden und der letzteren ein etwas höheres Differenzierungsniveau attestiert. Als spezifische Differenz der beiden „Wahrheiten“ hatte er dort die christliche „experience of mutuality in the relation with God, of the *amicitia* in the Thomistic sense, of the grace which imposes a supernatural form on the nature of man“³²¹ bezeichnet. Im *OH IV* fällt der Vergleich zwischen der „noetischen Theophanie“ der

³¹⁸ Ebd., S. 241 / Dt., *OG IX*, S. 101 f.

³¹⁹ Ebd., S. 267 / Dt., *OG IX* S. 131.

³²⁰ Ebd., S. 270 / Dt., *OG IX*, S. 136.

³²¹ Voegelin, *New Science*, S. 78 / Dt., S. 114.

Griechen und der „pneumatischen Theophanie“ von Paulus ähnlich aus, allerdings differenzierter. „The classic analysis“, so Voegelin zusammenfassend im Schlusskapitel,

„reached the divine *aition* as the source of order in reality; it differentiated the structure of existence in the *Metaxy*, but it did not extend to the structure of divine reality in its pneumatic depth of creation and salvation. Only through Paul's response to his vision did the philosophers' *athanatizein* expand into the pneumatic *aphtharsia*; the paradigmatic polis, into the organization of man's spiritual as distinguished from his temporal order; and the Third Age of the *Nous*, into the eschatological structure of history under the one God of all ages.“³²²

Einen Hinweis auf die Bedeutung, die Voegelin, der sich zunehmend als Geschichtsphilosoph verstand, gerade dem letzten Element beimaß – der eschatologischen Struktur der Geschichte –, findet sich am Schluss seiner *Autobiographical Reflections*, wo es heißt: „No philosophy of history can be considered to be seriously dealing with the problem of history unless it acknowledges the fundamental eschatological character of the process.“³²³

Dass Voegelin seine Ausführungen über die „paulinische Theophanie“, die den ersten langen Abschnitt des *Paulus*-Kapitels bilden, mit einem zweiten Abschnitt mit dem Titel „The Egophanic Revolt“ fortsetzte, der den Zeitraum des ökumenischen Zeitalters weit überschreitet und bis zu Hegel hinführt, mag auf den ersten Blick verwundern. Die Verwunderung löst sich jedoch, wenn wir uns an die oben von ihm angeführte Bemerkung in seinen Montrealer Gesprächen erinnern, dass noch ein „essentielles“ Problem zur Lösung anstand. Gemeint war der „entscheidende Unterschied“, der mit dem Christentum auftrat und die revolutionären Deformationen der Gegenwart erklärt. Auf diese Frage glauben wir nun nach seiner Beschäftigung mit der paulinischen „Vision“ die Antwort gefunden zu haben. Es sei die Erfahrung der „transfiguration“ gewesen – und zwar in Form der paulinischen Fehlinterpretation, die Voegelin anhand einer Reihe von „Varianten“ des Transfigurationsprozesses

³²² Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 303 f / Dt., *OG IX*, S. 177.

³²³ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, S. 122 / Dt., S. 145.

skizziert. Mit dem Kapitel über die paulinische „Vision“ und ihre Folgen endet die Darstellung des westlichen ökumenischen Zeitalters. Dass diese „Folgen“ nur kurz angedeutet werden und lediglich der Fall Hegel ausführlich dargestellt wird, dürfte sich zum einen aus der neuen Darstellungsweise in Form theoretischer Probleme erklären, zum anderen aus der Tatsache, dass zu diesem Zeitpunkt der vierte Band noch immer unter dem Titel „In Search of Order“ stand und einen langen dritten Teil mit dem Titel „The Eclipse of Reality“ enthielt, mit dem der Band enden sollte.

Welche Einsichten hat nun die Erkundung dieses westlichen ökumenischen Zeitalters gebracht? Die Frage ist berechtigt, doch die Antwort findet sich nicht am Ende des *Paulus*-Kapitels, mit dem die Untersuchung der westlichen Ökumene abbricht, sondern erst im einleitenden Abschnitt des Schlusskapitels. Obwohl auch diese Platzierung kompositorisch nachvollziehbar ist, erscheint es doch sinnvoll, die zusammenfassende Würdigung vorzuziehen, schließt sie doch inhaltlich unmittelbar an die drei Kernkapitel mit ihren Untersuchungen über den Prozess der Geschichte an. Und bezeichnenderweise beziehen sie sich nicht auf die pragmatischen Ereignisse des ökumenischen Zeitalters allgemein, sondern konzentrieren sich auf „certain insights into the structure of history“, denen Voegelin allgemeine Gültigkeit (generally valid) zuerkennt. Es ist gewissermaßen die Summe der Erkenntnisse, die die Untersuchung des westlichen ökumenischen Zeitalters erbracht hat:

- Dass durch die Differenzierungen des Bewusstseins „Geschichte“ als der Prozess sichtbar wird, in dem sich die Differenzierungen ereignen;
- dass die Differenzierungen die Einsicht des Menschen in die „Verfassung seines Menschseins“ (constitution of his humanity) voranbringen und damit Geschichte als eine „Dimension des Menschseins“ (dimension of humanity), neben der persönlichen und der gesellschaftlichen, in den Blick bringen;
- dass die Struktur dieser Geschichte als eschatologisch erfahren wird, weil die differenzierenden Ereignisse als eine unsterblichmachende Bewegung erfahren werden, in der

Geschichte als der Prozess entdeckt wird, in dem Realität transparent wird für die die eigene Struktur übersteigende Bewegung;

- dass Geschichte nicht als ein nur menschlicher, sondern als ein göttlich-menschlicher Prozess entdeckt wird, da die Ereignisse als Bewegungen menschlicher Antwort auf eine Bewegung göttlicher Gegenwart erfahren werden. Obwohl die historischen Ereignisse in der Außenwelt begründet sind und zeitlichen Charakter haben, haben sie Anteil an der außerzeitlichen göttlichen Dauer. Die „historische Dimension des Menschseins“ ist deshalb weder Weltzeit noch Ewigkeit, sondern die fließende Präsenz im Metaxy;
- dass die Menschheit, deren Menschsein sich in der fließenden Präsenz entfaltet, universelle Menschheit ist, und dass diese „Universalität der Menschheit“ (universal mankind) durch göttliche Präsenz im Metaxy konstituiert wird. Und insofern ist die „universelle Menschheit“, wie es weiter heißt, „not a society existing in the world, but a symbol which indicates man’s consciousness of participating, in his earthly existence, in the mystery of a reality that moves towards its transfiguration. Universal mankind is an eschatological index.“³²⁴

Frühjahr 1973 – Komplikationen mit den Schlusskapiteln

Mit dem *Paulus*-Kapitel endet die Darstellung des westlichen ökonomischen Zeitalters. Sofern sich Voegelin weiterhin am Konzept vom Dezember 1969, bzw. vom Januar 1971 orientierte – und das tat er –, so standen noch zwei Texte an, die einbezogen werden mussten: *The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255*³²⁵, sowie *World-Empire and the Unity of Mankind*³²⁶. Beide

³²⁴ Ebd., S. 305 / Dt., *OG IX* S. 179.

³²⁵ *Byzantium*, Boston/Mass., 1940/41, Bd. XV, S. 378-413. Dt. unter dem Titel „Der Befehl Gottes“, in *Anamnesis*. S. 179-222.

lagen zwar fertig vor, hatten jedoch den Nachteil, dass sie älteren Datums waren, also nicht mehr unbedingt den State of the Art widerspiegeln. Hinzu kam, dass sich das Konzept und die Struktur des vierten Bandes in den vergangenen beiden Jahren erheblich verändert hatte, was die Frage aufwarf, ob und inwieweit die beiden Studien überhaupt noch in dieses Konzept passten.

Diese Frage stellte sich zunächst bei der *Mongolen*-Studie, deren Bearbeitung Voegelin, wie wir aus einem Brief an John A. Kromkowski vom Department of Government der University of Notre Dame wissen, Mitte Januar 1973 in Angriff genommen hatte. „Since the middle of January of this year I am working on the final chapter of the new volume In Search of Order on the Chinese and Mongol ecumenism. As soon as that is finished, which I hope will be in a couple of weeks, I will turn to the Notre Dame lecture.“³²⁷ Von ihrer Hilfe bei der Datierung abgesehen, enthalten die Äußerungen Voegelin zwei weitere Informationen: Zum einen lässt die Themenformulierung des in Arbeit befindlichen Kapitels erkennen, dass er neben dem mongolischen nun auch den chinesischen Ökumenismus einbezogen hatte, was darauf schließen lässt, dass er eine grundlegendere Umarbeitung beabsichtigte. Zum anderen wird deutlich, dass das Kapitel nun die Stelle eines „Schlusskapitels“ („final chapter“) des „neuen Bandes In Search of Order“ einnehmen sollte. Diese Bemerkung bedarf der Erläuterung. So war es kurz zuvor, Ende Januar, zu einer weiteren konzeptionellen Veränderung gekommen. Angesichts des Umfangs, den der *Empire*-Teil infolge der diversen Veränderungen, insbesondere der Erweiterung durch drei neue Kapitel, inzwischen angenommen hatte – wir hatten zuvor schon darauf hingewiesen –, hatte Voegelin der LSU Press eine Teilung des Manuskripts vorgeschlagen:

„The manuscript on Empire will comprise, including an introduction, four hundred fifty pages. It should run, using the 5/7 rule, into well over three hundred pages in print.

³²⁶ Siehe FN 39.

³²⁷ Brief vom 22. Februar 1973 von Voegelin an Professor John A. Kromkowski, *EVP*, Box 45, Folder 14 (Hervorh. PJO).

This quantity raises the question, whether one should not publish the whole thing in two volumes. The first volume comprising the study on Empire; the second volume comprising the special studies hitherto listed as Part II and III. It will run into about the same amount. For the second volume the title In Search of Order could be preserved.

Besides making the single volumes less unyielding, such a division would have the advantage of bringing out the structure of the whole work very much better.

Especially the volume on Empire is indeed *a closed piece of work that should stand on its own.*³²⁸

Die LSU Press hatte dem Teilungsvorschlag zwar zugestimmt, für den ersten der beiden Teilbände allerdings auf dem alten Titel „In Search of Order“ beharrt.³²⁹ Für sie hatte die Teilung des Manuskripts den positiven Nebeneffekt, dass ein baldiger Abschluss absehbar war – „in a couple of weeks“, wie Voegelin nicht nur Kromkowski, sondern auch dem Verlag mitgeteilt hatte. Im selben Brief hatte er zudem berichtet, dass er gegenwärtig am „*last chapter* of the section on Empire“ arbeite und hinzugefügt: „It is a chapter on ‚Chinese and Mongol Ecumenism‘. The manuscript is in existence, but needs some revision in the light of recent publications. It should be finished soon.“³³⁰ Und nur wenige Tage später heißt es in einem Brief an Gregor Sebba: „At the moment, I am working on the Chinese-Mongol ecumenism. This is *the last chapter in need of revision*. It is horrible how much new archaeological material has been discovered in China, *since I wrote the chapter on the Chinese in 1960.*“³³¹

Die Korrespondenzen werfen Licht auf die Situation im Frühjahr 1973: So wird deutlich, dass es sich bei dem nun geplanten Kapitel zum chinesischen und mongolischen Ökumenismus um das „letzte

³²⁸ Brief vom 29. Januar 1973 von Voegelin an Phillabaum (Hervorh. PJO).

³²⁹ Brief vom 1. März 1973 von Leslie E. Phillabaum an Voegelin.

³³⁰ Brief vom 29. Januar 1973 von Voegelin an Leslie E. Phillabaum (Hervorh. PJO).

³³¹ Brief vom 7. Februar 1973 von Voegelin an Gregor Sebba, in *CW* 30, S. 752 (Hervorh. PJO).

Kapitel“ handelte – und zwar, wie im Brief an Sebba präzisiert, um *“the last chapter in need of revision“*. Der Zusatz ist wichtig, denn ohne ihn könnte man annehmen, dass es sich um das Schlusskapitel des vierten Bandes handele, was jedoch nicht der Fall ist. Denn als solches fungierte zu dieser Zeit noch immer die *World-Empire-Studie*, die jedoch keiner „Revision“ bedurfte, da Voegelin sie in der 1962 veröffentlichten Form übernehmen musste. Und insofern bildete das chinesisch-mongolische Kapitel in der Tat das „final chapter“. Erkennbar wird ferner, dass Voegelin inzwischen an einer Umarbeitung der *Mongolen-Studie* arbeitete, aber auch, wie er sich den neuen Text vorstellte. Dass er die Studie von 1940/41 nicht unverändert übernehmen konnte, lag auf der Hand. Es ergab sich schon daraus, dass sie nicht mehr in den Zeitrahmen passte, den der vierte Band inzwischen angenommen hatte. Denn dieser bezog sich auf die Zeit zwischen dem 8. vor- und dem 8. nachchristlichen Jahrhundert, während die Untersuchung des mongolischen Herrschaftsverständnisses Vorgänge im 13. Jhrh. n.Chr. betraf. Hinzu kam, dass der chinesische Ökumenismus historisch erheblich bedeutsamer war als der mongolische. Es bot sich also an, beide miteinander zu kombinieren, was die in den Briefen verwendete Formulierung „Chinese and Mongol ecumenism“ erklärt.

Für eine solche Kombination sprach noch ein weiterer Grund: Zum chinesischen Ökumenismus lag noch immer jene umfangreiche Studie vor, die Voegelin 1959/60 im Rahmen des damaligen Abschnitts „Ecumenic Empires“ angefertigt hatte. Sie war es, auf die er sich in den Briefen an Heilman und Sebba bezog. Allerdings war ihre Einbeziehung nicht ganz unproblematisch. Denn zum einen war seitdem zur chinesischen Geschichte im Allgemeinen und zur Geistesgeschichte im Alten China im Besonderen viel neue Literatur erschienen, die eingearbeitet werden musste. Das galt insbesondere für die von Voegelin selbst angeregte ebenso umfangreiche wie einschlägige Studie *Oikumene und Imperium* seines früheren Mitarbeiters Peter Weber-Schäfer, die 1968 erschienen war.³³² Zum

³³² Peter Weber-Schäfer, *Oikumene und Imperium. Studien zur Ziviltheologie des chinesischen Kaiserreiches*. München: List, 1968.

anderen hatte sich in dem vergangenen Jahrzehnt Voegelins eigenes Ökumenismus-Verständnis erheblich differenziert, nicht zuletzt durch die Entwicklung der Konfigurations-Theorie, die den Ökumenismus in größere Zusammenhänge stellte. Sollte die Darstellung des ökumenischen Zeitalters in China auf den Stand des westlichen Zeitalters gebracht werden – was sich anbot, insofern nur durch eine solche Parallelisierung Gemeinsamkeiten wie Unterschiede sichtbar gemacht werden konnten –, so musste eine Neufassung auch die Ergebnisse seiner inzwischen vorliegenden Bewusstseinsphilosophie einbeziehen.

