

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 82 —

Eric Voegelin

Weltreich und die Einheit der Menschheit



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 82 —

Eric Voegelin

Weltreich und die Einheit der Menschheit



VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

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

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Occasional Papers, No. 82, April 2011

Eric Voegelin, Weltreich und die Einheit der Menschheit

Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz

Aus dem Englischen von Dora Fischer-Barnicol

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

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

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

© 2011 Peter J. Opitz

INHALTSVERZEICHNIS

ERIC VOEGELIN: WELTREICH UND DIE EINHEIT DER MENSCHHEIT	5
ANMERKUNGEN DES HERAUSGEBERS	32
PERSONENREGISTER.....	34
PETER J. OPITZ: ETAPPEN AUF DEM WEG ZUM ECUMENIC AGE	35
ANHÄNGE	66
Empire and Christianity	66
In Search of Order	69
The Ecumenic Age	70

ERIC VOEGELIN

WELTREICH UND DIE EINHEIT DER MENSCHHEIT

Eine Untersuchung über „Weltreich und Einheit der Menschheit“ hört sich zunächst nach einem fragwürdigen Unternehmen an. In Gedanken läßt man die Geschichte der Menschheit Revue passieren, vergegenwärtigt sich antike, mittelalterliche und moderne Reiche und ruft sich ihre Ansprüche auf Weltherrschaft ins Gedächtnis. Das Thema scheint uferlos. Außerdem ist völlig unzureichend untersucht, was der Begriff „Weltreich“, wiewohl er allgemein in Geschichtsschreibung und Politik gebraucht wird, theoretisch impliziert, so daß durch die Unzulänglichkeit des begrifflichen Instrumentariums die Schwierigkeiten, die sich aus der Uferlosigkeit der Materialien ergeben, weiter verschärft werden. Kann man im Rahmen einer Vorlesung [überhaupt] sinnvoll über ein so unermeßliches und unerforschtes Thema sprechen?

Genau dies sind aber die Gründe, die eine Untersuchung rechtfertigen und dringend erscheinen lassen angesichts der Ansprüche auf Weltherrschaft, mit denen wir uns konfrontiert sehen. Zweifelhaft ist daher weniger, ob solch ein Versuch unternommen werden soll und wie dringend er ist, sondern wie klug es im Hinblick auf die Ergebnisse ist, ihn vorzunehmen. Wird die Philosophie der Politik in ihrem jetzigen Zustand ein Ergebnis zulassen, das der Mühe wert ist? Was diese Frage angeht, bin ich, hoffentlich nicht unangemessen, optimistisch. Zwar läßt sich ein so komplexes Thema in einer Vorlesung nicht erschöpfend behandeln, es sollte aber möglich sein, die großen Linien des Problems nachzuzeichnen.

Bevor wir uns auf die Analyse einlassen, müssen wir uns im Vorfeld über die Bedeutung von „Weltreich“ verständigen; und da der begriffliche Kern dieses Terminus, wie ich bereits andeutete, für diesen Zweck zu unbestimmt ist, läßt sich der Gegenstand am besten eingrenzen, wenn wir uns kurz das historische Phänomen „Reich“ ins Gedächtnis rufen und sein Verhältnis zur Einheit der Menschheit.

I.

Unter Historikern herrscht Einigkeit darüber, daß eine bestimmte Periode der antiken Geschichte geradezu als Zeitalter der Weltreiche charakterisiert werden kann. Es ist die Periode, in der ungefähr im 6. Jahrhundert v. Chr. Persien zu expandieren beginnt – im Osten über Mesopotamien bis an den Indus und im Westen bis an die anatolische Küste und Ägypten. Der Errichtung eines multi-zivilisatorischen Reiches folgten in Persien auf seinem eigenen Territorium die Eroberungen durch Alexander, die Diadochenreiche und schließlich das Römische Reich und das Sassanidenreich. In der Folge der persischen und makedonischen Eroberungen imitierte dann in Indien das Maurya-Reich das neue Modell einer großräumigen Herrschaft. Und ohne jeden kausalen Zusammenhang mit den Ereignissen weiter westlich fanden im klassischen China, soweit wir wissen, zur selben Zeit die Turbulenzen der Chou-Periode statt, die in der Gründung des ersten chinesischen Reiches durch Ch'in Shih huang-ti und der Han-Dynastie kulminierten.

Zeitlich parallel zur Gründung von Reichen, die die Ökumene vom Atlantik bis zum Pazifik umspannten, kam es zu den bekannten Ausbrüchen auf geistiger Ebene, die Historiker und besonders Geschichtsphilosophen fasziniert haben, nachdem im frühen 19. Jahrhundert genauere Zeugnisse und Daten bekannt wurden. Das Erscheinen von Konfuzius und Lao-tzu in China, des Buddha in Indien, von Zoroaster in Persien sowie der Propheten in Israel und der Philosophen in Hellas war ebenso kennzeichnend für eine Epoche der Menschheitsgeschichte wie die Imperien. In jüngster Zeit haben Bergson, Toynbee und Jaspers die überragende Bedeutung [dieses Phänomens] beleuchtet. Bergson hat es mit vorbildlicher Behutsamkeit als „Öffnen der Seele“ charakterisiert und Jaspers – weniger vorbildlich und mit antichristlichem Vorurteil – als „Achsenzeit“ der Menschheit. Der Ausbruch imperialer Expansion ging also einher mit dem Öffnen geistiger und intellektueller Horizonte, die das Menschsein auf eine neue Bewußtseinsstufe hoben.

Die Parallelität beider Phänomene legt einen Zusammenhang zwischen ihnen nahe, allerdings nicht auf der Ebene der Kausalität, denn

wollte man behaupten, die geistigen Öffnungen seien durch imperiale Expansion zustande gekommen oder die Reichsgründer seien durch Propheten und Philosophen inspiriert gewesen, dann wären dies sehr vereinfachende Verallgemeinerungen, die durch den Verweis auf historische Fakten schnell zu widerlegen wären. Der Zusammenhang ist vielmehr ein ontologischer, da die parallelen Phänomene auf den Gebieten der Macht und Organisation sowie der geistigen Durchdringung der menschlichen Existenz parallele Bedeutungen aufweisen. Denn nicht weil wir Heutigen sie eigenmächtig dazu erklären, waren die Reiche Weltreiche, sondern weil sie sich wie die schriftlichen Texte bezeugen, selber so interpretierten; und die geistigen Ausbrüche gingen einher mit dem Bewußtsein, eine neue Wahrheit der menschlichen Existenz zu erreichen. Es besteht eine subtile Bedeutungsaffinität zwischen der Schaffung eines Reichs, das beansprucht, die Menschheit zu repräsentieren, und einer geistigen Blüte, die beansprucht, repräsentativ zu sein für das Menschsein. Kraft des angedeuteten Zusammenhangs sind die parallelen Phänomene, obwohl sie einander nicht bedingen, Bestandteile einer Konfiguration der Geschichte*. Mehr noch, die *dramatis personae* der Geschichte waren sich dieser Affinität durchaus bewußt und handelten in diesem Wissen. Die Motivationen der pragmatischen Geschichte verlaufen innerhalb der bedeutsamen Konfiguration, die als ganze jenseits der Kausalität ist, wodurch es zu Verbindungen zwischen imperialer Ordnung und geistiger Bewegung kommt, z. B. zwischen dem Achämenidenreich und dem Zoroastrismus oder zwischen dem Reich Asokas und dem Buddhismus. Dieses Bewußtsein einer Affinität auf ontologischer Ebene war im Falle Chinas und Roms besonders ausgeprägt, denn dort experimentierten die Regierungen regelrecht mit einer ganzen Serie imperialer Theologien: China mit dem Taoismus, dem Konfuzianismus und dem Buddhismus; Rom machte mit Beginn des Kaisertums einen ersten Versuch mit den *theoi eleutherioi* der *polis*, die dem Reich den Charakter einer „freien Welt“ verleihen sollten, dann mit dem Baal von Emesa, dem Sol Invictus und schließlich mit dem Gott des Christentums. Diese auf der Erkenntnis ihrer Affinität beruhenden provisorischen und versuchsweisen Verbindungen paralleler Phänomene sollten in das Typenkonzept der Konfiguration aufgenommen werden. Wir gewinnen auf diese Weise eine Definition der ersten [Reihe

von] Weltreiche[n] jenseits der streng kosmologischen Reiche mesopotamischen und ägyptischen Typs.*

Eine Machtorganisation, erfüllt vom Pathos repräsentativen Menschseins und somit repräsentativ für die Menschheit – das wäre der Kern einer Definition von „Weltreich“, wie sie sich aus den historischen Phänomenen ergibt. Hat man den begrifflichen Kern herausgeschält, brauchen für unseren Zweck die spezifischen Unterschiede der einzelnen Reichstypen nur noch angedeutet zu werden. Charakteristisch für die erste Reichsperiode, die wir gerade betrachtet haben, sind die Parallelität von Reichsgründung und geistiger Blüte, das Bewußtsein der Affinität zwischen den Phänomenen und ihre provisorische und versuchsweise Verknüpfung. In der zweiten Periode sind die Affinität der Bedeutung und die Notwendigkeit der Verknüpfung selbstverständlich, und womöglich wird deshalb die Verbindung so stabil, daß man von einer Reichsorthodoxie sprechen kann. Es ist das Zeitalter, in dem sich neue Gesellschaften herausbilden, denen wir den Rang von Zivilisationen zuerkennen: die christlichen Reiche des lateinischen Westens und des griechischen Ostens, das islamische Reich und das neokonfuzianische Reich im Fernen Osten. Der Fall Indiens zeigt gewisse Besonderheiten – eine hinduistische Orthodoxie ohne eine formale Machtorganisation –, auf die wir in diesem Kontext nicht eingehen können. Etwa um 1500 n. Chr. beginnt eine dritte Periode, in der sich die Stabilität der orthodoxen Reiche als trügerisch erweist. Die globale Beweglichkeit – mit den westlichen Nationalstaaten als Zentren der Macht – eröffnet der imperialen Expansion neue Perspektiven; es ist das Zeitalter der spanischen und britischen Imperien, in denen die Sonne niemals untergeht; außerdem bilden sich auch in Amerika und Rußland Zentren für großräumige Organisationen. Zugleich nimmt in geistiger Hinsicht die gestaltende Kraft der Orthodoxien immer mehr ab, und es entstehen gnostische Bewegungen, die ihnen den Rang des repräsentativen Menschseins streitig machen. Bis heute hat die Auflösung der Orthodoxien noch keine neuen Verbindungen auf den Plan gerufen, die man als gültig bezeichnen dürfte. Neue Welten entstehen – eine neue „freie Welt“, eine kommunistische Welt und eine *troisième monde*; neue Ziviltheologien sind im Kommen; und die Verbindung zwischen Imperium und Geist ist wieder tentativ und experimentell geworden.