In dieser Situation, die zudem dadurch gekennzeichnet war, dass nicht nur die LSU Press auf Abgabe des Manuskripts drängte, sondern auch Voegelin selbst an einem schnellen Abschluss Bandes interessiert war, um sich verstärkt dem *Drama of Humanity*-Projekt widmen zu können, ergaben sich drei Optionen: 1. ein völliger Verzicht auf das Kapitel zum chinesischen Ökumenismus; 2. eine Kurzfassung des chinesischen Falles auf der Grundlage des vorliegenden Manuskripts, ergänzt durch Teile der *Mongolen*-Studie; 3. die Anfertigung einer gänzlich neuen Studie, die sowohl die inzwischen erschienene sinologische Fachliteratur berücksichtigte wie auch das eigene, inzwischen erreichte theoretische Niveau. Keine dieser Optionen drängte sich auf, denn jede war mit erheblichen Problemen behaftet. Die erste Option – der Verzicht auf eine Darstellung des östlichen Ökumenismus – kam nicht in Frage, insofern sie unvereinbar war mit dem dem vierten Band zugrunde liegenden Konzept zivilisationsübergreifenden Entstehens ökumenischer Reiche. Zudem hätte sie einen Rückfall hinter das universalgeschichtliche Niveau bedeutet, das die Geschichtsphilosophie spätestens seit Voltaire erreicht hatte und das von Toynbee und Jaspers inzwischen auf den neuesten Stand gebracht worden war. Auch die dritte Option kam nicht in Frage. Sie erforderte schwierige und zeitaufwendige Studien und würde den Abschluss des vierten Bandes nochmals um Jahre verzögern. Somit bot sich nur die zweite Option an: eine Kurzfassung des chinesischen Ökumenismus auf der Grundlage des Manuskripts von 1959/60, unter Berücksichtigung der mongolischen Materialien. Diese Option hatte den Vorzug, dass sie relativ schnell

fertiggestellt werden konnte, aber sie hatte angesichts erheblicher methodischer, materieller und theoretischer Defizite auch ihren Preis. Ob und inwieweit er vertretbar war, kann nur ein Blick in das *China*-Kapitel zeigen, dessen Aufbau und Argumentation wir ein wenig ausführlicher verfolgen werden, da es bislang in der vorhandenen Sekundärliteratur aus nachvollziehbaren Gründen ein wenig vernachlässigt wird.³³³

Chapter 6: The Chinese Ecumene

Das Kapitel *The Chinese Ecumene* ist ein schwieriges Kapitel, nicht nur, weil es schon 1959/60 verfasst wurde und zwar zu Fragestellungen, die sich mehr als ein Jahrzehnt später erheblich verändert hatten, sondern auch, weil Voegelin zu jenem Zeitpunkt weder mit den chinesischen Quellen vertraut war, noch Zugriff zu der in jener Zeit ohnehin noch knappen sinologischen Sekundärliteratur hatte. Letzteres gilt sowohl für die vorkonfuzianische Zeit wie auch für die Zeit, der sog. Hundert Schulen, in der die konfuzianischen, taoistischen, mohistischen und legalistischen Denker wirkten. Und es gilt schließlich auch für die Zeit der Reichsgründung, also für die Ch'-in-Dynastie (221–209 v.Chr.) und für die sie ablösende Han-Dynastie (206 v.Chr.–220 n.Chr.).

Dass Voegelin sich 1973 dieser Probleme durchaus bewusst war, lassen Formulierungen im kurzen, erst nachträglich verfassten Vorspann erkennen, die sich auf die anschließende Darstellung beziehen: Das Kapitel beschäftige sich, so heißt es hier, mit der „self-interpretation of the imperial society“, die im Fernen Osten aus den „älteren Stammesgesellschaften“ hervorging und diene als Fallstudie zur Erhellung der philosophischen Probleme, die sich aus der Existenz einer zweiten Ökumene ergeben. Das heißt, das Kapitel ist auf das Selbstverständnis der imperialen Gesellschaft eingeschränkt – es

³³³ Siehe zum Folgenden im Einzelnen Peter J. Opitz, Die chinesische Episode: Anmerkungen zum werksgehistorischen Hintergrund des China-Kapitels in: Eric Voegelin, *The Ecumenic Age*. VOP No. 99, München 2015.

geht nicht um die umfassendere „Konfiguration der Geschichte“, also die Trias von ökumenischem Reich, geistigem Ausbruch und Historiographie, die der Untersuchung des westlichen ökumenischen Zeitalters zugrunde lag.³³⁴ Zudem diene es nun zur Beantwortung „philosophischer Probleme“, die inzwischen aufgetaucht waren und auf die gleich noch näher einzugehen sein wird. Das heißt, es war von eingeschränkt-funktionaler Bedeutung und kein gleichwertiges Parallelstück zur vorangegangenen Darstellung des ökumenischen Zeitalters im Westen. Bezeichnenderweise lautet die – ebenfalls erst später eingebrachte – Kapitelüberschrift auch nicht „The Eastern Ecumenic Age“, wie man es von einer Parallelstudie zum westlichen ökumenischen Zeitalter erwartet hätte, sondern schlicht „The Chinese Ecumene“. Das lässt Datierungsfragen unberücksichtigt, die jedoch insofern von unmittelbarer Bedeutung sind, als man wissen muss, wann genau diese „imperial society“ in China einsetzt und welche Quellen zur Analyse ihrer „Selbstinterpretation“ herangezogen werden müssen. Wir haben auf die tieferen Gründe für diese Einschränkungen schon hingewiesen.

Die „Selbstinterpretation“ der imperialen Gesellschaft Chinas – und damit ihre „Symbolform“ – steht im Mittelpunkt der ersten beiden Abschnitte des Kapitels, dessen erster sich ihrer zeitlichen und ihrer räumlichen Verortung widmet. Mit der Bestimmung der „Symbolform“ Chinas folgt Voegelin noch jenen methodischen, im Vorwort zum ersten Band als Grundmuster entwickelten Vorgaben. Hatte er dort der kosmologischen Gesellschaft die „symbolische Form“ des Mythos zugewiesen und auf diese folgend den Bruch mit dem kosmologischen Mythos beschrieben – in Israel durch die symbolische Form der „Geschichte“, in Hellas durch die symbolische Form der „Philosophie“ –, so weist er der imperialen Gesellschaft Chinas, eine „historiographische“ Symbolform zu. Dabei bezieht er sich auf das von Ssu-ma Ch’ien (145-86 v.Chr.) und seinem Vater verfasste große Geschichtswerk, das *Shih-chi* (*Aufzeichnungen des Historikers*), das die Geschichte Chinas von ihren mythischen Anfängen bis

³³⁴ Dieser umfassende Zugriff findet sich ein wenig später in einem neuen Konzeptentwurf in Anlage zu einem Brief Voegelins vom 13. November 1961 an die LSU Press. Siehe hier Anl. 1, Text 3.

in die Gegenwart verfolgt. Obwohl die beiden Historiker ihr Werk nicht während der, die imperiale Gesellschaft gründende Ch'in-Dynastie schrieben, sondern während der auf sie folgenden Han-Dynastie, ist der Bezug Voegelins auf das *Shih-chi* durchaus legitim, insofern das hier entwickelte Geschichtsverständnis von den folgenden Dynastien übernommen wurde, also in der Tat ein wesentliches Element der „Selbstinterpretation“ der imperialen Gesellschaft Chinas darstellte. Der Bezugnahme auf Ssu-ma Ch'ien, auf dessen Werk Voegelin vermutlich durch Toynbee aufmerksam gemacht worden war, kam entgegen, dass es in einer französischen Übersetzung vorlag und 1958, also genau zu der Zeit, in der Voegelin seine Studie in Angriff nahm, eine wichtige Monographie von Burton Watson zu Ssu-ma Ch'ien und seinem Werk erschienen war, was zur Ausführlichkeit gerade dieses Abschnitts beigetragen haben dürfte.³³⁵

Wenn Voegelin in Anlehnung an das *Shih-chi* der chinesischen Reichsgesellschaft eine „historiographic form“ zusprach, so bezog er sich dabei nicht nur auf dessen solide recherchierte Darstellung der pragmatischen Geschichte Chinas, sondern auch – ja sogar vor allem – auf einen diesen *res gestae* vorangestellten Teil, der die Ereignisse zurück bis zu ihren göttlich-kosmischen Ursprüngen verfolgt. Dazu Voegelin: Durch die Einbeziehung der pragmatischen Geschichte

„into the *historiogenetic form*, the ‘traditional history’ is more than a mere record of events to be improved by superior modern methods; it rather is an integral part of the order of society itself. The development of an historiographic form, *overlaid with historiogenetic characteristics*, indicates that the China of the imperial ecumene had achieved something like existence in historical form, even though the cosmological form was not radically broken.”³³⁶

Abgesehen von der Begründung der „historiographic form“ Chinas ist diese Passage noch aus einem weiteren Grund von Interesse. Sie gehört nämlich zu den wenigen Umformulierungen, die Voegelin

³³⁵ Burton Watson, *Ssu-ma Ch'ien. Grand Historian of China*. New York 1958.

³³⁶ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 276 / Dt., *OG IX*, S. 144 (Hervorh. PJO).

1973 am China-Manuskript von 1959/60 vornahm. Ein Blick in diese – durch Zufall erhaltene – ursprüngliche Fassung verdeutlicht nicht nur den Charakter der Veränderungen, sondern wirft auch Licht auf einen anderen Aspekt der Werksgeschichte des vierten Bandes. In der frühen Fassung hatte es geheißen, der pragmatische Bericht Ssuma Ch'iens sei

„overlaid by a symbolism that endows his work as a whole with the character of a *paradigmatic history*. The structure of his work, in this respect, resembles the relation between paradigmatic form and pragmatic events in the Biblical story⁵⁾. And by virtue of its *paradigmatic form*, the 'traditional history' of China is more than a mere record of events to be improved by superior modern methods, it is, just as the Biblical story, an integral part of the order of society itself. It would be a great error, therefore, to dismiss a symbolism of this type as the shortcomings of a would-be pragmatic historian; on the contrary, in a critical study it must be carefully taken into account as a source for the understanding of society and its order. In particular, the development of an historiographic form with *paradigmatic characteristics* indicates that *China had achieved something like existence in historical form, even though the cosmological form was not radically broken.*“³³⁷

Während die Argumentation in beiden Fassungen weitgehend dieselbe ist, zeigt sich der Unterschied in der Begrifflichkeit: An die Stelle des Begriffs „paradigmatic“ in der Frühfassung ist in der späteren Fassung der Begriff „historiogenetic“ getreten. Der Wechsel der Begriffe ist in mehrfacher Hinsicht von Interesse: Abgesehen davon, dass er bestätigt, dass die frühe Fassung der China-Studie vor dem *Historiogenesis*-Aufsatz von 1960 entstanden sein muss, legt sie auch die Vermutung nahe, dass die Entdeckung der Ähnlichkeiten zwischen dem biblischen und dem chinesischen Bericht den Anstoß für eine genauere Untersuchung dieses Phänomens gegeben haben könnte, der kurz darauf zum *Historiogenesis*-Aufsatz führte. Zudem wird aus den kurzen Erläuterungen deutlich, dass Voegelin die „historiographische Form“ Chinas auf halbem Weg zwischen der „historischen Form“ Israels und jener „kosmologischen Form“ der

³³⁷ Zur ursprünglichen Fassung des *China*-Kapitels siehe Opitz, Die chinesische Episode, Anl. 1, S. 57.

nahöstlichen Reiche, speziell Ägyptens ansiedelte, aus der sich Israel durch die mosaischen Ereignisse gelöst hatte oder, um in der hier verwendeten Terminologie zu bleiben, die es – anders als China – gänzlich „zerbrochen“ hatte.³³⁸ Auf die tiefere Ursache hatte Voegelin schon 1957 in *Mankind and History* mit dem Argument hingewiesen, dass in China der „Seinssprung“ (leap in being) nicht so radikal ausgefallen sei, wie in Israel und Hellas. Er wird dies am Ende des Kapitels nochmals wiederholen.³³⁹

Eine Reihe von Fragen drängt sich hier auf: Worin unterscheidet sich die „historiographische Form“, die China erlangte, von derjenigen Israels? Warum zerbrach die „kosmologische Form“ in China nicht gänzlich? Wie sah sie aus und worin unterschied sie sich von der „kosmologischen Form“ der nahöstlichen Zivilisationen? Es ist diese letzte Frage, der sich Voegelin im nächsten Abschnitt des Kapitels – „The Self-Designation of the Ecumene“ – nähert, in dem er die Frage nach dem Subjekt dieser von Ssu-ma Ch'ien erzählten Geschichte und seiner Ordnung aufwirft. Wenn er dieses Subjekt schließlich als das *t'ien-hsia* identifiziert und diesen Begriff wiederum als das „exact equivalent of the Greek *oikoumenê* in the cultural sense“³⁴⁰ versteht, so ist das nicht ganz unproblematisch. Es ist zutreffend, insofern sich der Zentralherrscher als „Sohn des Himmels“ (*t'ien-tzu*) verstand und davon seinen Herrschaftsanspruch auf das gesamte *t'ien-hsia* ableitete, also auf den gesamten Erdkreis. Andererseits war sein Herrschaftsgebiet de facto aber nicht mit dem *t'ien-hsia* identisch, sondern beschränkte sich während der Chou-Dynastie auf die „Mittleren Staaten“ (*chung kuo*), also auf die Kerngebiete der chinesischen Zivilisation, die sich als der geographische, der geistige und der zivilisatorische Mittelpunkt des *t'ien-hsia* verstanden. Voegelin verweist noch auf einen weiteren Aspekt: Da ‚China‘, anders als die nahöstlichen Gesellschaften, nicht von anderen zivilisatorisch hoch-

³³⁸ Siehe dazu im Einzelnen *Order and History*, Vol. I, Chapter 6, auf das Voegelin in der oben angeführten Anmerkung⁵⁾ verweist.

³³⁹ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 299 / Dt., Bd. IX, S. 171.

³⁴⁰ Ebd., S. 283 / Dt., Bd. IX, S. 152.

rangigen Gesellschaften umgeben war, wurde hier schon früh die Geschichte Chinas als die Geschichte der zivilisierten Menschheit verstanden, deren einziger Repräsentant die chinesische Gesellschaft war. Diese Besonderheit motivierte erneut zu einem vergleichenden Blick auf Israel:

„In this respect Chinese traditional history may be compared with the Israelite construction of a world-history in which Israel, as the Chosen People, representatively carries the generically human burden of existence in the present under God – with the difference, however, that the divine choice sets Israel apart from the surrounding civilizations in cosmological form, while Chinese ecumenism grows from the matrix of Chinese cosmological order itself without ever completely separating from it.“³⁴¹

Es sind vor allem zwei Phänomene, mit denen sich Voegelin in den verbleibenden Abschnitten auseinandersetzt: 1. Warum kam es in China nur zu einem „unvollkommenen Durchbruch“ und nicht, wie in Hellas, zu einer Philosophie, die mit dem kosmologischen Mythos radikal brach? 2. Wie vollzog sich die Entwicklung von dem frühen ökumenischen Königtum der Chinesen zu einer imperialen Ökumene, und wie kam es dabei zur Trennung der ursprünglichen Einheit von Geist und Macht in ein nur der Macht verpflichtetes ökumenisches Kaisertum, während die Repräsentanz der geistigen Substanz auf die „Weisen“ überging? Seine Antwort zum ersten Phänomen, das auch dadurch gekennzeichnet ist, dass China eine der griechischen vergleichbare dynamische Zivilisation hatte und über zahlreiche originelle Denker verfügte, „engaging in spiritual and intellectual adventures which *might* have culminated in a radical break with the cosmological order“³⁴², fällt relativ kurz aus: In der vor-imperialen Phase sei China „by the immense pressure of an early established order on all movements of the soul that occur within it“ geprägt gewesen, und in der imperialen Phase habe „the incredible strength of the Confucian style of orthodoxy“ alle Bemühungen der Rivalen erstickt. Beide Argumente sind wenig überzeugend: Immerhin kam es in der vor-imperialen Phase – in der chinesischen

³⁴¹ Ebd., S 284 / Dt., *OG IX*, S. 154.

³⁴² Ebd., S. 285 / Dt., *OG IX*, S. 155.

Achsenzeit, wenn man so will –, zu einer großen geistigen Blüte. Von einer Blockade der „movements of the soul“ kann somit keine Rede sein. Ähnliches gilt für die Reichsperiode, gemeint ist die Zeit nach 221 v.Chr. Abgesehen davon, dass in der Ch'in-Dynastie die Konfuzianer massiv verfolgt wurden, begann sich erst während der anschließenden Han-Dynastie eine konfuzianische Orthodoxie herauszubilden, die jedoch viel Gedankengut der anderen Schulen, selbst der von ihnen verhassten Legalisten, aufnahm. Dass Voegelin selbst mit seiner Argumentation nicht ganz zufrieden war, zeigt sich darin, dass er im vierten Band die betreffende Passage mit einem nachträglich eingebrachten Hinweis auf Weber-Schäfers *Oikumene und Imperium* versah, dem er bescheinigt, den „incomplete breakthrough in what is commonly called ‚Chinese Philosophy‘“ grundlegend behandelt zu haben. Und in der Tat fällt die Darstellung Weber-Schäfers, der vor allem die geistigen Entwicklungen in den Mittelpunkt seiner Analysen stellt, deutlich differenzierter aus, und es drängt sich die Frage auf, ob Voegelin nicht gut beraten gewesen wäre, sie stärker zu berücksichtigen.

Erheblich mehr Scharfsinn und methodische Raffinesse verwendet Voegelin zur Klärung des zweiten Phänomens: der Entstehung eines imperialen Kaisertums und der Auflösung der Einheit von geistiger Substanz und politischer Macht. Da sich die in China dazu stattfindenden Prozesse – insbesondere der Zerfall der älteren kosmologischen Ordnung – von denen in der westlichen Ökumene vor allem dadurch unterschieden, dass sie sich „within the medium of one continuous society“ entwickelten und nicht wie im Westen infolge des Expansionsdrangs mehrerer aufeinanderfolgender Reiche, stellte sich ein kompliziertes methodisches Problem: „In order to gain some firm ground for the further analysis of phenomena of this class, it is necessary to scan the principal symbols of the Chou period which pertain to the meaning of the empire.“³⁴³ Diese Symbolanalysen bilden das die folgenden drei Abschnitte übergreifende Thema. Dabei stehen zwei Symbole politischer Ordnung und ihre Beziehung zueinander im Mittelpunkt: *t'ien-hsia* und *kuo*. Von ihnen bezeichnet

³⁴³ Ebd., S. 288 / Dt. OG IX, S. 158.

das Erstere die zivilisierte Ökumene, das andere die politischen Einheiten – gewissermaßen die Einzelstaaten –, aus denen sich jene Ökumene zusammensetzt. Während der Zentralherrscher als Mittler zwischen Himmel und Erde den „Himmel“ (*t'ien*) repräsentierte und die von diesem gesetzte Ordnung im *t'ien-hsia* realisierte, standen die Herrscher der Einzelstaaten vor allem für politische Machtausübung und die Anwendung von Gewalt, die, erfolgte sie im Auftrag des *t'ien-tzu*, legitim, ohne dessen Autorisierung jedoch illegitim war.

Bei der Beziehung dieser beiden Symbole zueinander konstatierte Voegelin nun zwei Phasen: Eine frühe Phase – die frühe Chou-Zeit –, in der sie in einer „pre-established harmony“ koexistierten, sowie eine über mehrere Jahrhunderte sich hinziehende zweite Phase der politischen Wirren, in der sich diese Harmonie aufzulösen begann und schließlich 221 v.Chr. mit der Reichsgründung durch Ch'in Shih huang-ti zerbrach. Diese zweite Phase war durch zwei Tendenzen gekennzeichnet: Durch den zunehmenden Zerfall sowohl der politischen Autorität wie auch der geistigen Substanz des einstigen Zentralherrschers. Mit dem, lediglich am Machtprinzip orientierten Ch'in-Herrscher erfolgte der Übergang der Repräsentanz geistiger Ordnung auf die „Weisen“. Auf deren Erscheinen als „a source of ecumenic order independent of the royal institution“³⁴⁴ kommt Voegelin allerdings erst gegen Ende des Kapitels zu sprechen, und auch dort eher kurz und beiläufig. Einerseits sieht er im chinesischen „Weisen“ ein Phänomen, das dem Auftreten der Philosophen in Hellas ähnelt, andererseits grenzt und wertet er ihn gegen jene mit dem Argument ab: „The appearance and recognition of the ordering force in a human soul, regardless of its institutional rank in the cosmologically ordered society, in China does not flower into philosophy in the Platonic-Aristotelean sense.“³⁴⁵ Zwar habe sich die chinesische Gesellschaft „towards an antropological order through a leap in being“ bewegt, doch sei dieser „Seinssprung“ nicht radikal genug gewesen, „to break the cosmological order completely.“

³⁴⁴ Ebd., S. 298 / Dt., *OG*, Bd. IX, S. 171.

³⁴⁵ Ebd., S. 297, Dt., *OG*, Bd. IX, S. 170.

Voegelin fasst das Ergebnis dieser Prozesse schließlich wie folgt zusammen:

„When the wars among the contenders had ended with the victory of Ch'in, the ecumenic kingdom of the clan society was not restored (...) the principle of force, represented by the *kuo*, had swallowed up the ecumene and its order. The foundation of the empire can be defined, therefore, in Chinese terms, as the victory of the *kuo* over the *t'ien-hsia*: The empire was an inflated *kuo* without spiritual legitimacy.“³⁴⁶

Letzteres ist allerdings im Lichte der neueren Forschung nicht ganz zutreffend. Richtig ist, dass mit dem Sieg von Ch'in Shih Huang-ti das militärisch stärkste *kuo* die Macht übernommen und die alte Chou-Dynastie endgültig abgelöst hatte. Allerdings bemühte sich auch der neue Herrscher um eine kosmische Legitimation seiner Herrschaft, nun aber nicht mehr auf der Grundlage der von den Konfuzianern propagierten Mandats-theorie, sondern unter Rückgriff auf der Lehre von den Fünf Elementen (*wu-hsing*) des Tsou Yen.³⁴⁷ Das heißt, die von Voegelin konstatierte Trennung von Geist und Macht hatte in dieser Form gar nicht stattgefunden.

Die Beurteilung des *China*-Kapitels fällt je nach Entstehungszeit und Verwendungszweck unterschiedlich aus: Als 1959/60 verfasste Studie zum Abschnitt „Ecumenic Empires“, die die geistigen und politischen Prozesse beschrieb, die in China von der vorimperialen kosmologischen Ordnung der Chou zur imperialen Ordnung der Ch'in und der Han führten, ist sie – ungeachtet etlicher Detailprobleme – aufgrund ihres hohen theoretischen Niveaus, ihrer methodischen Subtilität und zivilisationsübergreifenden Perspektive beeindruckend. Das gilt vor allem, wenn man die schwierige Quellen- und Literaturlage jener Zeit – insbesondere in Baton Rouge – in Rechnung stellt. Sie zwang Voegelin dazu, die kosmologische Ordnung des vorimperialen Chinas mit sehr begrenztem Zugriff auf

³⁴⁶ Ebd., S. 291 / Dt. *OG*, Bd. X, S. 172.

³⁴⁷ Siehe dazu meine Studie *Die Geburt der Geschichte. Untersuchungen zum Geschichtsverständnis im antiken China*, in *Anodos*. Festschrift für Helmut Kuhn. Hrsg. v. Rupert Hoffmann, u.a., VCH Verlagsgesellschaft 1969, S. 155-178.

vorkonfuzianische Quellen und ohne Zugang zu den Texten aus der Zeit der Ch'in- und der Han-Dynastie zu untersuchen, was seine sehr verwickelte Argumentation ebenso erklärt – wie bei der Bewertung der Ereignisse – die unbewusste Übernahme einer konfuzianischen Perspektive.

Die Beurteilung fällt hingegen erheblich kritischer aus, liest man den Text als östliche Parallelstudie zu dem zuvor abgehandelten westlichen ökumenischen Zeitalter. Aber ist sie das bzw. soll sie das sein? Voegelins Haltung ist hier nicht eindeutig: Einerseits weist er dem Kapitel die Aufgabe zu, eine Darstellung der „Selbstinterpretation“ der Reichsgesellschaft zu liefern, die im Fernen Osten als „Ordnung des *t'ien-hsia*“ aus den alten Stammesgesellschaften hervorging, d.h. von einem „ökumenischen Zeitalter“ ist hier nicht die Rede, und auch im Text selbst sucht man diesen Begriff vergebens. Andererseits findet man ihn in dem erst 1973 verfassten Vorspann des Kapitels, in dem es heißt, dass der in den vorangegangenen Kapiteln als ‚Ecumenic Age‘ analysierte Prozess „is paralleled in China by an equivalent process“³⁴⁸, und kurz darauf ist von einer „plurality of Ecumenic Ages“ die Rede. Orientiert man sich an diesen Formulierungen – und das muss man wohl –, dann sind die Defizite des Kapitels unübersehbar. Aus einer solchen Perspektive ähnelt es zwar in mancher Hinsicht der in Chapter 2 gegebenen Darstellung des westlichen ökumenischen Zeitalters – was insofern wiederum nicht weiter verwunderlich ist, als man dieses Kapitel wohl als die überarbeitete Fassung der frühen Studie „Ecumenic Empires“ ansehen kann. Doch damit endet die „Äquivalenz“. Denn eine vergleichbare Darstellung der in den Kernkapiteln 3-5 behandelten Bewusstseinsprozesse, die von der „Wahrheit des Kosmos“ zur „Wahrheit der Existenz“ führen – oder sich zumindest in eine solche Richtung bewegen – fehlt ganz. Bezeichnenderweise sucht man auch nach diesen beiden Eckbegriffen in Chapter 6 vergebens, was sich daraus erklärt, dass die ursprüngliche Themenstellung eine andere war. Dasselbe gilt für Begriffe wie

³⁴⁸ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 274 / Dt., *OG IX*, S. 141.

„Konfiguration der Geschichte“, „noetische“ und „pneumatische“ Theophanie oder „Menschsein“.

Wir haben auf die Gründe dafür hingewiesen: Eine wirklich „äquivalente“ Darstellung des östlichen ökumenischen Zeitalters hätte überaus komplizierte und langwierige Detailstudien zur chinesischen Geistesgeschichte erfordert, und diese hätten den Abschluss des vierten Bandes erheblich verzögert. Dass Voegelin davor zurückschreckte, ist angesichts der langen Werks Geschichte und des Aufkommens neuer interessanter Problemstellungen zu respektieren. Darüber ist jedoch nicht zu übersehen, dass damit seine Untersuchung Lücken aufweist, die die These von der „Äquivalenz“ der beiden Zeitalter nicht unerheblich beeinträchtigt. Mehr noch: Sie erklärt auch, dass die chinesische Ökumene im Schlusskapitel nur am Rande erwähnt wird und in der Introduction gar nicht mehr vorkommt. Hier stehen wieder die Entwicklungen im westlichen ökumenischen Zeitalter im Mittelpunkt, und blickt man auf die Studien, die zum fünften Band führen und auf diesen selbst, so zeigt sich, dass der Schwerpunkt seines Interesses weiterhin auf den Entwicklungen der westlichen Welt liegt. Von einem „emergent universalism“ Voegelins kann also nur in einem sehr eingeschränkten Sinne die Rede sein, zumindest wenn man darunter ein universalistisches Geschichts- und Kulturverständnis versteht.³⁴⁹

Chapter 7: Universal Humanity

Wir wissen, wann Voegelin die Bearbeitung des *China*-Kapitels aufnahm, wir wissen jedoch nicht, wann er sie beendete. Folgt man einem Brief an Robert Heilman, so könnte dies Ende April 1973 gewesen sein, wobei spätere kleinere Streichungen, Umstellungen und Angleichungen nicht auszuschließen sind. Zu dieser Zeit berichtete Voegelin: „At present I am finishing the Far-Eastern section of Volume IV for print. That involves bringing up to date my

³⁴⁹ Manfred Henningsen, *The Emerging Universalism of Eric Voegelin*, in *The Political Science Reviewer* 27, 1998.

studies on Chinese Ecumenism and on the Mongols – unfortunately requiring again some theoretical work.”³⁵⁰ Überraschend ist hier der Hinweis auf erforderliches „theoretical work“, hatte unsere Darstellung des *China*-Kapitels und der Vergleich mit seiner ursprünglichen Fassung doch gezeigt, dass am Manuskript keine wesentlichen Veränderungen mehr vorgenommen wurden, schon gar keine theoretischer Art. Das legt die Vermutung nahe, dass sich die Bemerkung gar nicht auf den *China*-Text im engeren Sinn bezog, sondern eher auf das weitere Umfeld und den größeren Zusammenhang, in dem er stand. Und hier gab es in der Tat ein ernsthaftes theoretisches Problem. Es betraf den Abschluss des vierten Bandes. Bildete das *China*-Kapitel, so die Frage, die sich stellte, einen solchen geeigneten Abschluss – einmal abgesehen von den zahlreichen Defiziten der veralteten Fassung? Musste ein Schlusskapitel nicht in Beziehung gesetzt werden zu den Ergebnissen, die die Analyse des westlichen ökumenischen Zeitalters erbracht hatte? Und musste es nicht so etwas wie ein zusammenfassendes Fazit der gesamten Argumentation liefern – gewissermaßen einen großen Schlussakkord, in dem die Essenz des ökumenischen Zeitalters anklang? Einen solchen lieferte das *China*-Kapitel definitiv nicht. Und dasselbe gilt für den noch immer als Schlussstück vorgesehenen Aufsatz *World-Empire and the Unity of Mankind*, ging es doch schon längst nicht mehr um „World-Empire“ und um das Bestreben, durch imperiale Machtausdehnung die „Einheit der Menschheit“ herzustellen. Dass diese sich nicht auf der Ebene der Machtexpansion herstellen ließ, stand eigentlich schon 1962 fest, und konsequenterweise hatte sich der Akzent der Arbeiten Voegelins seitdem zunehmend auf das verlagert, was er in London als „representative humanity“ bezeichnet hatte. Allerdings waren die betreffenden Ausführungen im Londoner Vortrag noch wenig differenziert gewesen, und in der noch älteren *China*-Studie hatten sie gänzlich gefehlt.

Dass Voegelin sich nach Abschluss des *China*-Kapitels mit den eben aufgeworfenen Fragen und Problemen beschäftigte, bestätigen einige

³⁵⁰ Brief vom 19. April 1973 von Voegelin an Heilman, in Voegelin/Heilman *Briefwechsel*, S. 269.

Äußerungen. Zu ihnen gehört die oben zitierte Bemerkung über noch anstehende „theoretische Arbeit“. Eine andere findet sich einige Monate später, im Juni 1973, in einem Brief an Glenn Campbell, Direktor der Hoover Institution, an die Voegelin nach seiner Rückkehr in die USA gewechselt war: „The work on Order and History is progressing according to schedule. I have just finished the last missing section on the problem of the ‘axis-time’, *preparatory* to the chapter on the Chinese Ecumene, Genghis Khan, and Tamerlane.“³⁵¹ Nicht nur zeigt die Erwähnung von Genghis Khan und Tamerlane – Namen, die im *China*-Chapter nicht vorkommen –, dass das Kapitel auch zu jenem Zeitpunkt noch nicht seine Endform erreicht hatte. Interessanter ist in unserem Zusammenhang jedoch der Hinweis auf eine „last missing section on the problem of the ‚axis-time, *preparatory* to the chapter on the Chinese Ecumene“. Denn ein Blick in *OH IV* zeigt, dass sich dort tatsächlich ein solcher Abschnitt findet – allerdings nicht in einem das *China*-Chapter *vorbereitenden* Kapitel, sondern in einem Chapter 7 mit dem Titel *Universal Humanity*, zu dem Voegelin im Dezember 1973 – das Manuskript war inzwischen schon abgegeben – bemerkt wird: „The present Chapter VII on ‚Universal Humanity‘ will be the perfect ending for the volume.“³⁵² Ein solches Kapitel war bis dahin weder in den Korrespondenzen noch in einem der diversen Konzeptentwürfe erwähnt worden. Es war neu, und das nährt die Vermutung, dass sich Voegelin erst im Sommer 1973 zu ihm entschloss, nachdem er Klarheit über die Struktur des Schlussteils gewonnen hatte. Wie diese aussah, beschrieb der schon erwähnte neue, nun der alten *China*-Studie vorangestellte Vorspann. Denn in ihm wird neben dem übergreifenden theoretischen Problem, das sich aus der Existenz zweier ökumenischer Zeitalter ergab, auch der Gang der Argumentation beschrieben, in dem es behandelt und schließlich einer den Band abschließenden Antwort zugeführt werden soll:

„Inevitably certain questions will impose themselves: Are there two mankinds who independently go through the same process? If not,

³⁵¹ Brief vom 4. Juni 1973 von Voegelin an Campbell, in *CW 30*, S. 768 (Hervorh. PJO).