Für das Vorverständnis des Themas und als Vorbereitung der eigentlichen Analyse mögen diese Überlegungen genügen. Fairerweise sollte aber erwähnt werden, daß selbst diese Präliminarien große theoretische Probleme beinhalten, die hier nicht ausführlicher entwickelt werden können – die Unterscheidung etwa zwischen historischer Verursachung und der Bedeutung von Konfigurationen jenseits der Kausalität.

II.

Eine Analyse sollte von der Bedeutung der Worte ausgehen, die in einer Zeit allgemein akzeptiert ist. Da wir in einer Zeit leben, die auf Machtzuwachs durch wissenschaftlichen Fortschritt und Naturbeherrschung aus ist, fange ich mit der Bedeutung von „Weltreich“ als Herrschaft über einen großen Teil des Erdballs und einen entsprechend großen Teil seiner Bewohner an. In dem zusammengesetzten Ausdruck ist „Welt“ – sei es im Sinne von Territorium oder von Menschen – ein Objekt der Herrschaft; sie bezeichnet ein *datum*, eine vorliegende Sache. Was in dieser Bedeutung manifest wird, ist ein intellektuelles Klima, in dem die instrumentalisierende Haltung gegenüber Dingen auf den Menschen und letzten Endes auf die ganze Welt ausgedehnt wird.

Die Bedeutung des zu der Zeit so beliebten „Herrschaftsobjekts“ stellt in theoretischer Hinsicht einen brauchbaren Ausgangspunkt dar, denn gerade wenn die instrumentalisierende Haltung über den Dingbereich hinausgeht, öffnen sich die Risse, in die wir den Keil der Analyse treiben können. Unbelebte Dinge als benutzbare und handhabbare Gegenstände anzusehen, ist durchaus möglich – aber selbst hier lauert im Hintergrund das Problem vom Kosmos als Lebensraum des Menschen, der nicht nur Mittel zum Zweck ist, das Problem des Mißbrauchs der Natur. Doch wenn Menschen zu Objekten der Herrschaft werden, stellt sich mit Sicherheit das ethische Problem, das im 18. Jahrhundert Kant zu der Aussage provozierte, der Mensch sei ein Zweck an sich und dürfe niemals als bloßes Mit-

tel zum Zweck gebraucht werden. Nicht daß dieses Postulat sehr durchdacht war – denn der Mensch, der Zweck an sich ist, hat seinen Status als *imago Dei* verloren, die eigentliche Quelle seiner unantastbaren Würde; er ist auf dem Wege, eine zeitgenössische „Existenz“ zu werden, die für sich selbst verantwortlich ist (wie es im Existenzialistenjargon heißt). Doch gerade wegen seiner säkularisierenden Verzeichnung ist Kants Postulat als ein wie immer fragwürdiger Akt des Widerstandes gegen die psychologischen Manipulationstheorien und -techniken zu sehen, die von den französischen *philosophes* im Geist des aufkommenden Instrumentalismus bereits seit Mitte des 18. Jahrhunderts entwickelt wurden.*

Mit der Ausweitung der instrumentalistischen Haltung auf die Welt selbst gelangen wir zum Kern des Problems, nämlich zum Mißbrauch der Symbole der Transzendenz, die wie handhabbare Dinge behandelt werden. Denn wenn unter „Welt“ ein großes Territorium verstanden wird, das Gegenstand der Herrschaft ist – in dem Sinn, in dem das Römische Recht vom Geltungsbereich der imperialen Jurisdiktion als *orbis terrarum* zu sprechen pflegte –, zeigt sich der Widerspruch zwischen unbegrenztem Raum und territorialer Endlichkeit der Reiche. Allerdings ist es ein Widerspruch, den die Reichstheoretiker ausräumen können, wenigstens zu ihrer eigenen Zufriedenheit. Im Falle des Mongolenreiches* zum Beispiel ging die Regierung von der Voraussetzung aus, daß alles Land unter dem Himmel *de iure* zum Reich gehörte und die tatsächlichen Grenzen lediglich eine *de facto*-Situation darstellten. Folglich expandierte das Mongolenreich niemals durch Krieg; die territoriale Expansion erhielt vielmehr die rechtliche Form einer imperialen Strafexpedition gegen rebellische Untertanen. Es ist eine Konstruktion dieses Typs, die zwischen den Westmächten und dem expandierenden Kommunismus zu den Schwierigkeiten der so genannten „friedlichen Koexistenz“ führt. Die Voraussetzung, von der die Kommunisten ausgehen, wurde in dem berühmten Begriff des *status quo* erkennbar, den Chruschtschow in einem Interview entwickelte; *status quo* heißt Anerkennung des revolutionären Charakters des Kommunismus, seiner unvermeidlichen Expansion auf noch nicht von ihm vereinnahmte Gebiete und Anerkennung der Unumkehrbarkeit des Prozesses, da nichtkommunistische Gebiete zwar kommunistisch, aber kommunistische Gebiete nicht nichtkommunistisch werden könnten.

In geistiger Hinsicht ist diese Konstruktion ein wenig anspruchsvoller als die mongolische, insofern die Akte imperialer Expansion eher Befreiungskriege sind und keine Unterwerfung von Untertanen (obwohl zumindest die Regierungen nichtkommunistischer Länder nach mongolischer Manier „Kriegsverbrecher“ sind). Doch in der Substanz handelt es sich dabei um die mongolische Prämisse, daß eine *de facto*-Situation zu gegebener Zeit in Übereinstimmung mit der *de iure*-Situation gebracht wird. Sie ist Teil einer imperialen Entwicklung, die Marx bereits als Bestandteil einer russischen Revolution ansah, eine Entwicklung, für die Lenin den Ausdruck *Asiachina* prägte.

Auch die beste Konstruktion schafft die räumlichen Grenzen der so genannten Weltreiche jedoch nicht ab. Allerdings kann in der konkreten Situation das vorherrschende Weltverständnis die bestehende Diskrepanz verdunkeln. Falls wir Herodot trauen dürfen, war zum Beispiel die Vorstellung, durch Hinzufügen des letzten, noch nicht eroberten Teilstücks, werde die Welt vereint, eines der Angriffsmotive in den Kriegen der Perser gegen Hellas. Die Vorstellung ergab Sinn, wenn man unter „Welt“ die Ökumene verstand, die bewohnte Oberfläche der Erde, so weit sie der persischen Regierung bekannt war. Die Vorstellung mußte jedoch mit der Realität kollidieren, wenn der konkrete Verlauf der Expansion zeigte, daß die Ökumene viel größer war als erwartet. Genau dies widerfuhr Alexander, als er nach Indien vorstieß und auf den Rand einer vom Okeanos umgrenzten Welt zusteuerte. Am Indus, mit einem wimmelnden und in unabsehbare Fernen sich erstreckenden Subkontinent vor Augen, meuterte seine Armee; anders als Alexander lag ihr weniger daran herauszufinden, wie viel Welt es noch zu erobern gab. Wenn sich etwas auf diese Weise in sein Gegenteil verkehrt, kommt das theoretische Problem zum Vorschein, um das es uns hier geht. Denn die instrumentalistische Haltung operiert innerhalb der Dingkategorie, auch wenn „Welt“ kein Ding ist; philosophisch klammert sich der Instrumentalist daher an den Buchstaben und macht aus einem Symbol der Transzendenz ein *datum*, das, falls es im Augenblick nicht verfügbar ist, doch verfügbar gemacht werden kann. Wie gesagt, beim Bau von Weltreichen ist die angedeutete Buchstabengläubigkeit nur so lange sinnvoll, wie die Erfahrung von der Unbegrenztheit des Raumes unterhalb der Bewußtseinsschwelle gehalten wird und

innerhalb dieser allgemeinen Bewußtlosigkeit das tatsächliche Ausmaß der bewohnten Landmassen auf der Erde hinlänglich unbekannt ist. Zur Zeit des Römischen Reiches hatte diese Buchstabengläubigkeit bereits viel von ihrer Kraft eingebüßt. Der römische *orbis terrarum* konnte völlig ungerührt mit dem benachbarten Weltreich der Sassaniden und mit dem Wissen um eine andere Ökumene in Indien und China existieren. Diese Akzeptanz zeigt – ohne daß die Vorstellung von einem Weltreich aufgegeben wird – daß zum Bau einer „Welt“ neben instrumentell verstandener Herrschaft noch andere Faktoren gehören – Faktoren, die uns gleich beschäftigen werden.

Doch bleiben wir noch einen Augenblick bei der Buchstabengläubigkeit, die im modernen Zeitalter wieder auflebt. Das Bild des Universums, das die moderne Wissenschaft geschaffen hat, müßte eigentlich der Vorstellung von einem „Weltreich“, das buchstäblich als Herrschaft über ein ausgedehntes Territorium verstanden wird, einen Dämpfer aufsetzen. Nichtsdestoweniger ist diese Vorstellung immer noch zu erkennen – zum einen in der Periode globaler Kontrolle und zum anderen im so genannten „Weltraum-Zeitalter“.