³⁵² Brief vom 13. Dezember 1973 von Voegelin an Phillabaum (LSU Press).

what justifies the language of one mankind in whose history both the Western and the Eastern Ecumenic Ages occur (...) And how is the *unit of meaning* to be characterized in which the parallel Ecumenic Ages occur, *supposing that such a unit can be found at all?* – The questions are rather complicated and certainly the larger issue of one or two mankind cannot be analyzed before the facts concerning the Chinese *t'ien-hsia* are established. Hence, I shall subdivide the discussion of the problem. The present chapter on 'The Chinese Ecumene' will deal with the self-interpretation of the imperial society, which grew in the Far Eastern area from the earlier tribal societies as the organization of the *t'ien-hsia*. The following chapter on 'Universal Humanity', then, *will deal with the philosophical problems which arise from this growth of a second ecumene.*³⁵³

Man kann mit guten Gründen darüber streiten – und wir haben dies getan –, ob und wie überzeugend Voegelin in Chapter VI die Idee eines östlichen ökumenischen Zeitalters entwickelt hatte. Aber wir müssen zur Kenntnis nehmen, dass er von einer äquivalenten Entwicklung in China ausging – und damit von einer „plurality of ecumenic ages“. Und aus einer solchen Pluralität ergab sich zwingend die Frage, wie denn die „Sinneinheit“ (unit of meaning), in der sich die parallelen ökumenischen Zeitalter ereignen, charakterisiert werden kann, bzw. wie es im Vorspann zu Chapter 7 heißt: „If we decide that there is only one mankind, there arises the question *in what sense the two parallel processes are part of one Ecumenic Age.*“³⁵⁴

Wer sich dem Schlusskapitel in Erwartung einer systematischen Klärung dieser Fragen nähert, sieht sich zunächst getäuscht. Weder tritt die Problematik paralleler ökumenischer Zeitalter ins Zentrum einer vertieften Analyse, noch findet sich die erwartete Bestimmung jener „unit of meaning“. Auch ein diskursiver Zusammenhang der sechs Abschnitte des Kapitels ist zunächst nicht erkennbar: Auf jene, oben schon angeführte Rekapitulation der Ergebnisse der Analysen des westlichen ökumenischen Zeitalters folgen Abschnitte über „Eschatologie und irdische Existenz“; über den Epochenbegriff bei

³⁵³ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 274 (Hervorh. PJO) / Dt. *OG IX*, S. 141 f.

³⁵⁴ Ebd., S. 300 / Dt., Bd. *OG IX*, S. 173.

Hegel und Jaspers; über ‚Frage‘ und ‚Mysterium‘; sowie abschließend über den Prozess der Geschichte und den Prozess des Ganzen. Unklar bleibt schließlich auch der als Kapitelüberschrift gewählte Begriff „universal humanity“ – zumindest, wenn man nach einer präzisierenden Definition Ausschau hält. –Insofern drängt sich bei der Durchsicht des Kapitels – und im Vergleich mit den vorangehenden Kapiteln – der Eindruck argumentativer Sprunghaftigkeit und kompositorischer Unsicherheit auf. Für beides lassen sich unschwer Erklärungen anführen: der späte Entschluss zu diesem Kapitel, das im Konzept vom Dezember 1969 nicht vorgesehen war; das missratene *China*-Kapitel; das Drängen des Verlags auf baldige Abgabe des Manuskripts; eine Vielzahl von Reisen und Vortragsverpflichtungen, die häufige Arbeitsunterbrechungen mit sich brachten. Und noch etwas ist zu berücksichtigen – last but not least: Fast alles Wesentliche und „generell Gültige“ war schon im Zusammenhang mit dem westlichen ökumenischen Zeitalter gesagt und in den abschließenden Bemerkungen präzise auf den Punkt gebracht worden. Und da Voegelin anders als zunächst geplant vergleichbar gründliche Untersuchungen des ökumenischen Zeitalters im Osten – weder über China noch über Indien – vorgenommen hatte, war dem, was über den westlichen Fall gesagt worden war, nur noch wenig hinzuzufügen.

Vor diesem Hintergrund blieben nur wenige Punkte, die noch anzusprechen waren. Dazu gehörte zuallererst und vor allem das in den beiden Vorspannen angesprochene Problem einer „Pluralität“ von ökumenischen Zeitaltern sowie die Frage, „in welchem Sinne die beiden parallelen Prozesse Teile eines einzigen ökumenischen Zeitalters sind.“ Denn ließ sich keine solche Zuordnung zu einer beide übergreifenden „Sinneinheit“ finden, so bestand die Gefahr eines Rückfalls in eine Zyklentheorie Toynbee’schen Musters. Das erklärt, dass sich Voegelin gleich im zweiten Abschnitt unter dem Titel „Eschatology and Earthly Existence“ dieses Problems annahm. Dabei klingt schon in diesem Titel die Lösung an, die er vorlegt: nämlich eine Unterscheidung zwischen der biophysischen, d.h. der „irdischen Existenz“ des Menschen in Raum und Zeit und seiner geistig-geschichtlichen Existenz im Metaxy sowie ihrer Partizipation

an der Bewegung und der Helle göttlicher Präsenz. Und da vor allem die gemeinsame Partizipation im Metaxy zählt, konstituiert sich auch die zeit- und zivilisationsübergreifende Einheit der Menschheit – die „unity of mankind“, wie es schon 1962 im Londoner Vortrag hieß – vor allem im Metaxy. „Universal mankind“, so befindet Voegelin nun,

„is not a society existing in the world, but a symbol which indicates man's consciousness of participating, in his earthly existence, in the mystery of a reality that moves toward its transfiguration. Universal mankind is an eschatological index. – The recognition of universal mankind as an eschatological index penetrates to the center of the problem presented by history as a dimension of humanity. Without universality, there would be no mankind other than the aggregate of members of a biological species (...) A scattering of societies, belonging to the same biological type, thus, is discovered to be one mankind with one history, by virtue of participation in the same flux of divine presence.“³⁵⁵

Diese eher allgemeinen Bestimmungen ermöglichen es Voegelin, sich weiteren empirischen Untersuchungen über das sich differenzierende Realitätsbewusstsein in anderen Gesellschaften – etwa in China – zu entziehen, mit dem Risiko freilich, dass ihm anderen Orts stattfindende Differenzierungen entgehen.

Wir müssen abschließend noch einen Blick auf den Schlussabsatz dieses Abschnitts werfen, nicht nur weil er – werksgeschichtlich interessant – Gedankengänge wieder aufnimmt, die sich, weit zuvor im späten Vorspann des *China*-Kapitels finden, sondern vor allem, weil Voegelin die dortigen Überlegungen hier weiterführt. Wir haben schon oben auf die beiden Bedeutungen des Begriffes *oikoumenê* aufmerksam gemacht, als Phasen eines Prozesses, der sich von der Auflösung der Symbolik *oikoumenê-ôkeanos* über die Spaltung der imperialen Expansion und der geistigen Durchbrüche bis zu einem „equivalent restructuring of existential order in the light of new truth“ reicht.³⁵⁶ Diese Überlegungen greift Voegelin nun wieder auf und führt den dritten Faktor der historischen „Konfiguration“ ein,

³⁵⁵ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 53 / Dt., *OG IX*, S. 179.

³⁵⁶ Ebd., S. 274 / Dt., *OG IX*, S. 149.

die hier wieder den begrifflichen Hintergrund bildet: die Geschichte bzw. die Historiographie:

„When the primary experience of man’s existence in the cosmos has dissociated into the opacity of concupiscential expansion and the luminosity of spiritual consciousness, the bond that prevents the two pieces of reality from falling apart into the two realities of apocalyptic and Gnostic thinkers is found in history. On the level of the truth of existence the transfiguring process takes the place of the *ôkeanos* as the horizon of the universally divine mystery for mankind that has become ecumenic through the concupiscential exodus. Hence, only the triad of ecumenic empire, spiritual outburst, and historiography expresses equivalently the structure in reality that has been compactly expressed by the *oikoumene-ôkeanos* symbolism.“³⁵⁷

Damit ist die Verbindung zu einem zweiten Problemkomplex geschaffen, mit dem sich Voegelin in den folgenden Abschnitten auseinandersetzt: mit dem Epochenproblem, genauer mit der Überlegenheit des von ihm entwickelten Epochenbegriffs über den Hegel’schen Begriff der durch die Epiphanie Christi markierten „absoluten Epoche“ und über die Jasper’sche These von der „Achsenzeit“. Beiden hält er entgegen, dass die Struktur des für seine „Historizität“ transparent werdenden Bewusstseins verdunkelt, wenn nicht gar zerstört wird, „if one isolates the events of the spiritual exodus from the events of historiography that arrives in its wake, and if one ignores the fact that historians deal with the disturbance of order through concupiscential exodus in the light of the insight gained by the spiritual outburst.“³⁵⁸ Damit verteidigt er seine schon 1963 in *Configurations of History* vorgetragene These, dass sich die „Epoche“ aus der Konfiguration der drei Elemente ökumenisches Reich, geistiger Ausbruch und Historiographie konstituiere. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob sich die als Zeugen angeführten Historiker – Herodot und Thukidides, Polybios und Livius, die israelitischen Historiker und Ssu-ma Ch’ien – tatsächlich mit der durch den imperialen Exodus hervorgerufenen Ordnungsstörung „im Lichte der durch die geistigen Ausbrüche gewonnenen Einsichten“

³⁵⁷ Ebd., S. 308 / Dt., *OG IX*, S. 183.

³⁵⁸ Ebd., S. 312 / Dt., *OG IX*, S. 188.

befassten. Zumindest im chinesischen Fall ist das mehr als zweifelhaft.

Wenn Voegelin jene aus Reich, geistigen Ausbruch und Historiographie bestehende Trias als eine „Erfahrungseinheit im Prozess der Differenzierung und Symbolisierung“ sieht und diesen Prozess in seinen persönlichen, sozialen und historischen Dimensionen als „Ökumenisches Zeitalter“ bezeichnet, so korrigiert er die Definition, die er am Ende des zweiten Kapitels gegeben hatte, wo sich der Begriff „Ökumenisches Zeitalters“ auf der Ebene der aufeinanderfolgenden ökumenischen Reiche, also der pragmatischen Geschichte, ergeben hatte. In diesem Zusammenhang ist zu berücksichtigen, dass er den „Typenbegriff Ökumenisches Zeitalter“ auf der Ebene von Gesellschaften in weltlicher Existenz konstruierte, die in den zeitlich wie räumlich begrenzten pragmatischen Prozess eingebunden waren, *„from which the consciousness of universal humanity emerged,*“³⁵⁹ dass jedoch – wir erinnern uns – die historische Dimension des Menschseins weder Weltzeit noch Ewigkeit ist, sondern die „fließende Präsenz in Metaxy“. Und diese ist wiederum nicht durch Zeitalter und Epochen strukturiert, sondern ein Mysterium, dessen Beginn man ebenso wenig kennt, wie dessen Ende. Es ist nicht ganz sicher, woran Voegelin mehr interessiert war: an der Bestimmung des ökumenischen Zeitalters als einer „Epoche“ in der Weltzeit oder an der Entdeckung und Partizipation an der „fließenden göttlichen Präsenz“. Existentiell gesehen, ging es ihm zweifellos vor allem um die Letztere. Denn wenn die theophanischen Ereignisse Geschichte als den transfigurierenden Prozess sichtbar machen, an dem der Mensch in seiner raum-zeitlichen Existenz partizipiert, dann gewinnt dieser Prozess – wie Voegelin bekennt – *„an observing human concern to the full extent of its knowability, because it partakes of the sacredness, that emanates from the divine presence in the flux.*“³⁶⁰ Vielleicht berühren wir in diesen Formulierungen das tiefste Motiv, das der jahrelangen Beschäftigung Voegelins mit dem ökumenischen Zeitalter und dem in ihm sichtbar gewordenen Prozess

³⁵⁹ Ebd., S. 304 / Dt., *OG IX*, S. 178 f (Hervorh. PJO).

³⁶⁰ Ebd., S. 306 / Dt., *OG IX*, S. 180 (Hervorh. PJO).

göttlicher Präsenz im Metaxy zugrunde liegt. Denn vielleicht bildet die Betrachtung der Geschichte als der Horizont des göttlichen Mysteriums jene Form der *unio mystica*, die dem Menschen im ökumenischen Zeitalter gegeben ist.

„... that horrible Introduction“

Die Analyse des vierten Bandes aus dem Blickwinkel seiner werks-geschichtlichen Entwicklung trug in vielfacher Hinsicht zu einem besseren Verständnis des Textes bei. Vor allem zeigte sie eines: Der Band entstand nicht auf der Grundlage eines fertig vorliegenden Konzepts, sondern in einem offenen Reflektions- bzw. Meditationsprozess. Zu den Folgen eines solchen Vorgehens gehörte, dass im Verlauf dieses Prozesses immer wieder neue Einsichten in den Text einfließen und damit Perspektiven eröffneten, die erst allmählich zur Entdeckung des ökumenischen Zeitalters in seinen verschiedenen Dimensionen führten. Gleichzeitig zwangen sie zu ständiger Überarbeitung schon fertiger Texte und zu immer neuen konzeptionellen Entwürfen.

Was für den vierten Band insgesamt gilt, gilt auch für dessen „Introduction“, und insofern lag in der Logik eines solchen Vorgehens nicht nur, dass Voegelin die Einleitung erst nach Fertigstellung des Manuskripts in Angriff nehmen konnte, sondern auch, dass sie schließlich ganz anders ausfiel als zunächst geplant. Im September 1973, bei der Abgabe des Manuskripts und unmittelbar vor einer geplanten Europareise, hatte er der LSU Press einen Text angekündigt, „that will explain as briefly as possible the change in the organization of Order and History and the form the 4th and the 5th volumes have assumed. This Introduction I can write as soon as I have arrived in Vienna after November 1st.“³⁶¹ Doch das war eine Fehlkalkulation. Denn aus Wien in die USA zurückgekehrt berichtete er Engel-Janosi:

³⁶¹ Brief vom 21. September 1973 von Voegelin an Philla-
baum, in *CW* 30, S. 775.

„Seitdem ich zurueckgekommen bin, stecke ich ueber die Ohren in Arbeit. Die angesammelte Korrespondenz ist ein schauerliches Quantum und noch lange nicht erledigt. Vor allem *musste ich letzte Revisionen und Fussnoten fuer das Manuskript von Volume IV* machen. Das ist jetzt Gottseidank erledigt. Aber die Einleitung haengt noch immer ueber mir.“³⁶²

Die Sätze lassen nicht nur erkennen, dass Voegelin zu diesem Zeitpunkt mit der Einleitung noch nicht einmal begonnen hatte, sie zeigen auch, dass ihm inzwischen bewusst geworden war, dass es mit einigen Erklärungen zum neuen Konzept nicht getan war. Und in der Tat sollte es noch bis zum Herbst 1974 dauern, bis der Text vorlag. Erst Mitte August heißt es in einem Brief an Gerhart Niemeyer: „Enclosed you will find that horrible Introduction which at last is finished.“³⁶³

Schon ein erster Blick auf den Text lässt eine der Ursachen für die erneute Verzögerung erkennen: sein Umfang. Denn anders als angekündigt, hatte sich Voegelin nicht „so kurz wie möglich“ gehalten, sondern einen Text von 85 MS-Seiten verfasst. Dieser begann zwar mit Erklärungen über die Ursachen, die zu einem „Bruch“ mit dem ursprünglich entwickelten Konzept von *Order and History* geführt hatten, ging dann aber weit über diese hinaus und bezog Vieles ein, was in *The Ecumenic Age* selbst nur gestreift oder gar nicht behandelt worden war. So berichtete er Anfang Dezember 1974 dem mit ihm befreundeten Kunsthistoriker Hans Sedlmayr: „In diesem Jahr habe ich den Band IV von *Order and History* fertiggestellt. Er soll am 1. Januar 1975 unter dem Titel The Ecumenic Age erscheinen“ – und weiter:

„Wissenschaftlich hat es manchen Ertrag gegeben. The Ecumenic Age hat eine Einleitung von 80 MS Seiten, in der ich die Probleme der Gnosis, der Deformation der klassischen Philosophie durch die

³⁶² Brief vom 7. Januar 1974 von Voegelin an Engel-Janosi (Hervorh. PJO).

³⁶³ Brief vom 9. August 1974 von Voegelin an Gerhart Niemeyer. Am 16. August 1974 berichtete Voegelin in einem Brief an den Autor der vorliegenden Untersuchung: „Die Introduction, die mich sehr viel Zeit gekostet hat, ist fertig und hat einen Umfang von 85 Manuskript Seiten. Wenn Sie daran interessiert sind, schicke ich Ihnen gerne ein Exemplar.“

propositionelle Metaphysik der Stoa, die Deformation des prophetischen Gotteswortes durch die Ueberlagerung durch die ‚Schrift‘, der Allegoresis und der Ciceronischen ‚Religion‘ als Erscheinungen der neuen oekumenisch-imperialen Gesellschaft durchgearbeitet habe. Diese oekumenisch-imperial bedingten Erscheinungen sind Konstante der sogenannten „Westlichen“ Zivilisation bis heute geblieben. Die Doktrinisierung der Philosophie zur Metaphysik durch die Stoiker ist durch Philo zum festen Bestand der Schriftauslegung durch die Theologen geworden; und diese Doktrinisierung hat sich von der Theologie in die modernen Ideologien fortgesetzt.“³⁶⁴

Man mag darüber spekulieren, was Voegelin dazu bewogen hatte, die Introduction erheblich umfangreicher auszuführen als zunächst geplant. Vielleicht war ihm inzwischen bewusst, dass *The Ecumenic Age* vor allem die hellen Seiten des ökumenischen Zeitalters beleuchtete: die Entfaltung des noetischen und des pneumatischen Bewusstseins und die Symbolisierungen, zu denen es durch die griechischen Philosophen, die jüdischen Propheten und schließlich durch Paulus gekommen war. Dessen dunkle Seiten waren hingegen nur gestreift worden. Sie waren – wie der Brief an Sedlmayr zeigte – noch nachzutragen, um das Bild jenes Zeitalters zu vervollständigen, aber auch, um die Verbindungen zu den Problemen unserer Zeit zu ziehen, die zu einem nicht unerheblichen Teil in den Ereignissen jenes Zeitalters wurzeln. Auf diese Weise konnte auch der Übergang zum Schlussband hergestellt werden, der ja noch immer geplant war. Wenn Voegelin am Ende der Introduction bemerkt, der vorliegende Band stelle „the genesis of the ecumenic problems and its complications“³⁶⁵ dar, so bestätigt dies die obige Vermutung: Die Introduction hatte nicht nur, aber doch sehr wesentlich die „Komplikationen“ im Blick, insbesondere die Deformationen, die sowohl der griechischen Philosophie wie auch der jüdischen Prophetie bevorstanden.

Es ist nicht möglich, hier näher auf die Darstellung jener beiden Deformationsprozesse einzugehen. Wichtiger sind einige Be-

³⁶⁴ Brief vom 3. Dezember 1974 von Voegelin an Hans Sedlmayr.

³⁶⁵ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 58 / Dt., *OG VIII*, S. 84.

merkungen zu einem Punkt in der Introduction, der im Brief an Sedlmayr zwar am Rand erwähnt ist, allerdings nicht in Bezug zum vierten Band. So berichtete Voegelin abschließend über einen Vortrag, den er im März 1975 im Rahmen der Thomas Aquinas Lectures an der Marquette University zu halten habe: „Der Gegenstand ist The Beginning and the Beyond; ich muss mich ein bisschen anstrengen, um den Vergleich mit Gilson und Maritain auszuhalten, die unter anderem diese Vorlesung gehalten haben.“ „The Beginning and the Beyond“ lautet aber auch die Überschrift eines wichtigen Abschnitts der Introduction, den Voegelin in seinem Brief ebenso wenig erwähnt wie die folgenden sachlich eng mit ihm verbundenen Abschnitte. Das mag sich daraus erklären, dass der betreffende Sachverhalt kompliziert ist und sich für eine briefliche Erörterung wenig eignet. Dennoch ist das Fehlen insofern merkwürdig, als es sich um einen überaus wichtigen Sachverhalt handelt, an dem die Argumentation der weiteren Introduction wesentlich hängt, einschließlich jener erwähnten „Deformationen“.

Worum geht es? Das übergreifende Thema des vierten Bandes – nochmals sei es genannt – ist der Übergang von der „Wahrheit des Kosmos“ zur „Wahrheit der Existenz“. Bei dieser Formulierung entsteht spontan der Eindruck, dass es sich dabei um zwei aufeinanderfolgende Phasen eines Prozesses handelt. Dieser Eindruck ist durchaus korrekt – ein solcher Prozess des sich differenzierenden Bewusstseins ist in der Tat das Thema der drei neuen Kapitel. In diesem Zusammenhang hatte Voegelin jedoch schon früh – anlässlich der „ionischen Wahrheit des Prozesses“ – darauf aufmerksam gemacht, dass die kompakte Wahrheit der Realität auch dann nicht veraltet, wenn spätere Denker die Struktur des Prozesses innerhalb der verschiedenen Seinsbereiche erforschen, sondern dass sie auch weiterhin den Kontext liefert, in dem die spezifischen Erkenntnisse gesehen werden müssen. Wir hatten die entscheidenden Passagen schon zitiert. „The truth of the process is historically stratified inasmuch as the later specific insights connote the earlier

wholeness as the context in which the differentiating work is conducted.”³⁶⁶

Auf diese „historical stratification of truth” und der ihr zugrundeliegenden „stratification of human consciousness” kommt Voegelin in der Introduction nun wieder zurück und erläutert die Genese und die Koexistenz der beiden Modi, in denen göttliche Realität erfahren und symbolisiert wird. Während sich in dem einen Modus, dem älteren, symbolisiert durch den Begriff „Anfang“ (Beginning), die „Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit als kreative und ordnende Kraft im Kosmos“ äußert, bringt der jüngere Modus – symbolisiert durch den Begriff „Jenseits“ (Beyond) – die durch die theophanen Ereignisse erzeugte Erfahrung der göttlichen Gegenwart in der Seele des Menschen zum Ausdruck, sowie das durch sie konstituierte Bewusstsein seiner „humanity in participatory tension towards the divine ground, and to no reality beyond this restricted area.“³⁶⁷ Da die Begriffe „Beginning“ und „Beyond“ die beiden Richtungen weisen, in denen göttliche Realität erfahren wird, muss ein aggregierter Symbolismus auch beide „Richtungen“ bzw. „Modi“ umfassen – die kosmogonisch-göttliche Erzählung vom göttlichen „Anfang“, wie auch die in der Seele präsente Gegenwart des göttlichen „Jenseits“, wobei die Ereignisse, die das Bewusstsein zum „Jenseits“ hin erhellen, die Symbolisierung des „Anfangs“ beeinflussen und auf diese Weise „ein sekundäres Feld von Differenzierungen“ erzeugen. Diesen theoretischen Ausführungen folgen nun Beispiele, in denen sich die zwischen diesen beiden Erfahrungs- und Symbolfeldern bestehende „Spannung“ äußert: Für das aufrechterhaltende Gleichgewicht zwischen „Anfang“ und „Jenseits“ stehen Platon, Aristoteles, Israel und das Johannes-Evangelium; für dessen Verlust der antike und der moderne Gnostizismus und für die Wiedererlangung des Gleichgewichts des Bewusstseins in der ökumenischen Gesellschaft schließlich Philon.

Wir müssen es uns versagen, Voegelin auf seiner *tour d’horizon* durch das ökumenische Zeitalter weiter zu begleiten, sondern müs-

³⁶⁶ Ebd., S. 175 / Dt., *OG IX*, S. 22.

³⁶⁷ Ebd., S. 8 / Dt., *OG VIII*, S. 23.

sen stattdessen noch einmal zum Ausgangspunkt zurückkehren. Obwohl die Unterscheidung der beiden Modi der Gotteserfahrung *in nuce* in den drei neuen Kapiteln des vierten Bandes angelegt ist, hat es doch den Anschein, als sei die endgültige Klärung dieses Phänomens erst später erfolgt – erst nach deren Abschluss –, sodass Voegelin sich gedrängt sah, sie noch nachträglich in die Introduction einzubringen und durch die Entfaltung einiger ihrer Implikationen das Bild des westlichen ökumenischen Zeitalters – von den östlichen ist nicht mehr die Rede – zu vervollständigen. Dass es sich um eine jüngere Entdeckung handelt, mag auch erklären, dass er den Problemkomplex auch zum Thema der Aquinas Lecture wählte, an deren schriftlicher Fassung er wiederum die nächsten Jahre arbeitete. Die Bedeutung, die er dem Sachverhalt auch weiterhin beimaß, bezeugt ein Brief an Carl W. Ernst, dem er im Oktober 1977 berichtete, dass er sich nun dem Abschluss einer Studie widmen werde, „on what I consider to be the fundamental symbols: The Beginning and the Beyond. The study was first given as a lecture at Marquette University two years ago – it has grown into a meditation of some size. The Volume V of Order and History still has to wait.”³⁶⁸

Die Geschichte der Introduction zu *The Ecumenic Age* zeigt – und die weitere Entwicklung bestätigt es –, dass man sie erst nach der Lektüre des Bandes lesen sollte. Zum einen, weil sie zunächst wenig zum Verständnis des Textes beiträgt, sondern selbst erst aus dem Text verständlich wird, dann allerdings rückwirkend dessen Verständnis wesentlich fördert. Zum anderen, weil sie auch eine Brücke zu den folgenden Arbeiten Voegelins schlägt: zur Studie *The Beginning and the Beyond*, aber auch zu dem posthum erschienenen Schlussband *In Search of Order*.

³⁶⁸ Der Text wurde erstmals posthum veröffentlicht in *CW* 28, Baton Rouge/London 1990, S. 173-232. Das Manuskript findet sich in Box 81, Folder 5 der *EVP*. Dt.: Eric Voegelin, *Anfang und Jenseits. Eine Meditation über Wahrheit*. Hrsg. und mit einer editorischen Notiz v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol, *VOP* No. 96, München, Februar 2015. Siehe dazu auch die erhellende Einleitung der beiden Herausgeber der amerikanischen Ausgabe, die den Text als „the most important of Voegelin’s writing“ bezeichnen, S. XXVII-XXXI.

Abschließende Bemerkungen

Wir haben zu Beginn auf die Anlage der Introduction hingewiesen als einen der Punkte, die das Verständnis von *The Ecumenic Age* erschweren, insbesondere auf fehlende Hinweise zu der den vierten Band zugrunde liegenden Thematik sowie auf Erläuterungen der Kapitelfolge. Versuchen wir jetzt, im Rückblick auf die werks-geschichtlichen Untersuchungen, das von Voegelin Versäumte kurz nachzuliefern, ohne dabei jedoch noch einmal näher auf die Inhalte der einzelnen Kapitel einzugehen.

Das Verständnis von *The Ecumenic Age* wird wesentlich erleichtert, wenn man sich zunächst nochmals das Thema vor Augen führt, um das es geht und die großen Sachkomplexe, die sich aus ihm ergeben. Das übergreifende Thema hatte Voegelin schon im Vorfeld in einigen seiner Detailstudien formuliert und später, im vierten Band selbst, an vielen Stellen des vierten Bandes zum Ausdruck gebracht: Es handle sich – um es ein letztes Mal zu zitieren – um den Prozess, „in which the consciousness of reality differentiates from the truth of the cosmos to the truth of existence.“³⁶⁹ Ein wenig differenzierter spricht Voegelin in den fast zur selben Zeit entstandenen *Autobiographical Reflections* von der Periode, „in which the cosmological understanding of reality was definitely replaced by a new understanding of reality, centered in the differentiation of the truth of existence through Hellenic philosophy and the Christian revelatory experience.“³⁷⁰ An beiden Stellen werden die großen Sachkomplexe angesprochen, die damit zur Bearbeitung anstanden: die „Wahrheit des Kosmos“ und die „Wahrheit der Existenz“, wobei der Schwerpunkt auf der Letzteren liegt.

Eng damit verbunden ist ein dritter Sachkomplex: der Prozess, in dem sich der Übergang von der einen zur anderen „Wahrheit“ vollzog, die Erhellung der dabei wirkenden Ursachen sowie die Be-

³⁶⁹ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 215 / Dt., *OG IX*, S. 71. Siehe auch ebd., S. 273 / Dt., S. 140.

³⁷⁰ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, S. 103.

stimmung der „symbolischen Formen“, in denen sich dieser Prozess in seinen Abläufen spiegelte und zugleich artikulierte. Da er seinen Ausgang von der „Wahrheit des Kosmos“ nahm, musste diese auch am Anfang der Untersuchung stehen, zusammen mit den ihr zugrunde liegenden Erfahrungen sowie den Punkten, an denen sie fragil und fragwürdig war und an denen die Kräfte ansetzen konnten, die zu ihrer Auflösung bzw. zu ihrer Differenzierung führten. Diese nochmalige Behandlung der „Wahrheit des Kosmos“ war auch deshalb notwendig, weil wichtige Aspekte in dem der kosmologischen Wahrheit gewidmeten einleitenden Teil des ersten Bandes von *Order and History* nicht angesprochen worden waren. Um all diese Punkte geht es gleich zu Beginn im Kapitel *Historiogenesis*. Und noch ein weiterer Punkt wird in diesem Zusammenhang angesprochen und diskutiert: Das tragende Element des methodischen Ansatzes und zugleich das Prinzip, das die Kontinuität und Kohärenz des weiteren Geschehens vermittelt – die Äquivalenz-Beziehung. Zwar wird diese vor allem am Verhältnis von „Mythos“ und „Philosophie“ veranschaulicht, doch werden dabei auch das „allgemeine Problem der Äquivalenz von Symbolismen in verschiedenen Medien der Erfahrung“ erläutert, sowie „die Natur der konstanten Probleme“, die sich in unterschiedlichen Symbolismen ausdrücken lassen.

Hatte sich das erste Kapitel mit den Vorgängen befasst, die aus dem kosmologischen Realitätsverständnis herausführten – mit „Übergangsphänomenen“ wie der Mythospekulation in Form des historiogenetischen Symbolismus, sowie rückblickend auch noch einmal mit der „Wahrheit des Kosmos“, der ihr zugrunde liegenden kosmischen Primärerfahrung und der Erfahrung von der Nicht-Existenz und der sie erzeugenden Angst, so erfolgt mit dem zweiten Kapitel ein Wechsel der Ebenen. Nun werden dieser Prozess sowie dessen weitere Phasen in der pragmatischen Geschichte verortet, und zwar im Zeitraum, der von den Achämenidischen Eroberungen bis zum Ende des Römischen Reiches reicht bzw. ursprünglich reichen sollte. Da in ihm nur die Entwicklungen in der westlichen Hemisphäre behandelt werden, ist die Kapitelüberschrift *The Ecumenic Age*, gemessen am Titel des vierten Bandes, ungenau. Denn das äquivalente

Geschehen, das zeitlich fast parallel in der östlichen Hemisphäre abläuft, wird mit keinem Wort angesprochen: Es ist – auf China beschränkt und unter dem Titel *The Chinese Ecumene* behandelt – erst Gegenstand von Chapter 6 und dort auch nur in sehr verkürzter Form. Präzise ist die Kapitelüberschrift *The Ecumenic Age* dagegen insofern, als sie das Phänomen des „Ökumenismus“ in seiner doppelten Entfaltung beschreibt: als imperialen und als geistigen Ökumenismus. Da die ökumenischen Reiche nicht nur die kosmologischen Gesellschaften zerstörten, sondern auch den Zerfall der von diesen repräsentierten „Wahrheit des Kosmos“ einleiteten, setzte auf der geistigen Ebene die Suche nach neuen „Wahrheiten“ ein, die das eingetretene geistige Vakuum und die mit ihm verbundene existentielle Sinnlosigkeit auszufüllen versuchten. Auch sie – oder doch zumindest einige von ihnen – haben ökumenischen Charakter, d.h. auch sie treten mit dem Anspruch auf, eine die gesamte Menschheit einbeziehende geistige Orientierung zu geben. Ein weiterer, in dem Kapitel allerdings nur sehr skizzenhaft behandelter Sachkomplex ist das Bemühen der ökumenischen Reiche und der ökumenischen Religionen, die durch die Eroberungen zerstörte Einheit von Geist und Macht wiederherzustellen. Wie das im Einzelnen geschah, wird weder im Westen noch im Osten näher untersucht, sieht man einmal von den langen Ausführungen über Alexander ab, die jedoch zu keinem eindeutigen Ergebnis führen.