Die Vielzahl der imperialen Schöpfungen, die von einer metropolitane Basis aus entstanden, schloß für jeden der westlichen Nationalstaaten aus, daß einer von ihnen das Monopol für die Beherrschung der Welt erhielt. Trotzdem kann man sagen, daß der Westen den Erdball beherrschte, denn ungeachtet ihrer Rivalitäten und Kriege, waren sich die westlichen Mächte in ihrer Zwecksetzung einig, die sich – wie im Frieden von Utrecht 1713 und im Europäischen Konzert und nach dem Wiener Kongreß 1815 – als Prinzip eines Gleichgewichts der Macht manifestierte. Das 19. Jahrhundert erlebte in der Tat ein westliches *imperium mundi* – obwohl uns dies heute vielleicht stärker bewußt ist als den Erbauern des Imperiums. Denn während diese von ihren unmittelbaren Aufgaben in Anspruch genommen waren, haben wir es heute mit den Folgelasten ihrer Aktivität in Gestalt eines *mundus* zu tun, der gegen den Westen revoltiert.

Etwas komplizierter verhält es sich mit der Buchstabengläubigkeit des Weltraum-Zeitalters. Im Vordergrund steht das wissenschaftliche und militärische rationale Interesse an einer Erforschung des Weltraums mit Hilfe von Raketen; den Hintergrund aber bildet eine emotionale Dynamik, die Menschen von der Eroberung des Weltraums

träumen läßt. Zu fragen ist jedoch, was es am Weltraum zu erobern gibt. Die Erdkugel ist erforscht; seit dem Zeitalter der Entdeckungen ist sie im Prinzip als solche bekannt und eine endliche Ökumene geworden; sie hat kein „Jenseits“ auf der Erde wie die Ökumene der Antike. In welchem Sinne kann nun der Weltraum ein zu eroberndes „Jenseits“ der Erde sein? Auf diese Frage gibt es kuriose Antworten im Bereich der Träume. Unser Globus hat sich mit Phantasien von einer Ökumene im Weltraum ein imaginäres „Jenseits“ geschaffen und quillt über von Literaturgattungen wie Science Fiction und Comic Strip, ergeht sich in Spekulationen über Leben auf anderen Planeten und tendiert dazu, Phänomene wie die Massenpanik anlässlich von Orson Welles' *Invasion vom Mars* wortwörtlich zu nehmen (zwei Lehrer einer großen Universität eilten zu dem mutmaßlichen Schauplatz, um das Ereignis zu beobachten); oder Physiker führen tatsächlich Experimente durch, um Signale zu anderen bewohnten Himmelskörpern zu senden bzw. von dort zu empfangen; ganz zu schweigen von dem Spleen mit den Fliegenden Untertassen. Die Pathologie dieser Phänomene ist noch nicht genügend erforscht; doch selbst im gegenwärtigen Stadium kann man sagen, daß sie das Bild einer zu erobernden Ökumene in den grenzenlosen Raum projizieren.

Das Problem, das anhand derartiger Phantasien gelöst werden soll, wird deutlicher, wenn wir uns die Zwischensituation zu Beginn des modernen Zeitalters ins Gedächtnis rufen, als die Kugelform der Erde die Vorstellungskraft der Menschen beschäftigte. In Thomas Morus' *Utopia* hören wir den Erdenpilger seinem Freund erklären, er sei an einem Ort ebenso zuhause wie an jedem anderen, denn jedweder Ort sei vom Himmel gleich weit entfernt. Der christliche *viator* auf seinem Weg zur Ewigkeit ist dabei, zum Weltraumwanderer zu werden; noch weiß er halbwegs, daß das Ziel jener Reise jenseits dieser Welt liegt; aber er ist unruhig genug geworden, um zu dem Schluß zu gelangen, daß man ebenso gut an Ort und Stelle bleiben kann, wenn die Wanderschaft in dieser Welt nicht *irgendwohin*, sondern nur nach Utopia, das heißt, *nirgendwohin* führt. Der enorme Wandel des geistigen Klimas läßt sich daran ablesen, daß Morus angesichts der geringen Ausdehnung der Erdkugel noch zwischen einem Irgendwo und einem Nirgendwo zu unterscheiden vermochte, während heute die große Masse der Menschen den Sinn dafür verlo-

ren zu haben scheint. Im grenzenlosen Raum kann man zwar reisen wohin man will, bleibt aber stets so weit von einem Zentrum oder einer Peripherie entfernt wie zuvor. Sobald man sich des grenzenlosen Raums als potentieller Ausdehnung von Herrschaft bewußt geworden ist, zeigt sich die eigentliche Sinnlosigkeit der Buchstabengläubigkeit.

III.

Der Instrumentalismus ist ein geistiger Sündenfall, die Buchstabengläubigkeit eine intellektuelle Entgleisung. Beide sind in unterschiedlichen historischen Kontexten jederzeit möglich. Wenn beide Charakteristika gleichzeitig auftreten und sich so stark bemerkbar machen, daß sie einem Zeitalter ihren Stempel aufdrücken und seine Sprache prägen, ist das für eine philosophische Analyse, die vom akzeptierten Sprachgebrauch ausgeht, ein schwerwiegender Nachteil, weil der korrumpierte Ausgangspunkt verhindert, daß die Analyse in theoretischer oder historischer Hinsicht ans Ziel kommt.

Die Analyse muß in theoretischer Hinsicht unvollständig bleiben, weil wir mit ihrer Hilfe nicht mehr aus den nicht eben vielversprechenden Materialien herausholen können, als sie enthalten. Wenn das anfängliche Reichsverständnis ein instrumentalistisches ist, dann ist ein Gutteil der Bedeutung von „Weltreich“ entstellt worden, wenn nicht gar verloren gegangen. Zum Bau einer „Welt“ gehören, wie gesagt, noch andere Faktoren als Herrschaft im instrumentellen Sinn.

Nichtsdestoweniger ist das instrumentalistische Reichsverständnis, so unvollständig es auch sein mag, ein eigenständiges historisches Phänomen. Während das Ziel unserer Analyse vor allem ein theoretisches war, hat sie zufällig eine historische Phase des Reichsverständnisses beschrieben. Selbst diese historische Beschreibung konnte jedoch ihr Ziel nicht erreichen. Denn der geistige Sündenfall ist mit einem vergleichsweise niedrigen Grad an Bewußtsein verbunden, und folglich enthält das instrumentalistische Konzept keine

ausdrücklichen Reflexionen seiner eigenen Motive. Deswegen konnte die Analyse nicht über die Demonstration der wesenhaften Sinnlosigkeit hinausgelangen und mußte den pathologischen Hintergrund des Phänomens im Dunkeln lassen.

Durch diese Beobachtungen ist die Richtung vorgegeben, die die Untersuchung einschlagen muß. Als erstes müssen die fehlenden Bedeutungsbestandteile von „Weltreich“ eingeführt werden; wir müssen herausfinden, welchen Sinn „Welt“ haben muß, damit ein „Weltreich“ sinnvoll ist. Und zweitens muß die unvollständige historische Beschreibung durch Quellen ergänzt werden, die die Pathologie des zeitgenössischen Instrumentalismus erkennbar werden lassen.

Zuerst die Bedeutung des Ausdrucks „Welt“. Er bereitet der philosophischen Analyse größte Schwierigkeiten. Aber ich will Sie nicht mit technischen Einzelheiten belästigen. Man kann [auch] mit Hilfe von Lexika zum Kern der Sache vordringen. Sie grenzen für uns die zwei großen Bereiche des westlich-christlichen und des antik-heidnischen Gebrauchs ein.

Es erstaunt vielleicht, daß das *Oxford Dictionary* unter „Welt“ als erste Bedeutung „menschliche Existenz“ anführt, dann einen Zustand oder eine Phase bzw. einen Modus der Existenz. Die Bedeutung entstammt offensichtlich dem christlichen Umfeld, in dem wir von dieser Welt und der jenseitigen Welt sprechen, von weltlicher und heiligmäßiger Existenz, davon, in die Welt zu gehen oder sich aus ihr zurückzuziehen, von einer alten und einer neuen Welt. Dann kann sie sich auf Existenzmodi ausdehnen, die charakteristisch sind für historische Zeitalter, wie die antike, mittelalterliche und moderne Welt; auf Zivilisationsbereiche, wie die westliche, die freie, die kommunistische Welt und die *troisième monde*; auf künstlerische Hervorbringungen, wie die Welten Shakespeares oder Balzacs. Erst an zweiter und dritter Stelle zählt das *Dictionary* die Bedeutungen auf, die man eher mit „Welt“ assoziieren würde, das heißt, die Bedeutungen Erde oder Universum, Menschengeschlecht, die gesamte Menschheit oder einen Teil davon, die Welt der Mode, die große Welt und so fort.

Ich habe bei Liddell, Scott und Georges nach Informationen über die Bedeutungen des Wortes in klassischer Zeit gesucht. Im Griechischen bezeichnet *kosmos* primär eine Art Ordnung. *Kosmos* ist die Ordnung, in der Menschen sitzen oder liegen, sich anständig benehmen oder nicht, die Ordnung, in der Dinge sind oder nicht mehr sind; *kosmos* kann Anstand, Disziplin, eine natürliche oder etablierte Ordnung bedeuten sowie eine Ordnung einschließlich demjenigen, der sie überwacht und herstellt, folglich auch einen schönen Artefakt wie ein Ornament oder einen Zierrat; und schließlich kann *kosmos* Ordnung im „kosmischen“ Sinn meinen – das Universum und seine Ordnung, die Ordnung der Erde, des Himmels und der Unterwelt. Im Spätgriechischen war *kosmos* synonym mit Ökumene, der bewohnten Welt, wie im Falle Neros, der zum Herrn des ganzen *kosmos* stilisiert wurde; und gleichzeitig verschmilzt das Wort mit der christlichen Bedeutung von „diese Welt“, die im *Oxford Dictionary* zuerst genannt wird. Das lateinische *mundus* weist eine ähnliche Abfolge der Bedeutungen auf, die von Ornament und Zierrat bis zur harmonischen Ordnung des Universums, der Himmel, des *orbis terrarum*, Welt des Menschen, Menschheit und Weltmeinung reicht.