Erheblich komplizierter gestaltet sich dagegen der in den Kapiteln 3-5 behandelte zweite große Sachkomplex: die diversen Prozesse, die zu einem neuen Realitäts- und Ordnungsverständnis führten und damit zur „Wahrheit der Existenz“. Eines der Probleme ergibt sich daraus, dass sich diese „Wahrheit der Existenz“ in doppelter Weise manifestierte: in den symbolischen Formen der „Philosophie“ und der „Offenbarung“ bzw. im neuen Verständnis und in der neuen Terminologie Voegelins als „noetische“ und als „pneumatische Theophanie“. Die Entstehung dieser beiden symbolischen Formen, in denen sich eine neue Wahrheit über die „Seinsordnung“ von der kompakten Wahrheit des Mythos emanzipierte, hatte Voegelin in den ersten drei Bänden von *Order and History* noch als unabhängig voneinander auftretende Parallelphänomene dargestellt. Im vierten

Band erscheinen sie nun – zumindest auf den ersten Blick – als Phasen eines kontinuierlichen Prozesses – als „Offenbarungsprozess“ bzw. als „theophanisches Drama“. Dieser Eindruck entsteht nicht zuletzt dadurch, dass das Kapitel über die „paulinische Vision“ (Kapitel 5) unmittelbar an die Darstellung der von Platon zwar angedeuteten, aber nicht ausgeführten „Vision“ (in Kapitel 4) anschließt, mit der Folge, dass das Realitätsverständnis des Paulus bzw. der aus seiner „Vision“ sich ergebende „Wahrheitsstil“ differenzierter erscheint, als derjenige der griechischen Philosophen. Ob dies beabsichtigt ist, wäre zu diskutieren. Dasselbe gilt für die Frage, ob und inwieweit es sich bei diesen drei Kapiteln um Elemente einer „Philosophie der Offenbarung“ handelt.

Es fällt auf, dass Voegelin diesen doppelten Bruch mit der „Wahrheit des Kosmos“ – in Israel wie in Hellas – nicht so genau ausführt wie in den vorangehenden Bänden. Denn während er dort bei der Analyse der beiden Prozesse bis in die kosmologischen Anfänge zurückgegangen war, fallen diese im vierten Band sehr verkürzt aus. Lediglich im Fall der griechischen „Philosophie“ fällt ein kurzer Blick zurück auf die kosmologische Umbruchphase, dargestellt an Anaximander. Im Hinblick auf die „Offenbarung“ ist dies nicht der Fall. Hier wurde die zunächst vorgenommene Einbettung der paulinischen „Vision“ in die Tradition der jüdischen Apokalypse wieder gestrichen, mit der Folge, dass die „pneumatische Theophanie“ ohne ihre geistige Vorgeschichte dargestellt wird. Dieses Vorgehen hat zwar den Vorzug, die Kontinuität und Komplementarität von noetischer und pneumatischer Theophanie zu betonen und so den tiefen Graben, der beide – Philosophie und Offenbarung – im traditionellen Verständnis voneinander trennt, zu überbrücken. Es zahlt dafür jedoch mit Verständnisschwierigkeiten beim Phänomen der „Offenbarung“ bzw. der „pneumatischen Theophanie“.

Die Entscheidung, die Differenzierung des Bewusstseins, die sich im Übergang von der „noetischen“ zur „pneumatischen Theophanie“ vollzog, in einem Stück darzustellen, ist noch von einem weiteren Problem begleitet: Die Darstellung der „Wahrheit des Kosmos“ hatte sich nicht allein auf diese beschränkt, sondern auch Entwicklungen einbezogen, die zur Veränderung des kosmologischen „Wahrheits-

stils“ führten – etwa die Entstehung des historiogenetischen Symbolismus, der im Übergang vom „Mythos“ zur „Philosophie“ bzw. zur „Offenbarung“ als „Übergangsphänomen“ auftrat. Zu vergleichbaren Veränderungen kam es aber auch im Gefolge der „Wahrheit der Existenz“, und zwar sowohl in der Philosophie wie in der Offenbarung. Abgesehen davon, dass beide im Verlauf späterer Dogmatisierungsprozesse der ursprünglichen Wahrheit in erhebliche Deformationen entgleiten, kommt es im Fall der Offenbarung schon früh zur Entstehung von Apokalyptik und Gnosis. Beide Phänomene behandelt Voegelin allerdings nicht im Haupttext, sondern lagert sie in die Introduction aus, in der sie für die Verfallsprozesse stehen, die Philosophie und Offenbarung in den späteren Jahrhunderten des ökumenischen Zeitalters erfuhren. Im Text selbst verbleibt lediglich die Skizze der Verfallsprozesse, die sich aus Missdeutungen der paulinischen „Vision“ ergeben und die Voegelin in ihrer späteren Entwicklung bis Hegel verfolgt. Dabei könnte der Eindruck entstehen, dass er die geistigen Verwerfungen der westlichen Moderne allein auf diese Entwicklungslinie zurückzuführen wollte. Er wäre jedoch falsch: Die „Konstanz der Transfiguration“ ist nur einer von vielen Prozessen, die die geistige Entwicklung der westlichen Moderne beeinflussten – allerdings ein besonders folgenschwerer.

Mit dem *Paulus*-Kapitel ist der Übergang von der „Wahrheit des Kosmos“ zur „Wahrheit der Existenz“ im westlichen ökumenischen Zeitalter abgeschlossen. Da Voegelin dieses schon früh als ein zivilisationsübergreifendes Phänomen bezeichnet, sich allerdings in Chapter 2 auf die Darstellung der westlichen Variante beschränkt hatte, blieb die Aufgabe, die östliche Variante in einer gesonderten Fallstudie nachzutragen. Das geschieht im *Chapter 6: The Chinese Ecumene*, das allerdings, verglichen mit der Darstellung des westlichen ökumenischen Zeitalters, knapp ausfällt und aufgrund seiner frühen Entstehung den Übergang von der „Wahrheit des Kosmos“ zur „Wahrheit der Existenz“ kaum berührt, sondern sich auf die Selbstinterpretation des imperialen Chinas beschränkt. So bleibt offen, ob bzw. inwieweit ein solcher Übergang in China gelingt. Zwar attestiert Voegelin der chinesischen Zivilisation, sich auf ein „anthroplogisches Konzept“ zubewegt zu haben, bezieht dieses je-

doch nicht in seine Untersuchung ein, etwa durch Analysen der konfuzianischen, taoistischen und mohistischen Anthropologie und Theologie. Eine genauere Bestimmung des chinesischen Weges von der „Wahrheit des Kosmos“ zur „Wahrheit der Existenz“ bleibt insofern ein Desiderat.

Der systematische Zusammenhang zwischen den beiden Schlusskapiteln 6 und 7 wird von Voegelin selbst angesprochen. Er ergibt sich aus dem Ergebnis des Kapitels 6, dem zufolge es in China parallel zum westlichen ein zweites, östliches ökumenisches Zeitalter gab. Das warf das theoretische Problem auf, „in welchem Sinn die beiden Parallelprozesse Teil eines einzigen ökumenischen Zeitalters sind“? Seiner Beantwortung ist das Schlusskapitel *Universal Humanity* gewidmet, in dem als Ergebnis des ökumenischen Zeitalters die Genese eines neuen Bewusstseins des Menschen von seinem „Menschsein“ herausgearbeitet wird, nämlich die Idee eines „universellen Menschseins“ in existentieller Spannung zu einer „universalen Gottheit“ bzw. zu „göttlicher Realität“, um noch einmal die von Voegelin bevorzugte Stelle aus dem Kolosserbrief anzuführen. Ein weiteres wichtiges Ergebnis ist die Herausarbeitung des eschatologischen Aspekts der Geschichte. Eine Verteidigung des im Begriff des „ökumenischen Zeitalters“ sich spiegelnden eigenen Epochenverständnisses in Abgrenzung zu dem von Hegel und Jaspers bildet den Abschluss des vierten Bandes.

Das Empfinden, den sachlichen Zusammenhang, in dem die sieben Kapitel von *The Ecumenic Age* stehen, abschließend noch einmal rekonstruieren zu müssen, lenkt die Aufmerksamkeit auf eine stilistische Eigenart des Voegelinischen Werkes, die zwei Kenner dieses Werkes – Thomas Hollweck und Paul Caringella – wie folgt auf den Punkt gebracht haben: „It can be argued whether Voegelin was a book author in the commonly used sense. His method consisted rather in working out problems in the form of reflective and meditative essays; only when the problems could be arranged in meaningful clusters would he organize them into a book.“³⁷¹ Diese Beobachtung

³⁷¹ Editors' Introduction zu *What is History and Other Late Published Writings*, CW 28, S. XV.

gilt zweifellos für den vierten Band. Ob und inwieweit sie auch für das Gesamtwerk Voegelins zutrifft, wäre zu prüfen. Voegelins Präferenz für locker miteinander verbundene Einzelstudien zu theoretischen Problemen zeigte sich schon in *Anamnesis*, ein Werk, das er gegenüber dem Literaturwissenschaftler Robert Heilman als Experiment für eine „neue literarische Form in der Philosophie“ bezeichnete.³⁷² Von *Anamnesis* fällt Licht zurück auf die im Sommer 1960, anlässlich der großen Entdeckung zu jener „Relativitätstheorie für das Feld der symbolischen Formen“ gemachten Bemerkung, von nun an nicht mehr, wie in den Bänden zuvor, mit detaillierten Materialanalysen vorzugehen, sondern mit „large surveys of the dominant theoretical problems“. Ein solches Vorgehen spiegelten schon die diversen Konzeptentwürfe während der 1960er Jahre, und es zeigte sich besonders deutlich im Konzept vom Dezember 1969, das lediglich eine Kollektion theoretischer Essays vorsah. Obwohl Voegelin in den Jahren darauf von diesem Konzept wieder abrückte und den Text durch neue Kapitel ergänzte, die dem vierten Band nicht nur eine stärker ausgeprägte chronologische Struktur gaben, sondern ihm auch mehr argumentative Diskursivität verliehen, blieb auch weiterhin der Eindruck, dass es sich bei ihm weniger um ein systematisch sich entwickelndes Werk handelt, als um eine Abfolge locker miteinander verbundener (zum Teil unfertiger) Einzelstudien. Der Blick auf die weitere Werksentwicklung bestätigt diesen Eindruck. Denn statt nun zügig am Schlussband weiterzuarbeiten und zwar in der am Ende der Einleitung zu Band IV angekündigten Form, verfasste Voegelin in den folgenden Jahren eine Reihe meditativer Abhandlungen zu diversen theoretischen Problemen, die sich jedoch selbst wiederum nicht zu einem in sich geschlossenen Schlussband zusammenfügten. Dieser erschien posthum als Fragment und hätte, wäre er fertig gestellt worden, wohl eine ähnlich heterogene Struktur besessen wie *The Ecumenic Age*.

Noch ein weiteres Problem verdient einige abschließende Bemerkungen. Man hat sich daran gewöhnt, *The Ecumenic Age* als Teilband von Voegelins opus magnum *Order and History* zu be-

³⁷² Brief vom 19. Juni 1966 von Voegelin an Robert Heilman.

trachten, und auch wir haben diese Zuordnung bislang nicht in Frage gestellt und den Text immer wieder als „vierten Band“ bezeichnet. Nun – das gesamte Werk im Blick – ist es an der Zeit, sie doch noch einmal zu hinterfragen. Zweifellos gibt es für eine solche Zuordnung gute Gründe. Den wichtigsten hat Voegelin selbst geliefert, indem er *The Ecumenic Age* als vierten Band von *Order and History* veröffentlichte und ihn in seiner Einleitung wie auch in seinen *Autobiographical Reflections* in den Zusammenhang mit den anderen Bänden stellte. Die Sache scheint also eindeutig. Und doch ist sie komplizierter, als sie auf den ersten Blick erscheint. Denn auch das stärkste Argument gegen eine solche Zuordnung kam von Voegelin selbst, als er im Dezember 1969 der LSU Press das Manuskript unter dem Titel „In Search of Order“ als den Band anbot, „that will conclude the work I have started in Order and History“, dann aber einschränkend hinzufügte, „though I would not consider it a fourth volume, but an independent work under the title given.“³⁷³ Diese Aussage wurde auch später nicht korrigiert.

Nun mag man mit Blick auf die Werksgeschichte einwenden, dass es sich bei dem 1974 erschienenen Werk um einen gänzlich anderen Text handelt als um den, den Voegelin im Dezember 1969 im Auge hatte, und man mag argumentieren, dass dieser sich in der Zwischenzeit formal wie inhaltlich weit von dem 1969er-Konzept entfernte, auf das sich jene Bemerkung bezog. Auch das ist richtig. Dennoch handelte es sich auch weiterhin um ein Textstück von „In Search of Order“, und dessen Eigenständigkeit betonte Voegelin ausdrücklich, als er im Frühjahr 1973 anlässlich der Teilung des Manuskripts die gesonderte Veröffentlichung des ersten Teils, für den er später den Titel „The Ecumenic Age“ wählte, mit dem Hinweis empfahl, dass es ein „closed work of piece [sei] that should stand on its own.“³⁷⁴ Doch was heißt ein „closed piece of work“? Ist damit dasselbe gemeint wie 1969, als Voegelin „In Search of Order“ als ein „independent work under the title given“ bezeichnete, nicht aber als vierten Band von *Order and History*? Ist also auch *The*

³⁷³ Brief vom 12. Dezember 1969 von Voegelin an Wentworth (LSU Press).

³⁷⁴ Brief vom 19. Januar 1973 von Voegelin an Phillabaum (LSU Press).

Ecumenic Age in Wirklichkeit ein „independent work“ und nur nominell der vierte Band? Und warum überhaupt diese zweideutigen Formulierungen?

Werfen wir auf der Suche nach einer Antwort noch einmal einen Blick in jenes Textstück des vierten Bandes, das als letztes entstand und in dem man am ehesten eine klärende Antwort erwarten dürfte: auf die Introduction. Auf den ersten Blick sieht es tatsächlich so aus, als würde Voegelin das Werk in die Folge der ersten drei Bände stellen. Bei genauerer Lektüre ist man sich dessen allerdings nicht mehr ganz so sicher. Vielmehr verstärkt sich zunehmend der Eindruck, dass es sich um ein eigenständiges Unternehmen im Sinne seiner Formulierung vom „independent work under the title given“ handelt. So weist Voegelin einerseits gleich zu Beginn darauf hin, dass der Band einen „Bruch“ (break) markiere, zwar nicht mit dem *Order and History* zugrunde liegenden Prinzip, dass sich „die Ordnung der Geschichte in der Geschichte der Ordnung enthüllt“, aber doch mit dem „Programm“, das sich aus diesem Prinzip zunächst ergab.³⁷⁵ Das aber hatte sich in doppelter Weise als revisionsbedürftig erwiesen: Zum einen hatte sich die ursprüngliche Liste der fünf Ordnungstypen und der ihnen korrespondierenden Symbolismen als zu begrenzt erwiesen und hätte, um empirisch auf der Höhe der Forschung zu sein, einer erheblichen Erweiterung bedurft, bei der dann allerdings das ganze Unternehmen aus den Fugen geraten wäre. Es gab jedoch noch einen zweiten Grund, und er war es, der, wie Voegelin bemerkt, „what ultimately broke the project“: Es erwies sich als nicht möglich, „of aligning the empirical types in any time sequence at all that would permit the structures actually found to emerge from a history conceived as a ‚course‘“.³⁷⁶ Doch genau das war, wie Voegelin bestätigte, der ursprüngliche Plan

³⁷⁵ Siehe dazu Gerhart Niemeyer, *The Fulness of the Quest*. Eric Voegelin's Final Volume, in *Eric Voegelin's Search for Order in History*. Ed. Stephen A. McKnight (expanded ed.), Lanham, Ind.: University Press of America, 1987, S. 196-215; Bruce Douglas, *The Break in Voegelin's Program*, in *Political Science Reviewer*, no. 7, 1977; sowie Michael Franz, *Editor's Introduction*, S. 4 ff.