Sowohl die antiken wie die modernen Bedeutungsreihen enthalten die Elemente Territorium und Menschen, die später im instrumentalistischen Konzept von „Weltreich“ dominieren; doch sie enthalten noch sehr viel mehr. Etwas ist in ihnen lebendig, so scheint es, das eine alle Seinsebenen und das Sein als Ganzes durchdringende substantielle Ordnung sprachlich zum Ausdruck bringen will. Doch obwohl sie den Wunsch haben, alle Bereiche des Seins zu durchdringen, gelingt ihnen das nicht auf dieselbe Art und Weise – es scheint mehr als einen Weg zum Verständnis der Welt zu geben. Der Unterschied läßt sich eher spüren als beschreiben. Vielleicht könnte man sagen, daß die beiden Bedeutungsreihen hinsichtlich bestimmter Bereiche wie Universum, Himmel, Erde und die Menschheit als Ganzes größere Übereinstimmungen aufweisen als im Hinblick auf andere; und daß genau die Bereiche, in denen sie nichts gemeinsam haben, die Tonlage der Bedeutung in der jeweiligen Reihe bestimmen. In der antiken Reihe liegt die Betonung auf dem Sichtbaren und Äußerlichen, also in erster Linie auf der kosmischen Ordnung; in der christlichen Reihe liegt sie auf der inneren Ordnung des Menschen. Die Bedeutungsunterschiede reflektieren offensichtlich den histori-

schen Prozeß, in dem sich die Erfahrung der menschlichen Existenz unter einem welttranszendenten Gott aus der primären, kompakteren Existenzenerfahrung in einem Kosmos, der Götter wie Menschen umfaßt, ausdifferenziert hat. Auf sprachlicher Seite kehren wir zu dem Phänomen der geistigen Ausbrüche zurück, die sich parallel zu den großen Reichsgründungen, zu den Parallelphänomenen „repräsentatives Menschsein“ und „imperiale Repräsentation der Menschheit“ ereignen.

Aufgrund dieser Materialien können wir versuchen, die für unsere Untersuchung besonders relevante Problematik genauer zu formulieren.

Es muß unterschieden werden zwischen einer Primärerfahrung des Kosmos – eines Kosmos „voller Götter“ – und der historisch späteren Erfahrung von einem Universum unter einem welttranszendenten Gott. Um diese Erfahrungen adäquat ausdrücken zu können, wurden bestimmte symbolische Formen geschaffen. Die Erfahrung des Kosmos kommt in Form des Mythos zum Ausdruck, die Erfahrung des Universums in Form von Philosophie und Offenbarung. In der ersten Erfahrung liegt der Akzent auf der sichtbaren göttlichen Ordnung, in die der Mensch seine Existenz integrieren muß; in der zweiten liegt er auf der transzendenten göttlichen Ordnung, auf die der Mensch seine Existenz einstimmen muß. Obwohl sie die Akzente verschieden setzen, sind es doch Erfahrungen derselben totalen Struktur des Seins: die kompakte Erfahrung des Kosmos erfordert sowohl das rituelle Sich-Einstimmen auf die göttliche Ordnung wie das pragmatische Sich-Anpassen an seine sichtbare Ordnung; die differenzierte Erfahrung des Universums unter Gott erfordert sowohl das pragmatische Sich-Anpassen an die sichtbare Ordnung wie das Sich-Einstimmen der Existenz auf das „unsichtbare Maß“. Was in beiden Fällen auf dem Spiel steht, ist die Wahrheit menschlicher Existenz, Wahrheit im Sinne einer Bereitschaft, die *condicio humana* zu verstehen und anzunehmen. Um aber der Einsicht ausdrücklich Geltung zu verschaffen, daß die Ordnung der Welt nicht allein von „dieser Welt“ ist, sondern auch von „der Welt jenseits“, ist eine Annäherung in Richtung auf die differenzierte Erfahrung des transzendenten Seins nötig.

Eine „Welt“ ist also mehr als eine sichtbare Ordnung, und ein „Weltreich“ mehr als die Herrschaft über Land und Menschen. Ein Reich zu errichten, ist der Versuch einer Weltschöpfung unter Einbeziehung aller Ebenen der Seinshierarchie.* Durch die Einstimmung der Existenz auf das transzendente Sein ist der Versuch immer mit der unsichtbaren Ordnung verbunden; durch Partizipation an der Ordnung der jenseitigen Welt ist er eine Evokation wahrer Existenz innerhalb dieser Welt. Dementsprechend ermöglicht der Charakter einer auf das „unsichtbare Maß“ eingestimmten Evokation, ein von Menschen geschaffenes imperiales Gebilde mit der Welt zu vergleichen und stattet es mit dem Sinn einer „Welt“ aus – ein Sinn, den es auf der Ebene noch so großer materieller Ausdehnung nie erhalte, weil sich materielle Größe in ihrer Endlichkeit nie mit der Unbegrenztheit des sichtbaren Universums vergleichen läßt.

IV.

Die Analyse mußte zunächst unvollständig bleiben – sowohl in theoretischer wie historischer Hinsicht. Der erste Defekt ist nun behoben, obwohl ich den komplizierten Sachverhalt nur in Umrissen aufzeigen konnte: von „Weltreich“ zu sprechen, ist sinnvoll, wenn seine Errichtung als Schaffung eines kosmischen Analogons oder *kosmion*, wie es gelegentlich genannt wurde, verstanden wird. Die imperiale Ordnung ist ein Abriß der Seinsverfassung, die sich durch alle Seinsbereiche erstreckt, von den materiellen bis zu den transzendenten.

Der pathologische Hintergrund des heutigen Verständnisses von „Weltreich“ war die zweite Problematik, die in der Schwebe blieb. Um den entscheidenden Faktor zu isolieren, müssen wir kurz die Schichten der Bedeutung, die das Symbol „Welt“ in unserer Zeit angenommen hat, reflektieren.

Wenn wir von „Weltkriegen“ sprechen, meinen wir eine historische Situation, in die Kriege, Völker und Ressourcen auf der ganzen Erde einbezogen sind oder in der der Kriegsschauplatz global geworden

ist. Die Verwendung dieses Wortes geht zurück auf die klassische Bedeutung von Ökumene als bewohnter Welt; gemeint ist nichts anderes als daß ein Machtfeld mit festen Strukturen entsteht, in dem Störungen jederzeit globale Auswirkungen haben können. In Redewendungen wie „westliche Welt“ und „kommunistische Welt“ stoßen wir auf eine zweite Bedeutungsschicht. Nun bezeichnet der Ausdruck zwei „Welten“ als Manifestationen zweier unterschiedlicher Existenzkonzepte, die jeweils versuchen, sich in der sichtbaren Herrschaft über Land und Menschen zu inkarnieren. Daher sind Weltkriege im globalen Sinne zugleich Kriege zwischen Welten, von denen jede versucht, sich zu etablieren und zu erhalten und die andere nach Möglichkeit besiegen möchte. Wenn der Machtkampf zu einem Krieg zwischen Welten wird, nimmt er eine neue Tödlichkeit an, die weit über den schlimmsten Bruderzwist hinausgeht, der innerhalb einer einzigen Welt im Namen der Staatsraison oder des nationalen Interesses geführt wird, denn hier geht es um Fragen der geistigen Existenz. Daß mehrere Welten darum streiten, die eine Welt zu werden, deren Beherrschung gleichbedeutend mit der globalen Ökumene ist, weist bereits auf die dritte Bedeutungsschicht hin. Man ist sich heute völlig darüber im Klaren, daß unter modernen technischen Bedingungen die ökonomische Interdependenz der Gesellschaften und die Zerstörungskraft der Kriege eine politische Organisation nötig machen, die imstande ist, Konflikte in einer globalen Gesellschaft auf die Größenordnung innerstaatlicher Streitigkeiten zu reduzieren, um sie mit möglichst wenig Anwendung von Gewalt beizulegen. Weit davon entfernt, eine „Welt“ zu sein, wie oft etwas gedankenlos angenommen wird, befindet sich die globale Ökumene vielmehr auf der Suche nach einer „Welt“. Ob sie zu einer Welt wird oder ob es den existierenden Welten gelingt, sie so weit zu zerstören, daß nur noch versprengte Gesellschaften übrig bleiben, die durch Gebiete praktisch unbewohnten Ödlandes von einander getrennt sind – das ist die düstere Frage unserer Epoche.

Die drei Bedeutungsschichten dürfen nicht getrennt werden, denn ihre Konstellation offenbart den pathologischen Charakter der Situation: (i) die Existenz einer Ökumene; (ii) das Gefühl, daß die Ökumene keine Welt ist, obwohl sie eine sein sollte; (iii) die „Koexistenz“ rivalisierender Welten innerhalb der Ökumene; (iv) fehlende Anzeichen dafür, daß eine der rivalisierenden Welten so überzeu-

gend wäre, daß sie die Ökumene gewaltlos erobern könnte und deren einzige Welt würde; (v) fehlende Anzeichen dafür, daß eine neue Welt im Entstehen begriffen wäre, die die Ökumene erobern und an die Stelle der gegenwärtigen Weltvielfalt treten könnte; (vi) die offensichtlich unauflösbare Verkettung zwischen Weltverständnis und Herrschaft im instrumentalistischen Sinn; und (vii) die daraus erwachsende Gefahr eines zerstörerischen, bewaffneten Konflikts. Mehr noch, dieses Gefüge von Charakteristika ist mehr als [nur] historisch kontingent (obwohl auch kontingente Elemente in die konkrete Situation eingehen); es handelt sich tatsächlich um eine bedeutsame Konstellation, da die gefährliche Ausweglosigkeit auf der Ebene der Ökumene das Ergebnis von Prozessen ist, die ihren Ursprung in der westlichen Zivilisation haben. Ob wir die geographischen Erkundungen und Entdeckungen ansehen, die Entwicklung von Wissenschaft und Technik, Industrie und Transportwesen, den Kolonialismus, die politische Expansion oder die Schaffung neuer Militärpotentiale; oder ob wir uns die vorherrschenden Ideen des Nationalismus und der Demokratie ansehen, das liberale Fortschrittsdenken, den Positivismus oder den Kommunismus – die Faktoren, die an der Situation beteiligt sind, hängen insofern zusammen als sie alle ihren Ursprung in der revolutionären Explosion des Westens haben, die ungefähr Mitte des 15. Jahrhunderts einsetzte.

Der westliche Prozeß hat die globale Ökumene hervorgebracht und überflutet. Mitte des 18. Jahrhunderts gibt es innerhalb dieses Prozesses einen kritischen Punkt, an dem sein pathologischer Charakter und der Symptomkomplex der Erkrankung erkennbar werden.* Ich will kurz auf die Symptome eingehen und zwar in der Reihenfolge, in der sie in den *Discours* erscheinen, die Turgot im Juli und im Dezember 1750 an der Sorbonne hielt; sie werden durch spätere Fragmente seiner geplanten *Universalgeschichte* ergänzt.*

Turgot sieht Ökumene im Kontext einer Evolution der Menschheit entstehen. Er nimmt eine Einheit der Menschheit in Geschichte an, eine Gesellschaft, die durch einen Prozeß in Anspruch genommen ist, der von drei Prinzipien regiert wird. Das erste Prinzip ist die historische Individualität jedes Menschen; sie ist die Substanz, aus der das Menschheitsganze erbaut wird; das zweite Prinzip ist eine die

Generationen verbindende Kontinuität von Ursache und Wirkung; das dritte Prinzip ist die Akkumulation der Substanz durch das kollektive Gedächtnis in Sprache und Schrift. Ein *trésor commun* sammelt sich an, der von Generation zu Generation an künftige Generationen weitergereicht wird. Die Akkumulation hat überdies den Charakter des Fortschritts – ein *fil de progrès* durchzieht die Geschichte der Menschheit – und die Kriterien für den Fortschritt sind erkennbar als (i) Zivilisierung der *mores*, (ii) Aufklärung des Geistes und (iii) Intensivierung des Handels zwischen einst isolierten Nationen bis hin zum Welthandel. Auch wenn dieser Prozeß Unterbrechungen und Verzögerungen unterworfen ist, das Endresultat ist eine immer größere Vollkommenheit der Menschheit.

Der pathologische Charakter der Annahmen ist offensichtlich, doch Turgots Dogmen sind inzwischen so sehr Bestandteil des intellektuellen Klimas geworden, daß man nicht nur aufzeigen sollte, sondern aufzeigen muß, was falsch an ihnen ist.

Das Dogma von der Evolution der Menschheit ist fragwürdig, weil es die im 18. Jahrhundert entstehende Ökumene in die Vergangenheit projiziert. Es hat niemals eine Menschheit gegeben, die sich entwickelte und deren Generationen durch Ursache und Wirkung miteinander verbunden waren und ein kollektives Gedächtnis ansammelten. Empirisch hat es, so weit wir wissen, nur konkrete, geographisch sehr verstreut lebende Gesellschaften gegeben, die kaum oder gar nicht miteinander kommunizierten, und ihren Mitgliedern war die vermeintliche Tatsache, daß sie eine einheitliche Menschheit bildeten, die ein kollektives Gedächtnis ansammelte, glücklicherweise unbekannt. Es bedarf daher einer ziemlich phantasievollen Konstruktion, um aus der Mannigfaltigkeit der Gesellschaften in Geschichte – Gesellschaften, deren Bandbreite auch heute noch von neolithischen Stammesgemeinschaften bis zu angelsächsischen Demokratien reicht – eine einheitliche Menschheit mit einer Evolution zu machen, die allen gemeinsam ist. Turgot wußte auf diese Schwierigkeiten, deren er sich völlig bewußt war, eine bemerkenswerte Antwort. Er räumt ein, daß die Linie des Fortschritts in der Geschichte nicht gleichmäßig verläuft, sondern Unterbrechungen und Rückschläge erleidet; er räumt ein, daß der Prozeß auf eine Vielzahl von Zivilisationen und Nationen verteilt ist, die sich nicht alle mit

derselben Geschwindigkeit fortbewegen, wobei einige sich überhaupt nicht bewegen; trotzdem bleibt er dabei, daß sich *la masse totale* der Menschheit auf eine immer größere Vollkommenheit zubewegt. Die *masse totale* ist das Symbol, mit dessen Hilfe er die widerspenstigen Fakten zu bändigen versucht. Meines Wissens taucht hier zum ersten Mal das Wort „total“ im modernen politischen Denken auf – und schon bei dieser ersten Gelegenheit mit den entsetzlichen Bedeutungen, die später offenbar werden sollten. Denn die *masse totale* ist nicht weniger als die Gesamtheit aller Menschen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die zu einer einzigen Gesellschaft zusammengefaßt und durch den aufgeklärten Intellektuellen vom Schlage des Enzyklopädisten repräsentiert wird. Die Problematik des repräsentativen Menschseins taucht also im Rahmen der globalen Ökumene wieder auf – doch Konfuzius und der Buddha, die Philosophen, die Propheten und Christus sind ersetzt worden durch das repräsentative Menschsein eines Herrn mit zivilisierten *mores*, aufgeklärtem Geist und einem Ticket für eine Reise um die Welt.

So weit ist die Angelegenheit allenfalls komisch. Sie könnte höchstens dazu verleiten, die *Pickwick Papers* eines Clubs für repräsentative Gentlemen zu verfassen. Doch aufgeklärte Intellektuelle sind keine harmlosen Käuze; sie sind gefährliche Verrückte. Sie nehmen sich selber ernst, sie glauben wirklich, sie repräsentierten die Menschheit, und wenn eine aufsässige *masse totale* darauf besteht, nach dem Bilde Gottes geschaffen zu sein, dann gebrauchen sie Gewalt, um den Fehler zu korrigieren und den Menschen nach ihrem eigenen Bild zu formen. Es genügt ihnen nicht, aus dieser Welt das Beste zu machen, sie möchten aus dem Schlechtesten eine Welt machen. Denn vielleicht ist sich die Menschheit des Fortschritts nicht bewußt, den sie durch ihre Repräsentanten erreicht hat, es sei denn, man informiert sie richtig; vielleicht wird sie niemals eine *masse totale*, es sei denn, man macht sie durch die richtige Behandlung dazu, und zur Behandlung bedarf es eines Instruments. Daher stoßen wir in der Generation nach Turgot auf Condorcet, der postuliert, dieses Instrument sei eine neue Klasse von Menschen, „denen weniger daran liegt, die Wahrheit zu entdecken, als sie zu propagieren“. Und genüßlich beschreibt er, wie sie vorgehen:

„Sie setzen alle Zaubermittel ein, die Gelehrsamkeit, Philosophie, funkelnder Geist und literarisches Talent der Vernunft zur Verfügung stellen können; sie sprechen in allen Tonlagen, bedienen sich aller Formen vom Scherz bis zum Rührenden, von der weit ausholenden und gelehrten Kompilation bis zum Roman oder Pamphlet; sie bedecken die Wahrheit mit einem Schleier, um die Schwachen nicht zu ängstigen und ihnen das Vergnügen des Mutmaßens zu lassen; sie sind geschickt darin, Vorurteile zu bedienen, damit sie noch effektiver zuschlagen können; weder bekämpfen sie sie alle zugleich, noch eins wirklich gründlich; zuweilen beruhigen sie die Feinde der Vernunft, indem sie vorgeben, in der Religion nicht mehr als halbe Toleranz und in der Politik nicht mehr als halbe Freiheit zu wollen; sie halten sich dem Despotismus gegenüber zurück, wenn sie die Absurditäten der Religion angreifen, und der Religion gegenüber, wenn sie sich gegen die Tyrannei erheben; sie greifen aus Prinzip immer diese beiden Plagen an, wenn sie scheinbar nur ein paar empörende oder lächerliche Mißstände geißeln; und sie schlagen den Baum an der Wurzel, während sie scheinbar nur ein paar wuchernde Äste beschneiden.“¹

Mit solchen Methoden wird die *opinion générale* oder *publique* ökumenischen Typs hergestellt. (Man erkennt unschwer die Methoden, die in unserer Zeit durch den Nationalsozialismus und den Kommunismus perfektioniert wurden und seit Marx als „Revolutionstaktik“ bezeichnet werden.) Und wieder eine Generation später hat sich unter der Leitung positivistischer Intellektueller die *masse totale* zu Comtes *Grand-Être* der Menschheit ausgewachsen, zur Bruderschaft von Menschen, denen *la recherche de la paternité est interdite*.

Empirisch ist die Menschheit, wie gesagt, keine *masse totale*. Die Idee wurde auf die Vergangenheit projiziert, um Geschichte als innerweltlichen Prozeß zu konstruieren, der unter der Leitung von intellektuellen Sektierern innerweltlich-gnostischer Provenienz zwangsläufig zur globalen Ökumene wird. Dieses Vorstellungskonglomerat – der innerweltliche Prozeß, seine Zwangsläufigkeit, sein Höhepunkt in Gestalt eines globalen Reiches unter der Leitung

¹ Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat Condorcet: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Ouvrage posthume de Condorcet, n.p. 1795, pp. 243 ff.

gnostischer Sektierer – ist der konstante Faktor seit Turgot und Condorcet über Comte und Marx bis hin zu den gnostischen Reichsgründern des 20. Jahrhunderts. Dieses Vorstellungskonglomerat war so erfolgreich, daß es zur dominanten politischen Kraft unserer Zeit wurde. Und es gab triftige psychologische Gründe für diesen Erfolg. Der innerweltliche Tribalismus der Menschheit, der in der *masse totale* stillschweigend impliziert ist, übt einen großen Reiz auf geistig und intellektuell unreife Menschen aus, die emotionalen Nutzen aus ihrer Stammeszugehörigkeit ziehen und hohes Ansehen genießen können, ohne sich der unangenehmen Disziplin des Geistes und des Intellekts zu unterwerfen; sobald die Wahrheit der Existenz als Verpflichtung für jedermann abgeschafft ist, kann man mühelos am repräsentativen Menschsein partizipieren. Und für energische Persönlichkeiten, die als Führer der Menschheit ihre *libido dominandi* ausleben können, ist der Reiz ebenso groß. Sie können sich sogar zu *fondateurs de la religion de l'humanité* aufwerfen und, wie Comte, die Ära Christi durch die Ära Comtes ersetzen.