³⁷⁶ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 2 / Dt., *OG VIII*, S. 16.

gewesen. Zwar gäbe es eine solche „Sinmlinie“ (line of meaning), die ein Fortschreiten von kompakten zu differenzierten Realitäts- und Ordnungserfahrungen und ihnen entsprechenden Symbolismen implizierte. Und insofern seien die in den ersten drei Bänden vorgelegten Analysen auch weiterhin gültig – doch eben nur, wie es einschränkend heißt, „soweit sie gingen“ (as far as they went). Aber sie gingen eben nicht weit genug. Denn neben dieser, gewissermaßen vertikal die Geschichte durchziehende Sinmlinie gab es auch horizontal verlaufende Sinnlinien, etwa die von Jaspers markierte „Achsenzeit“. Darüber hinaus aber und vor allem gab es „important lines of meaning in history that did not run along lines of time“³⁷⁷, vor allem jene Linie im *metaxy* „that runs from time into eternity“. Da er diese im ursprünglichen Konzept aber nicht genügend in Betracht gezogen habe, war dieses, wie Voegelin zugab, „unhaltbar“ (untenable) geworden. Deutlicher kann man das Scheitern eines Konzepts kaum eingestehen.³⁷⁸

³⁷⁷ Ebd. Die folgenden Zitate beziehen sich auf die ersten Abschnitte der Introduction von *The Ecumenic Age*.

³⁷⁸ Es gab noch einen weiteren Punkt, in dem sich der Band inzwischen von dem ursprünglichen Konzept entfernt hatte. Wir hatten zu Beginn auf die Schwierigkeiten Voegelins hingewiesen, dem Ordnungstypus „ökumenisches Reich“ eine ihm entsprechende symbolische Form zuzuweisen – in der Art, in der er es in den ersten drei Bänden getan hatte, in denen er den Reichsorganisationen des Alten Orients die Form des kosmologischen Mythos, Israel, die Form der Geschichte und der griechischen Polis die Form der Philosophie zugeordnet hatte. Wir müssen jetzt – am Ende unserer Untersuchung – noch einmal auf diesen Punkt zurückkommen. Wir hatten damals die Frage aufgeworfen, ob nicht vielleicht die „geistigen“ Ausbrüche, die Voegelin mit dem Phänomen des ökumenischen Reiches in Verbindung gebracht hatte, als eine Art von Äquivalent der „symbolischen Form“ angesehen werden könnte, hatten diese Möglichkeit dann aber wieder verworfen, da es sich bei ihnen um neue Realitäts- und Transzendenz-erfahrungen handelte. Zudem hatte Voegelin die Trias von ökumenischem Reich, geistigem Ausbruch und Historiographie als eine Konfiguration zur Bezeichnung eines neuen Epochenbewusstseins genutzt – von „symbolischer Form“ war in diesem Zusammenhang nicht die Rede, eher von der „Wahrheit der Existenz“, die sich von der vorangehenden „Wahrheit des Kosmos“ differenziert hatte. Sind vielleicht an die Stelle der symbolischen Formen

Doch Voegelin beließ es nicht bei diesem Eingeständnis. Er entwarf ein neues Konzept, allerdings nicht spontan, sondern in langjährigen Überlegungen. Möglicherweise erreichte es erst in der Introduction seine endgültige Form. Wer sich dieser *vor* der Lektüre von *The Ecumenic Age* nähert, wird dieses Konzept nicht gleich erfassen – *nach* ihrer Lektüre ist es jedoch unschwer erkennbar. Es findet sein Zentrum in jenem neuen Verständnis von „Geschichte“, dessen Anfänge in den Studien *What is History?* und *Ewiges Sein in der Zeit* liegen, dessen endgültige Form sich aber wohl erst während der Schlussphase von *The Ecumenic Age* herausbildete. Sein Kernargument lautet: „*History is not a stream of human beings and the actions in time, but the process of man's participation in a flux of divine presence that has eschatological direction. [...] The process of history, and such order as can be discerned in it, is not a story to be told from the beginning to its happy, or unhappy, end; it is a mystery in process of revelation.*“³⁷⁹ Und dieser Prozess, so muss man unterstreichen, verläuft nicht, wie im ursprünglichen Konzept unterstellt, in der Zeit, sondern im göttlich-menschlichen Zwischenbereich – in Platons Metaxy.

Der Wechsel im Verständnis von „Geschichte“ ist so tiefgreifend, dass Voegelin nicht mehr, wie zunächst geplant, dem alten Plan folgen und umstandslos von der „Polis“ und der Symbolform der „Philosophie“ zu „Empire“ und „Christianity“ übergehen konnte. Vielmehr musste er sich noch einmal den Anfängen des Projekts stellen – dem Problem der „kosmischen Primärerfahrung“ und den in dem historiogenetischen Symbolismus sich spiegelnden ersten Auflösungserscheinungen der „Wahrheit des Kosmos“. Und erst dann,

inzwischen die verschiedenen „Wahrheitsstile“ getreten, wie dies in der *New Science of Politics* der Fall war? Wir müssen diese Frage unbeantwortet lassen und können nur konstatieren, dass die Durchsicht des vierten Bandes zeigt, dass Voegelin auf die Korrelation vom Reich und „symbolischer Form“ nicht mehr zurückkommt, ja dass selbst der Begriff „symbolische Form“ kaum noch verwendet wird, was wiederum den Schluss nahelegt, dass sich *The Ecumenic Age* auch in dieser Hinsicht von dem ursprünglichen Konzept entfernt hatte.

³⁷⁹ Ebd., S. 6 / Dt., *OG VIII*, S. 21 (Hervorh. PJO).

aus tieferer Perspektive und mit einem neuen Verständnis, musste er sich noch einmal der in den beiden Griechen-Bänden dargestellten Entfaltung des noetischen und des historischen Bewusstseins widmen, sowie im Anschluss daran dem pneumatisch-eschatologischen Bewusstsein in seiner paulinischen Ausformung. Das alles ist neu und unterscheidet *The Ecumenic Age* in seiner argumentativen Stringenz und methodischen Kohärenz deutlich von den vorhergehenden drei Bänden. Voegelin verstand den Text – daran kann kein Zweifel bestehen – als ein eigenständiges Werk, das den „Prozess der Geschichte“ auf einem erheblich höheren intellektuellen und spirituellen Niveau als in den ersten drei Bänden reflektiert. Es war, wenn man so will, ein neuer Anlauf bei der Bewältigung der beiden Probleme, die ihn seit Jahrzehnten beschäftigt hatten: der Analyse der geistigen Krise des Westens und der Suche nach Wegen aus ihr, wobei sich die Schwerpunkte zunehmend auf den letzteren Sachkomplex verlagert hatten. Dass *The Ecumenic Age* ungeachtet dieser Metamorphosen in Kontinuität mit den in den ersten drei Bänden von *Order and History* sich vollziehenden Anlauf steht, ist unbestritten und ergibt sich zwingend aus der Werksgeschichte. Es erleichterte es Voegelin, das Buch in Einklang mit den vertraglichen Verpflichtungen gegenüber der LSU Press und mit Blick auf die Erwartungen zahlreicher Leser zumindest nominell als „Volume IV“ von *Order and History* laufen zu lassen – wenngleich mit dem stillen Vorbehalt, dass es eigentlich ein unabhängiges Werk war, „under the title given“.

Unschwer lässt sich die Abfolge der Anläufe, die das Gesamtwerk Voegelins zu einer geistigen Einheit verbinden, noch weiter zurückverfolgen. Man muss es sogar. Man kann, will man im Bilde bleiben, die 1938 entstandenen *Politischen Religionen* als einen ersten solchen Anlauf interpretieren, der damals noch ganz unter dem Eindruck der geistigen „Krise“ der westlichen Welt und der sie manifestierenden politischen Massenbewegungen stand. Man kann als einen zweiten Anlauf die monumentale *History of Political Ideas* verstehen, die zeitlich wie thematisch unmittelbar an die *Politischen Religionen* anschloss, aber neben einer vertieften Analyse der „Krise“, nun in den einleitenden Teilen zur Genese der griechischen

Philosophie auch schon die Aufmerksamkeit auf Wege aus dieser Krise zu lenken begann. Bezeichnenderweise waren es diese Teile, die Voegelin Mitte der 1940er Jahre, nach dem methodischen Wechsel zum Erfahrungsbegriff, im Rahmen eines tiefgreifenden Umbaus der *History* weiter ausbaute. Dabei nahm diese mit der Entdeckung der „Historizität der Wahrheit“ zunehmend die Form einer Geschichtsphilosophie an, die als solche in der *New Science of Politics* ihre erste Ausformung erfuhr. Diese wäre – will man weiter im Bilde bleiben – als ein dritter Anlauf zu verstehen. Gleichzeitig bildete sie – auch in den Augen des Autors – die Blaupause für den nächsten umfassenderen Anlauf, der neben der griechischen Philosophie nun auch die kosmologischen Reiche des Alten Orients und Israel einbezog und 1956/57 in den ersten drei Bänden von *Order and History* seinen Niederschlag fand.

Wie der Rückblick zeigt, waren neben der Ausweitung der empirischen Basis durch Einbeziehung immer neuer Sachgebiete – am Schluss noch durch das Neolithikum und das Paläolithikum – auch eine methodische Vertiefung und eine ständige Ausweitung der Horizonte erfolgt. Insofern ist es keine Überraschung, dass Voegelin auch den vierten Band nicht auf der Grundlage des alten Konzepts zu Ende führte, sondern unter dem Eindruck neuer Sachverhalte – des Ökumenismus, des historiogenetischen Symbolismus und diverser Theophanien und anderer Phänomene immer wieder neue Studien durchführte, die ihn weit über das nächste Jahrzehnt hinaus beschäftigen sollten. Die neu eröffneten Perspektiven schufen dann das Fundament für jenes Konzept, das er *The Ecumenic Age* zugrunde legte und in der Einleitung erläuterte. Dass dessen Ausführung eher sprunghaft ausfällt und Voegelin auch die Introduction nicht dazu nutzte, den neuen Ansatz genauer zu erklären, trägt wesentlich zu den Schwierigkeiten der Lektüre bei. Im Übrigen bleibt *The Ecumenic Age* der letzte Versuch, die geistigen Differenzierungs- und Verfallsprozesse in einem zeit- und zivilisationsübergreifenden Zugriff darzustellen. Während das Projekt *The Drama of Humanity* als eine Art Neuanfang bzw. als neuer Anlauf, von dem man noch am ehesten einen ähnlichen, nun auch die neolithischen Gesellschaften mit einbeziehenden Rückblick hätte erwarten können, ab-

gebrochen wurde, blieb *In Search of Order* unvollendet und wurde posthum als „Volume V“ veröffentlicht. Obwohl diese Zuordnung zweifellos im Sinne Voegelins erfolgte, gilt auch für dieses Werk, was er schon zum vierten Band bemerkt hatte – „an independent work under the title given.“ Vermutlich gilt es sogar noch mehr.

In *On Debate and Existence* hatte Voegelin dem Philosophen zwei Aufgaben zugewiesen: die Wahrheit zu erforschen und sie zu verteidigen. Beide Aufgaben prägen den vierten Band, wie auch den fast zwei Jahrzehnte dauernden Weg zu ihm. Die eine steht unter der Frage und der Suche nach der „Wahrheit der Existenz“, der *zetesis*, und dem mühevollen Aufstieg aus den Tiefen der Höhle Platons, bei dem mancher Leser gelegentlich in Gefahr geraten dürfte, Voegelin aus den Augen zu verlieren. Die andere findet ihren Ausdruck in scharfen Attacken gegen den intellektuellen Niedergang und die geistige Krise der westlichen Moderne, sowie in Aufrufen zum Widerstand – also in dem von Altizer beklagten „polemical assault“. Als sich Voegelin im Sommersemester 1968/69 mit einer Vorlesung über Geschichtsphilosophie aus München verabschiedete, bezeichnete er es als eine Aufgabe des Geschichtsphilosophen, „den Prozess des Widerstandes gegen die Existenzlüge und der leidenschaftlichen Bemühung um die Wahrheit der Existenz in seiner universal menschlichen Dimension ins Bewusstsein zu heben.“³⁸⁰ Genau dies ist auch das Anliegen des vierten Bandes, an dem er zu jener Zeit arbeitete. Insofern hat auch dieser zwei Seiten: Er ist die Fortsetzung des Aufstiegs zur „Wahrheit der Existenz“ – und das ist er vor allem. Zugleich aber ist er auch ein *livre de résistance* gegen die Unwahrheit und den Realitätsverlust der Moderne.

³⁸⁰ Der Text findet sich als Anlage 1 in Opitz, *The Drama of Humanity*, VOP No. 95, S. 31 ff (hier: S. 43).

Ausgewählte Materialien zur Werksgeschichte von *Order and History*, Vol. IV: *The Ecumenic Age*

Anlage 1: Diverse Gliederungsentwürfe

Text 1: Auszug aus einem Brief Voegelins v. 27. Okt. 1959 an Donald R. Ellegood (LSU Press)

„The result is now the following: Volume IV will retain its title *Empire and Christianity*, but it will not comprise, as originally planned, the European Middle Ages. Instead, it will cover strictly the period of the Ecumenic Empires from the eight century BC. to the eight century AD. It will be organized in two parts, the first one dealing with the Ecumenic Empires, i.e., Iranian, Macedonian, and Roman in the west, and the Chinese and Indian in the east. It, then, will deal in the second part with Jewish Apocalypse, Gnosis, and Christianity. The Volume will conclude with the emergence from the Roman Ecumenic Empire of the three new civilizations, the Byzantine, Islamic, and Western. This process comes to its end with 800.”³⁸¹

Quelle: CW 30, S. 401.

Text 2: Auszug aus einem Brief Voegelins v. 21. Juli 1960 an Donald R. Ellegood (LSU Press)

„... and I am proceeding now to write the MS in the order of the chapters. This order will be the following:

- “Chapter I: Historiogenesis
 - “ II: The Formation of Existence
 - “ III: Empire and Ecumenism
 - “ IV: China and India
 - “ V: Stoicism, Apocalypse, and Gnosis
 - “ VI: Christianity
 - “ VII: The Roman Empire
 - “ VIII: Chronology and Christianity
-

„Large parts are in finished form, and the present work is on the final revision in the order of the chapters, which had been insecure until three months ago.”

Quelle: CW 30, S. 420 f.

Text 3: Auszug aus einem Brief Voegelins v. 13. Nov. 1961 an Donald R. Ellegood (LSU Press)

Empire and Christianity

Part I. The Configuration of History

Ch. 1: The Empire as Incarnation of Order

Israel and Hellas:

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

The Phases of Empire:

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

Ch. 2: The Ecumenic Age – A Survey

- (1) The Parallel Beginnings about 800 B.C.
Etruscans – The Hellenic Polis – The Isolation of Judah
– Iran and India – the Eastern Chou Dynasty
- (2) The Spiritual Outbursts
Philosophers – Prophets – Zoroaster – The Buddha –
Confucius and Lao-tse
- (3) The Imperial Outbursts
Persian, Macedonian, Roman – The Maurya Empire –
The Han-Empire
- (4) The Tentative Associations of Power and Spirit
Alexander and The Cosmic God
The Achaemenid Empire and Zoroastrianism
Rome and Imperial Theology
The Maurya Empire and Buddhism
The Han Empire and Confucianism

- (5) The Councils
 - Rome and the Christian Councils
 - Maurya and Buddhist Councils
 - Han and Confucian Councils
- (6) The Emergence of New Civilizations
 - Western Christian, Byzantine, Islamic, Hindu, Far Eastern
- (7) The End of the Period: The introduction of the Christian Era in the ninth century A.D.