V.

Niemand kann zum jetzigen Zeitpunkt vorhersagen, wie die Versuche, aus der Ökumene eine „Welt“ zu machen, enden werden, wenn dabei die Wahrheit der Existenz zerstört wird, die das als einzige bewerkstelligen könnte. Sicher ist nur, daß sie nicht gelingen können. Das ist aber noch nicht das letzte Wort in dieser Sache; denn hinter der Gewißheit, daß man keine „Welt“ schaffen kann, wenn ihre Ordnung die Orientierung auf das transzendente Sein ausschließt, verbirgt sich die Frage, ob sie geschaffen werden kann, wenn [ihre Ordnung] die Wahrheit der Existenz einschließt. Die Frage mag erst einmal absurd klingen, da historisch solche Welten tatsächlich existiert haben. Trotzdem kann man sie nicht einfach abtun, da sie sich in der Geschichte schon einmal und zwar bei Gelegenheit der römischen Eroberung, gestellt hat, und die Antwort – wiewohl nicht ganz durchdacht – eher negativ ausfiel. Deshalb möchte ich zum Schluß an diese frühere Auseinandersetzung mit

dem Problem erinnern, da sie die Zukunft zu erhellen vermag, auf die unsere gegenwärtige Situation hinausläuft.

Die Frage wurde, wie gesagt, anlässlich der römischen Kampagne zur Eroberung der Ökumene akut. Der Terminus „Ökumene“ bezeichnete ursprünglich die bekannte zivilisierte und bewohnte Welt. Polybius war der erste Historiker, der ihn im technischen Sinne verwendete, als er die Herrschaft über die Ökumene als *telos* der römischen Eroberung definierte. Und da Polybius – wenngleich kein großer Philosoph – doch ein Mann mit philosophischer Kultur war (darin unterscheidet er sich von seinen aufgeklärten *confrères* des 18. Jahrhunderts und späterer Zeiten), mußte er sich die Frage stellen, welchen Sinn die Herrschaft über die Ökumene haben konnte. Denn wenn die römische Herrschaft über die Ökumene einmal etabliert war, was dann? Würde Rom eines Tages nicht dasselbe Schicksal ereilen, das es Karthago bereitet hatte? Derartige Überlegungen greifen auf die Rhythmen des Kosmos mit ihrer Unabänderlichkeit von Aufstieg und Fall zurück, aber zugleich bringen sie eine Ernüchterung gegenüber der kosmischen Ordnung, ein Gefühl der Sinnlosigkeit, das einen Rhythmus nicht mehr als *telos* akzeptiert. Dieser Schwebezustand zeigt, wie beunruhigend die Frage zu Polybius' Zeit geworden war. Zudem wurde die Erfahrung der Sinnlosigkeit durch den Erfolg der Römer nicht gemildert; im Gegenteil, zur Zeit Christi beschäftigte sie die Bevölkerung des Römischen Reichs so sehr, daß die vom Christentum angebotene Lösung einleuchtend und annehmbar erschien. Bei Matthäus 24:14 finden wir den Missionsbefehl, der wie eine wohlüberlegte literarische Antwort auf Polybius klingt (obwohl sie das schlechterdings nicht sein kann): „Und es wird gepredigt werden dieses Evangelium vom Reich in der ganzen Ökumene zum Zeugnis für alle Völker, und dann wird das *telos* (das Ende oder die Erfüllung) kommen.“ Polybius stellt also das *telos*, den Sinn der imperialen Expansion in Frage, wohingegen das Evangelium den Sinn von Ordnung ohne Umschweife auf das expandierende Christentum und die Apokalypse des Reichs überträgt. Für Polybius stellt die Beherrschung der Ökumene keine überzeugende Unternehmung dar, der Hl. Matthäus hingegen fordert, die Ökumene müsse mit dem Evangelium erfüllt sein, um ihr *telos* zu erreichen. Beide sind zu der Einsicht gelangt, daß das Ziel alles menschlichen Tuns nicht in dieser Welt, sondern jenseits von ihr liege; diese Ein-

sicht, die in Platons „Totengericht“ der persönlichen Existenz vorbehalten ist, hat sich nun dahingehend ausgedehnt, daß sie das *telos* der Gesellschaft in Geschichte mit einbezieht. Die Erfüllung der Menschheit ist ein *eschaton* – das große Thema von Geschichte und Eschatologie beginnt sich zu entfalten.

Ich habe mich bemüht, die philosophische Bedeutung der im Evangelium verankerten Eschatologie herauszuarbeiten, denn nur dieser Teil der Symbolik ist für die politische Wissenschaft auf Dauer fruchtbar. Ansonsten kommt die Vorstellung vom *telos* jenseits dieser Welt weiterhin einher als apokalyptische Spekulation über den neuen Äon, über die neue Welt, welche die alte ersetzen soll. In diesem Kontext bezeichnet *telos* in Matthäus 24:14 eine Verwandlung der Welt, eine Metastasis, eine neue Aufstellung, in der es Weltreichprobleme nicht gibt – eine Bedeutung, die durch den sich unmittelbar anschließenden Hinweis auf die Daniel-Apokalypse bestätigt wird.

Nichtsdestoweniger ist diese Passage gerade wegen ihres apokalyptischen Inhalts für unsere Untersuchung überaus interessant. Denn die Vorstellung der Aufklärung von der künftigen vollkommenen Ökumene (die in der kommunistischen Vorstellung vom endgültigen Reich der Freiheit ihre Fortsetzung findet) ist ebenfalls eine apokalyptische Spekulation, allerdings eine innerweltliche Variante; im christlichen Fall beschäftigte man sich immerhin bis zu einem gewissen Grade mit dem, was apokalyptisches *telos* und „zukünftige Ökumene“ (Heb. 2:5) implizierten. Die Schwierigkeiten der Konzeption zeigten sich in den Überlegungen zum Datum des apokalyptischen Ereignisses. Wenn das *telos* der zukünftigen Ökumene nicht bald erreicht wurde, welchen Nutzen hatte sein Kommen für diejenigen, die vor dem Ereignis gestorben waren? War es für sie ein *telos*? Der Hl. Paulus mußte den Gläubigen deshalb versichern, daß die Wiederkunft Christi in der Generation der damals Lebenden stattfinden werde; und da der Tod weiter seinen Tribut forderte, die *Parousia* aber nicht stattfand, mußte er die aufkommende Unruhe mit der Versicherung beschwichtigen, daß diejenigen, die in Christus gestorben seien, mit Ihm auferständen, wenn Er in einer nicht allzu fernen Zukunft wiederkomme. Solche Vertröstungen und Eingeständnisse mußten aber in einer Welt, die ohne *Parousia* weiterbesteht, die

großen Probleme der Geschichte und Eschatologie erst recht aufbrechen lassen; denn empirisch ist die Struktur der Geschichte nicht-apokalyptisch, und jeder Versuch, sie mit Hilfe apokalyptischer Symbole – ganz gleich in welcher Form – begreifen zu wollen, führt zwangsläufig zu jenen lästigen Fragen, die in unseren totalitären Imperien gewaltsam unterdrückt werden, während in unseren so genannten freien Gesellschaften der gesellschaftliche Terror der Intellektuellen dafür sorgt, daß sie sich nicht allzu unangenehm bemerkbar machen. Die Fragen lauten: Was haben diejenigen von dem vollkommenen Reich, die es nicht erleben? Was geschieht mit den Generationen der Menschheit, die lebten, ehe die Aufklärung in die Welt kam? Ist es wirklich die Funktion des Menschen, zu einem Fortschritt „beizutragen“, von dem erst künftige Generationen profitieren, – als Trittstein zu einer künftigen rationalen Welt zu fungieren? Ist er wirklich dazu da, in einem theologischen oder metaphysischen „Stadium der Geschichte“ zu leben und Comte in den Himmel des Positivismus zu heben? Ist er wirklich dazu da, sich klassenkämpferisch durch die Geschichte zu bewegen, damit im Jahre 1980 der Endkommunismus siegt? In apokalyptischen Haltungen, die zu solchen Fragen nötigen, spüren wir eine tiefe Gleichgültigkeit gegenüber jedermann – die Anwesenden ausgenommen; es ist eine primitive Brutalität, die sich in Turgots Konzept von der *masse totale* Bahn bricht. „Menschheit“ scheint auf die gerade lebende Generation bzw. auf die Gruppe reduziert, die gerade leidenschaftlich für die jeweilige Apokalypse entbrannt ist.

Obwohl der metastatische Glaube eine historische Kraft ist, muß er unweigerlich mit der nichtapokalyptischen Struktur der Geschichte kollidieren. Wenn eine genuine eschatologische Einsicht in eine apokalyptische Symbolik eingebettet ist, muß sie sich arrangieren mit der Realität, die sich über den Punkt ihres Ursprungs hinaus in Raum und Zeit ausdehnt, um erfolgreich zu überleben. Der christliche Kompromiß mit der Realität hat die Form der Kirche angenommen, die weder ein Reich noch eine Gemeinschaft in Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Weltendes ist, sondern eine Institution, die das eschatologische *telos* innerhalb der Welt repräsentiert. Die christliche Antwort auf das Problem „Weltreich“ lautete deshalb, innerhalb der Ordnung der Gesellschaft die geistigen und weltlichen Mächte von einander zu trennen und für ein ausgewogenes Verhält-

nis zwischen ihnen zu sorgen. So unzulänglich die Lösung in der Praxis auch sein mochte, die Konstruktion hielt zumindest an der Einsicht fest, daß das Ende der Gesellschaft in der Geschichte eine Frage der Eschatologie ist. Wenn die Lösung sich dennoch als nicht tragfähig herausstellte, ist der eigentliche Grund dafür in der Unzulänglichkeit des Kompromisses zu suchen. Denn die Kirche konnte ihre apokalyptische Herkunft nie ganz verleugnen – ihre apokalyptische Sorglosigkeit hinsichtlich der Menschheit in der Geschichte verengte ihren intellektuellen Horizont so sehr, daß sie nie eine adäquate Geschichtsphilosophie entwickelte. Schließlich war im 18. Jahrhundert die Kluft zwischen unserem Wissen von der historischen Realität und dem begrenzten Verständnis von Seiten der Kirche so tief geworden, daß die gnostischen Bewegungen mit Macht in dieses Vakuum vorstoßen konnten. Die lange vernachlässigte Realität der geschichtlichen Existenz der Menschheit kam über Gebühr zu ihrem Recht, als die neuen Bewegungen, die sich inzwischen in dieser Welt fest behaupteten, die Realität der jenseitigen Welt leugneten und das eschatologische *telos* konsequenterweise durch ein innerweltliches ersetzten. Wenn die Kirche, im Besitz des *eschaton*, versäumt hatte, die Struktur der Geschichte und den Platz, den sie darin einnahm, zu bestimmen, dann warfen die neuen Bewegungen das *eschaton* vollends über Bord. Was sie von der jüdisch-christlichen Tradition bewahrten, war deren dubiosestes Element, d. h. ihr metastatischer Glaube an den neuen Äon. Theoretisch und historisch war dieses Bewahren sozusagen unvermeidlich. Denn zum einen kann man nach dem Christentum nicht zurück zur Kosmologie gehen, sondern nur vorwärts in Richtung auf ein differenzierteres Verständnis von der Einheit der Menschheit in Geschichte unter dem Mysterium des *eschaton*; zum anderen schloß der antichristliche Charakter der Revolte eine solche Fortentwicklung aber von vornherein aus, denn die Revolte hatte mit dem *eschaton* auch die Überreste einer Apokalypse beseitigt, die angesichts der sich entfaltenden Realität der Geschichte obsolet geworden war. Das Ergebnis ist die grauenhafte Farce, die aus dem Dunkel der Aufklärung zum Vorschein kam, die Farce einer Apokalypse ohne *eschaton*. In ihrem Kielwasser ist es – unter der Überschrift „Philosophien“ – zu den apokalyptischen Deformationen der Geschichte gekommen, die sich jeweils mit den pragmatischen Standpunkten und Verhältnissen ändern; das „Reich“ ist auf ein

ökumenisches Herrschaftsgebiet“ reduziert worden, aus dem niemals eine „Welt“ werden kann; und Menschheit wurde zum Synonym für die Insassen eines apokalyptischen Konzentrationslagers.

Im Licht dieser letzten Überlegungen ist es nun möglich, die Ergebnisse unserer Untersuchung zur Frage „Weltreich und Einheit der Menschheit“ zu formulieren.

Die Versuche, die Menschheit in der Organisation eines Reiches zu repräsentieren, haben eine lange Geschichte, die mit den mesopotamischen und ägyptischen Reichsgründungen beginnt. Wenn man sich bei der Aufzählung auf die Reichstypen beschränkt, die der Vergangenheit angehören, kann man innerhalb dieser Geschichte kosmologische, ökumenische und orthodoxe Reiche unterscheiden. Obwohl sie alle die universale Ordnung menschlicher Existenz mit der speziellen Ordnung einer endlichen Gesellschaft verbinden möchten, sind sie mehr als nur Einzelexemplare der Spezies „Weltreich“. Denn die Reihenfolge der Reichstypen ist nicht beliebig; sie bildet eine sinnvolle Sequenz, wobei jeder Typus den vorhergehenden voraussetzt, so daß die Sequenz ein unumkehrbares Ganzes von Experimenten mit dem Ordnungsproblem darstellt. Der erste Typus ist noch kompakt und verkörpert die universale Ordnung durch den Mythos des Kosmos; die Probleme, die später Schwierigkeiten bereiten, sind noch nicht aufgetaucht. Der zweite Typus gelangt zu einer differenzierten Erfahrung der Wahrheit menschlicher Existenz, während die imperiale Ordnung die Tendenz entwickelt, ökumenisch zu expandieren; die zwei auseinanderstrebenden Bewegungen, die für das Reich auf einen Verlust von „Welt“ hinauslaufen würden, werden wieder zusammengebracht, indem man imperiale Ordnung und repräsentatives Menschsein zu verbinden sucht. In den orthodoxen Reichen wird diese Verbindung als Notwendigkeit verstanden und über lange Zeitabschnitte konstant gehalten. So weit ergibt die Sequenz einen Sinn, und der Sinn ist unumkehrbar.

Kann man sagen, daß die moderne Fortsetzung der Reihe diesen Bedeutungslinie erkennbar fortschreibt? Die Antwort auf diese Frage muß berücksichtigen, daß die globale Revolution der Moderne ihren Ursprung im Westen hat. Als Antworten auf den christlichen *contemptus mundi*, auf die Vernachlässigung der Struktur dieser Welt, fallen im Westen zwei Faktoren besonders ins Auge: (1) die Revolte

des Individuums und die Entfesselung seiner Kräfte – was zur Entgleisung in die *libido dominandi* der Gnostiker geführt hat; und (2) die Revolte der Gesellschaft und die Entfesselung ihrer Kräfte in der Geschichte – was zur Entgleisung in die innerweltliche Apokalypse geführt hat. Die Kombination dieser Faktoren bestimmt die Reichsproblematik in unserer Zeit.

Wir haben gesehen, daß ein Reich, um eine „Welt“ zu sein, mit seiner Ordnung am transzendenten Sein partizipieren muß. Da eine solche Partizipation durch den innerweltlichen Charakter der revolutionären Bewegungen von vornherein ausgeschlossen ist, sind deren Versuche, die Ökumene in eine „Welt“ zu verwandeln, zum Scheitern verurteilt; erreicht wird lediglich das apokalyptische Konzentrationslager. Parallel dazu ist ferner ein intellektueller Zusammenbruch zu verzeichnen, der in unserer Zeit die Diskussion solcher Fragen sogar unter das bereits von Polybius erreichte Niveau gedrückt hat. Doch dürfen uns weder intellektuelle Zusammenbrüche noch politische Katastrophen blind dafür machen, daß jede Revolution Gründe hat. Wir müssen den Durchbruch zur Struktur der Welt in Natur und Geschichte als Bedeutungszuwachs anerkennen. Die moderne Entfesselung individueller und gesellschaftlicher Kräfte ist nicht umkehrbar und vor allem werden wir niemals zu dem begrenzten historischen Horizont des frühen und des mittelalterlichen Christentums zurückkehren. Man könnte sogar der Ansicht sein, daß die mörderischen Possen unserer apokalyptischen Bewegungen eine kathartische Funktion in dem historischen Prozeß haben. Denn die Frage der Apokalypse ist niemals zufriedenstellend erledigt worden, weder experimentell noch theoretisch. Weil sie immer schneller auf einen Höhepunkt letaler Stupidität zuzusteuern scheinen, stellen die apokalyptischen Bewegungen der innerweltlichen Variante sich womöglich als der schmerzhafteste aber unvermeidliche Prozeß heraus, durch den das Problem der Apokalypse in die Vergangenheit relegiert wird.

Die *reductio ad absurdum*, die die Apokalypse an sich selber vornimmt, erstreckt sich auch auf das ökumenische Reich, das sie schaffen möchte. Wenn ein apokalyptisches Konzentrationslager keine Welt ist, dann ist es aus demselben Grund auch kein Reich, das die Menschheit repräsentiert, selbst wenn sich kein lebender Mensch der

Reichweite seiner Macht entziehen könnte. Denn die Apokalypse Turgots und seiner Nachfolger hat jedem hinreichend klar gemacht, was Philosophen schon vorher nicht unklar war, daß Menschheit mehr ist als das globale Kollektiv von Menschen, die zur selben Zeit leben. Menschheit ist die sich in der Zeit von ihrem unbekanntem Ursprung bis zu ihrer unbekanntem Zukunft erstreckende Gesellschaft des Menschen in Geschichte. Mehr noch, zu keinem Zeitpunkt vermag eine gewöhnliche Machtorganisation die Menschheit zu repräsentieren. Denn die Lebenden können die Menschheit nur durch ihr repräsentatives Menschsein universell repräsentieren; und ihr Menschsein ist erst dann repräsentativ, wenn es auf das eschatologische *telos* hin ausgerichtet ist. Selbstverständlich bedarf die Existenz des Menschen und der Gesellschaft in dieser Welt der Organisation, doch keine Organisation vermag Menschheit zu „organisieren“ – selbst die globale Ökumenizität einer Organisation ist keine Universalität. Der Traum, die universale Ordnung durch die Welt des Reiches zu repräsentieren, ist ausgeträumt, wenn universale Ordnung in ihrer Bedeutung als Ordnung der Geschichte unter Gott in den Blick kommt.

Zusammenfassend ergibt sich aus diesen Überlegungen, daß das Zeitalter des Reiches in unserer Zeit zu Ende zu geht. Ein Zeitraum von 5000 Jahren, der charakterisiert war durch die Versuche, Menschheit durch eine endliche Organisation in der Gegenwart zu repräsentieren, ist zu Ende gegangen und hat eine Epoche im ursprünglichen Sinn des „Innehaltens“ erreicht. In diesem Schwebestand wissen wir, daß alte Formen sterben, und von den neuen Formen erkennen wir nicht mehr als Präfigurationen, die zu skizzieren ich versucht habe.

ANMERKUNGEN DES HERAUSGEBERS

Bei dem Text handelt es sich um die gemeinsam von der London School of Economics und dem Royal Institute of International Affairs veranstaltete Stevenson Memorial Lecture, die Voegelin am 3. März 1961 an der London School of Economics hielt. Der Text erschien in *International Affairs*, London: The Royal Institute of International Affairs, Vol. 38, No. 2, April 1962, S. 170-188. Ein Nachdruck findet sich in *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 11: *Published Essays 1953-1965*. Ed., with an Introduction by Ellis Sandoz, Columbia/London: University of Missouri Press, 2000, S. 134-155.

*S.7: Siehe dazu auch Eric Voegelin, *Configurations of History*, in: *The Concept of Order*. Hrsg. v. Paul G. Kuntz, Seattle/London: University of Washington Press, 1968, S. 23-42.

*S.8: Zu dem Ordnungstypus „kosmologisches Reich“ siehe Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*. Hrsg. v. Peter J. Opitz und Dietmar Herz, Bd. 1: Die Kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten; hrsg. v. Jan Assmann, aus dem Englischen v. Reinard W. Sonnenschmidt, München: Fink: 2002.

*S.10: Siehe dazu Eric Voegelin, *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*. Hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink, 2008.

*S.10: Siehe dazu im Einzelnen Eric Voegelin, *The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255*, in *Byzantion*, Boston (Mass.), 1940/41, Vol. XV, S. 378-413. Dt.: *Der Befehl Gottes*, in Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München: Piper & Co., 1966, S. 179-222.

*S.18: Voegelin wiederholt hier in leicht veränderter Form eine Formulierung, mit der er schon 1939 die „Introduction“ zu seiner *History of Political Ideas* begann. Hier werden auch die von Voegelin als *termini technici* verwendeten Begriffe „Evokation“ und *cosmion* erläutert. Siehe dazu Peter J. Opitz (Hrsg.), *Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“*. *Occasional Papers*, XI, München, 2. Aufl. Januar 2002.

*S.20: Zu dem von Friedrich Schelling entlehnten Terminus „Pneumopathologie“, mit dem Voegelin die geistige Erkrankung der westlichen Zivilisation auf den Begriff zu bringen suchte, siehe mein Nachwort zu Eric Voegelin, *Realitätsfinsternis*. Aus den Englischen v. Dora Fischer Barnicol; hrsg. mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz, Berlin: Matthes & Seitz, 2010, insbesondere S. 121 ff.

*S.20: Zu Turgot, Comte und Condorcet siehe im Einzelnen die Kapitel in Voegelin, *Die Krise*.

PERSONENREGISTER

- | | |
|-----------------------------|----------------------------|
| Alexander, 6,11 | Lao-tzu 6 |
| Asoka 7 | Lenin, Wladimir I. 11 |
| Balzac, Honoré de 15 | Marx, Karl 11,23f |
| Bergson, Henri 6 | Morus, Thomas 13 |
| Buddha 6,22 | Nero 16 |
| Ch'in Shih huang-ti 6 | Platon 26,29 |
| Christus 22,25f | Polybius 25,30 |
| Chruschtschow, Nikita S. 10 | Shakespeare, William 15 |
| Comte, Auguste 23,27 | Toynbee, Arnold J. 6 |
| Condorcet, Marie Jean 22f | Turgot, Jacques 20ff,27,31 |
| Daniel 26 | Welles, Orson 13 |
| Herodot 11 | Zoroaster 6 |
| Hl. Matthäus 25 | |
| Hl. Paulus 26 | |
| Jaspers, Karl 6 | |
| Kant, Immanuel 9 | |
| Konfuzius 6,22 | |

PETER J. OPITZ: ETAPPEN AUF DEM WEG ZUM *ECUMENIC AGE*

„Wir stehen heute am Anfang großer philosophischer Entwicklungen durch die Entwicklung einer Philosophie der Geschichte, die zum ersten Mal den Phänomenbereich in seiner globalen Breite und zeitlichen Tiefe zu erforschen hat.“¹

Die Zahl der von Eric Voegelin nach seiner Emigration, also seit Beginn der 40er Jahre veröffentlichten Aufsätze ist beträchtlich, doch bei nur wenigen handelt es sich um in sich geschlossene, für sich stehende Arbeiten. Die überwiegende Mehrzahl steht vielmehr in der einen oder anderen Weise im Zusammenhang mit seinen größeren Projekten – zunächst mit der *History of Political Ideas (History)* und später mit *Order and History*. Bei näherer Betrachtung lassen sich zwei Typen unterscheiden: Vorveröffentlichungen schon fertig vorliegender Kapitel zu dem einen oder anderen Projekt sowie Vorstudien, bei denen es sich eher um Problemaufrisse zu den nächsten Arbeitsschritten handelt. Aufsätze des ersten Typus häufen sich in der zweiten Hälfte der 1940er und seit der ersten Hälfte der 1950er Jahre. So gehören die Aufsätze über Bakunin, Marx oder Machiavelli in den Kontext der *History of Political Ideas*, „Platons Ägyptischer Mythos“; der Gorgias- und der Homer-Aufsatz in einen der ersten Bände von *Order and History*.

Mitte der 50er Jahre beginnt sich das Bild zu verändern. Bei dem Gros der nun veröffentlichten Arbeiten handelt es sich – von einigen Vorträgen zu speziellen Themen abgesehen – fast ausschließlich um Vorstudien zu den noch ausstehenden drei Bänden von *Order and History*. Dies gilt insbesondere für die Veröffentlichungen in den 1960er und 1970er Jahren. Sie beziehen sich nun vor allem auf den anstehenden Band IV, dem Michael Franz, amerikanischer Herausgeber des Bandes in der *Collected Works*-Edition, attestierte, dass

¹ Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München: Piper, 1966, S. 278.

ihm kein anderes Werk Voegelins „in terms of philosophical depth, theoretical range, or explanatory power“ gleichkomme, um allerdings warnend hinzuzufügen „that it is an extremely challenging book, that demands – yet handsomely repays – years of meditative study.“². Eine der frühesten dieser Studien ist der im Frühjahr 1962 veröffentlichte Aufsatz „World Empire and the Unity of Mankind“, die schriftliche Fassung eines Vortrags, den Voegelin ein Jahr zuvor am 3. März 1961 an der London School of Economics gehalten hatte.

Ausgehend von der These, dass sich Intention und Bedeutung des Londoner Vortrags erst aus den größeren werksgehistorischen Kontexten erschließen³, sollen diese im Folgenden rekonstruiert werden. In einem ersten Schritt wird einleitend kurz auf das Werk eingegangen, an dem Voegelin seit Beginn der 50er Jahre unter dem Titel *Order and Symbols* arbeitete und dessen erste drei Bände er 1956/57 unter dem neuen Titel *Order and History* veröffentlichte. Der Fokus liegt dabei auf dem zur Publikation anstehenden Band IV. Der zweite Schritt wendet sich den diversen Ursachen zu, die den zunächst für die Veröffentlichung der letzten drei Bände von *Order and History* in Aussicht genommenen Zeitplan zunehmend veränderten – dem Umzug nach München und dem Aufbau des Instituts für Politische Wissenschaften. Vor allem aber geht er den tieferen Ursachen nach, die eine Revision des ursprünglichen Konzepts nahelegten. In diesem Zusammenhang werden erste Gliederungsentwürfe zu Band IV erläutert. In einem dritten Schritt wendet sich die Aufmerksamkeit einigen der *Order and History* zugrundeliegenden geschichtsphilosophischen Prinzipien zu. Grundlage dafür ist die Einleitung zu Band II: *The World of the Polis*, in deren Titel „Man-

² *The Collected Works of Eric Voegelin* (im Folgenden *CW*), Vol. 17, *Order and History*, Vol. IV: *The Ecumenic Age*. Ed. with an Introduction by Michael Franz, Columbia MO: University of Missouri Press, 2000, S. 1.

³ Wie schwer es ist, die Intention dieses Aufsatzes ohne Kenntnis der werksgehistorischen Kontexte und der diesen sowohl zugrundeliegenden wie auch aus ihnen hervorgehenden Problemstellungen zu erfassen, zeigt exemplarisch Geoffrey Barraclough, Eric Voegelin and the Theory of Imperialism, in: *The Philosophy of Order. Essay on History, Consciousness and Politics*. Ed. by Peter J. Opitz and Gregor Sebba, Stuttgart: Ernst Klett, 1981, S. 173-189.

kind and History“ die geschichtsphilosophische Problematik anklingt, die Voegelin in seinem Londoner Vortrag bald wieder aufgreifen und weiterführen wird. Nachdem damit einige der zum Londoner Vortrag führenden werksgeschichtlichen Linien markiert sind, wenden wir uns in einem weiteren Schritt diesem selbst zu, wobei wir uns allerdings auf die Erhellung einiger Kernelemente beschränken. Ein abschließender Blick gilt einem weiteren Gliederungsentwurf zu Band IV – inzwischen schon aus dem Jahre 1971 –, in dem zum letzten Mal auf „Empire and Unity of Mankind“ Bezug genommen wird.

I

Beginnen wir mit einem Blick auf das Gesamtprojekt. Zu diesem und zugleich zum größeren werksgeschichtlichen Kontext, in dem es stand, äußerte sich Voegelin Ende 1954 in einem Exposé zu einer Forschungsreise nach Europa, zu deren Finanzierung er sich bei der Guggenheim Foundation um ein Reisestipendium bemüht hatte:

„The work in which I am engaged is a study on Order and Symbols. It had its origin in an attempt to write a text-book on History of Political Ideas. In the course of a closer study of sources and monographic literature, the original plan had to be abandoned, because the conventions of that genus of literature proved incompatible with the state of science. Instead, there has grown over the years an inquiry into social order and its symbolization from the beginnings in the Near Eastern civilizations to the present. It, furthermore, turned out that the single symbols could not be adequately interpreted without a systematic theory of symbolic forms. The work that has emerged in the end must, therefore, be characterized as a philosophy of symbolic forms and their historical genesis.

The nature of the work as a philosophy and history of symbolic forms has determined its final organization into two major sections. The first section deals with Myth, History, and Philosophy, that is, with the symbolic forms that arose before 300 B.C. The second section deals with Empire, Christianity, and Gnosis, that is, with the symbolic forms that have arisen between 300 B.C. and the present.”⁴

⁴ Anlage zum