Part II. Ecumenism: Imperial and Spiritual

- Ch. 1: The Near Eastern and Mediterranean Main Line
 - Persia, Alexander, Rome
 - Polybius: Theory of the Ecumenic and of Pragmatic History
 - Spiritual Ecumenism: Christianity, Mani
 - Ecumenism and Universalism
- Ch. 2: Iranian Problems
 - Zoroaster – The Achaemenian Inscriptions – Zervanism – The Sassanian Empire
- Ch. 3: The Anthropomorphic Conception of Man in India and China
 - Buddha, Confucius, Lao-tse
- Ch. 4: India
 - The Emergence of an Ecumenic Civilization from Tribal Society
 - Its Non-Historic Character
 - The Cosmological Speculations of Space and Time
 - The Stimulation of Empire from Persians and Macedonians
 - The Asoka Empire and Buddhism
- Ch. 5: China
 - The Ecumenic Conception on the Tribal Level
 - Early Cosmological Symbolism of Rulership
 - The Expansion of the Homocentric Ecumene and the Disintegration of its Order
 - The Construction of Traditional History

Part III. The Encounter with History

- Ch. 1: The Stratum of the Cosmological Myth
 - Historiogenesis and the Genesis of History
- Ch. 2: Hellas
 - The Truth of Philosophy and the Truth of the Myth
 - Metaphysics, Metaanthropology, and Metahistory
 - Alexander: The Differentiation of Intellect and Spirit
 - Polis and Cosmos
 - The Stoic Development

- Ch. 3: Israel
 The Exilic Reaction
 The Canonic Torah
 Apocalypse
 Sectarianism – the Qumran Texts
 Tannaitic Judaism
- Ch. 4: Christianity
 The Apocalypse of Christ and the Gospel
 The Apostolic Apocalypse – St. Paul
 The Early Church
 Christianity and Philosophy
- Ch. 5: Gnosis

Part IV: The Association of Power and Spirit

- Ch 1: The Transformation of the Roman Empire
 The Hellenistic Population: A New Society
- Ch. 2: The Roman Experiments with Imperial Theology
- Ch. 3: St. Augustine

Part V. The Genesis of Orthodox Civilizations

- Ch 1: Byzantium, Islam, and the West
- Ch. 2: Justinian and the Corpus Juris
- Ch. 3: Western Origins to the Tenth Century
- Ch. 4: The Introduction of Eras during the Ecumenic Age
 Asiatic, Jewish, Greek, Byzantine
 The Era of Christ in the West

Text 4: Auszug aus einem Brief Voegelins v. 5. Mai 1964 an Gerhart Niemeyer (LSU Press)

„As far as the content of the fourth and final volume of *Order and History* is concerned, you will perhaps gain some help from the fact that the title will be *In Search of Order* and the content will be organized according to the types of experience which motivate the production of symbols. As of now, the volume will be organized in 8 chapters:

- I) Historiogenesis
- II) Cosmos
- III) Ecumene
- IV) Philosophy
- V) Apocalypse, Christianity, and Gnosis
- VI) The Orthodox Empire

VII) The Fundamentalist Revolution
VIII) History”

Quelle: CW 30, S. 467.

Text 5: Anlage zu einem Brief Voegelins v. 12. Dez. 1969 an Richard Wentworth (LSU Press)

- (1) Historiogenesis
- (2) Anxiety and Reason
- (3) Ecumenic Empire
- (4) Mongol Orders of Submission
- (5) World Empire and the Unity of Mankind

- (6) History and Gnosis
- (7) Immortality
- (8) Meaning of the Gospel

- (9) Equivalences of Experience and Symbolization in History
- (10) The Moving Soul

- (11) The Eclipse of Reality
- (12) Schiller’s Universal History
- (13) On Hegel
- (14) On Schelling
- (15) On Nietzsche and Pascal
- (16) Henry James

In Search of Order: Introduction

- | | |
|---|---|
| (1) Historiogenesis | (Published in <i>Anamnesis</i> , 57 p.) |
| (2) Anxiety and Reason | (Unpublished manuscript, 50 p.) |
| (3) Ecumenic Empire | (Unpublished manuscript, 87 p.) |
| (4) Mongol Orders of Submission | (Published in <i>Anamnesis</i> , 44 p.) |
| (5) World Empire and the Unity of Mankind | (Published in <i>International Affairs</i> , 19 p.) |
| | *** |
| (6) History and Gnosis | (Published in <i>The Old Testament And Christian Faith</i> , 25 p.) |
| (7) Immortality | (Published in <i>The Harvard Theological Review</i> , 45 p.) |

- (8) Meaning of the Gospel (Unpublished manuscript; lecture to be delivered at the *Pittsburgh Theological Seminary*, April 1970, cca.30 p.)

- (9) Equivalences of Experience and Symbolization in History (Unpublished manuscript, 25 p., will come out in the *Symposium* of the *Istituto Accademico di Roma* in 1970)
- (10) The Moving Soul (Unpublished manuscript, 20 p.)

- (11) The Eclipse of Reality (Unpublished manuscript, 15 p., to be published in the Memorial Volume for Alfred Schutz, 1970)
- (12) Schiller's Universal History (Unpublished manuscript, 20 p.)
- (13) On Hegel (Unpublished manuscript, 45 p., partially to be published in the First Conference of the *International Society for the Study of Time*, 1970)
- (14) On Schelling (Unpublished manuscript, 80 p.)
- (15) On Nietzsche and Pascal (Unpublished manuscript, 61 p.)
- (16) Henry James (Unpublished manuscript, 50 p., to be published in *The Southern Review*, 1970)

Quelle: CW 30, S. 631 f.

Text 6: Anlage zu einem Brief Voegelins v. 30. Jan.1971 an Donald R. Phillabaum (LSU Press)

Introduction

Part I: Empire

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

Part II: The Height and the Depth

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

Part III: The Eclipse of Reality

- | | |
|----------------------------------|---|
| 10. The Eclipse of Reality | (Unpublished manuscript, 15 pp.
To be published in the Memorial Volume for Alfred Schutz, 1971) |
| 11. Schiller's Universal History | (Unpublished manuscript, 20 pp.) |
| 12. On Hegel | (Unpublished manuscript, 65 pp.
To be published in the proceedings of the First Conference of the <u>International Society for the Study of Time</u> , 1971) |
| 13. On Schelling | (Unpublished manuscript, 80 pp.) |
| 14. On Nietzsche and Pascal | (Unpublished manuscript, 61 pp.) |
| 15. Henry James | (Published in the January issue of <u>The Southern Review</u> , 1971, 50 pp.) |

Quelle: Für den Hinweis auf dieses Verzeichnis danke ich
Dr. William Petropulos.

***Text 7: Vermutliche Anlage zu einem Brief Voegelins
v. 29. Jan. 1973 an Donald R. Phillabaum***

Part I: Empire

Chapter 1: Historiogenesis

- # 1. Mytho-Speculation
- # 2. Historiogenetic Speculation
- # 3. Existence and Non-Existence
 - (1) The Primary Experience of the Cosmos
 - (2) The Cosmological Style of Truth
 - (3) The Modes of Time
- # 4. Numbers and Ages
- # 5. Imperial Mediation of Humanity
- # 6. The Hellenic Case – Euhemerus’ Historia Sacra
- # 7. Historiomachy

Chapter 2: The Ecumenic Age

- # 1. The Spectrum of Order
- # 2. The Pragmatic Ecumene – Polybius
- # 3. The Spiritual Ecumene
 - (1) Paul
 - (2) Mani
 - (3) Mohamed
- # 4. The King of Asia
 - (1) Achaemenian Prologue
 - (2) Alexander
 - (3) Graeco-Indian Epilogue

Chapter 3: The Process of History

- # 1. The Process of Reality
 - (1) The Subject of History
 - (2) Anaximander’s Truth of the Process
 - (3) The Field of Noetic Consciousness
- # 2. The Dialogue of Mankind
 - (1) Herodotus
 - (2) Thucydides
 - (3) Plato
 - (4) Aristotle
- # 3. Jacob Burckhardt on the Process of History
- # 4. Expansion and Retraction
 - 1) The Pseudo-Aristotelian De Mundo
 - 2) Oikoumene and Okeanos – The Horizon in Reality
 - 3) The Polybian Symbolism Resumed

Chapter 4: Conquest and Exodus

- # 1. Exodus within Reality
- # 2. Plato on History
- # 3. The Balance of Consciousness
- # 4. Paul's Vision of the Resurrected (ca. 350 pp)

Quelle: EVP 45.07, Juli 1972.

Anlage 2: Konzept- und Titeländerungen von OH IV

- | | |
|-------------------|--|
| 1957 | Verlagsankündigung: Vol. IV: <i>Empire and Christianity</i> (1958) |
| 27. Okt. 1959 | <i>Empire and Christianity</i> ; Neugliederung bei Beibehaltung des ursprünglichen Titels; Quelle: Brief vom 27. Okt. 1959 an Donald R. Ellegood (LSU Press), CW, S. 401 (siehe Anlage 1, Text 1) |
| 21. Juli 1960 | Neugliederung; Quelle: Brief vom 21. Jul 1960 an Ellegood (LSU Press), CW 30, S. 420 f. (siehe Anlage 1, Text2) |
| 13. November 1961 | <i>Empire and Christianity</i> : Neugliederung. Quelle: Brief vom 13. November 1961 von Voegelin an Ellegood (siehe Anlage 1, Text 3) |
| 5. Mai 1964 | Neuer Titel: <i>In Search of Order</i> ; neue Gliederung, siehe Text 4: Brief an Gerhart Niemeyer vom 5. Mai 1964, CW 30, S. 467 |
| 14. Oktober 1966 | Voegelin erwägt eine Teilung des Manuskripts in zwei Teilbände mit den Titeln „The Language of Consciousness“ und „Empire“, evt. unter Beibehaltung von <i>In Search of Order</i> als gemeinsamer Obertitel. Quelle: Brief an Wentworth vom 14. Oktober 1966. |
| 12. Dezember 1969 | Neuer Konzeptentwurf für <i>In Search of Order</i> als Schlussband von <i>Order and History</i> . Anthologie aus 16 Einzelstudien. Auslagerung der „theoretical issues“ in das neue Projekt „The Drama of Humanity“. Quelle. Brief an Wentworth vom 12. Dezember 1969 (siehe Anlage 1, Text 5) |
| 30. Januar 1971 | Leichte Veränderung des Konzepts vom 12. Dez. 1969 sowie Zuordnung der 15 Einzelstudien zu drei Teilen mit den Titeln „Empire“, „The Height and the Depth“, „The Eclipse of Reality“; Quelle: Brief an Phillabaum (siehe Anlage 1, Text 6) |

29. Januar 1973 Voegelin schlägt die Teilung des Manuskripts in zwei Teilbände vor mit den Titeln *Empire* und *In Search of Order*; Quelle: Brief an Phillabaum
1. März 1973 Die LSU Press erklärt sich mit der Teilung einverstanden, spricht sich aber dafür aus, die beiden Textbände als Vol. IV und V von *Order and History* laufen zu lassen und unter unterschiedlichen Titeln zu veröffentlichen.
7. März 1973 Voegelin stimmt der Anregung der LSU Press zu und schlägt als Titel für den vierten Band *In Search of Order* vor, für den fünften Band *The Height and the Depth*. Quelle: Brief an Phillabaum. Noch Ende August 1973 schrieb Voegelin dem Verfasser der vorliegenden Untersuchung: „Den Abschluss von Order and History werden zwei Bände bilden. Band IV wird den Titel In Search of Order haben, fuer Band V ist vorlaeufig The Height and the Depth in Aussicht genommen (Brief vom 28. August 1973 von Voegelin an Peter J. Opitz).
21. September 1973 Bei Abgabe des Manuskripts von *OH IV*, das bis die Einleitung und einige Seiten des Schlusskapitels vollständig ist, plädiert Voegelin nochmals für einen Titelwechsel: Während er *In Search of Order* für den Schlussband reservieren will, schlägt er für *OH IV* den Titel *The Ecumenic Age* vor. Quelle: Brief an Phillabaum
- Januar–August 1974 Arbeit an der „Introduction“
- Frühjahr 1975 Veröffentlichung von *OH IV* unter dem Titel *The Ecumenic Age*.

Anlage 3: Studien und Vorträge in Vorbereitung auf *Order and History*, Vol. IV

Die folgende Tabelle ist ein Versuch, eine thematisch gegliederte Chronologie von Texten Voegelins zusammenzustellen, die für den vierten Band von *Order and History* wichtig sind. Dabei handelt es sich im Wesentlichen um Vorträge sowie um unveröffentlichte und veröffentlichte Studien und Aufsätze. Die Erstellung einer solchen Tabelle wirft eine Reihe von Problemen auf. Eines ergibt sich aus erheblichen zeitlichen Unterschieden zwischen der Entstehung eines Textes und seiner Veröffentlichung. Während sich das Veröffentlichungsdatum unschwer feststellen lässt, ist das Entstehungsdatum – sofern überhaupt – zumeist nur schwer zu bestimmen. Es wird in der Tabelle unter dem betreffenden Text mit einem Pfeil > vermerkt. Unveröffentlichten Vorträgen und Studien wird ein „NV“ vorangestellt; in die Anthologie *Anamnesis* aufgenommene Texte werden mit einem * versehen.

Von den vier Sachgebieten, dem die einzelnen Texte zugeordnet sind, wurden drei dem Gliederungsentwurf entnommen, den Voegelin am 30. Januar 1971 der LSU Press schickte (siehe Anlage 1, Text 6). Als ein viertes Sachgebiet wurde der Bereich „Geschichtsphilosophie“ eingeführt. Angesichts dessen übergreifender Bedeutung wurden hier auch die geschichtsphilosophischen Vorlesungen Voegelins an der Münchner Universität einbezogen und mit den entsprechenden Semesterzuweisungen versehen. Die jeweilige Zuordnung ist insofern problematisch, als nur wenige der Texte sich eindeutig einem Sachbereich zuordnen lassen. Ähnlich wie bei den Angaben zu der Entstehung eines Textes, handelt es sich somit nur um grobe Anhaltspunkte.

Die Zusammenstellung basiert auf einer Auswertung von Korrespondenzen Voegelins sowie auf Geoffrey Price, *Eric Voegelin: An International Bibliography 1921–2000*, München: Fink 2000.

Zeit-Tafel	<i>Empire / Ökumenismus</i>	<i>Geschichts-philosophie</i>	<i>The Height and the Depth: Existenzphilosophie</i>	<i>Eclipse of Reality</i>
1958	NV: <i>Die ökumen. Reiche</i> > Juni 58 V: <i>Die alten Weltreiche</i> > November 58			
1959	Abschnitt: NV: <i>Ecumenic Empires</i> für OH IV	Vorl.: Gph WiSe 1959/60		<i>Wissenschaft, Politik, Gnosis</i> <i>Religionsersatz</i>
1960	Abschnitt: „China“ für OH IV	<i>Historiogenesis*</i>		
1961		Toynbees <i>History</i> > 1956		
1962	<i>World-Empire</i> > März 1961	NV: <i>What is History?</i> > Juni 1962 Vorl.: Gph > WiSe 1961/62		
1963		<i>History and Gnosis</i> Dezember 1960	<i>Das Rechte von Natur*</i> > August 1962	
1964		<i>Ewiges Sein*</i> > 1962 Vorl.: Gph > SoSe 1964		
1965		Vorl.: Gph	<i>Was ist Natur?*</i> NV: <i>In Search of the Ground</i> > Febr. 1965	
1966		<i>Anamnesis</i>	<i>Was ist politische Realität?*</i> > 1965	

1967		Vorl.: Gph SoSe 1967 NV: <i>Drama of Humanity</i> > ab 1967	<i>On Debate and Existence</i> > Januar 1961 <i>Immortality: Experience and Symbols</i> > Januar 1965 NV: <i>Anxiety and Reason</i> > 1966/67	V: <i>Apocalypse and Revolution</i>
1968		<i>Configurations of History</i> > April 1963		
1969		Vorl.: Gph WiSe 1968/69	NV: <i>Moving Soul</i> > Juni 1969	
1970			<i>Equivalences of Experience</i> > August 1968	<i>Eclipse of Reality</i> >1967
1971			<i>Gospel and Culture</i> > November 1970	<i>Hegel</i> > Sept. 1969 <i>Henry James</i> > 1970 > März 1970
1973			<i>On Classical Studies</i> > 1971 <i>Reason: The Classic Experience</i> > Nov. 1972	

„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

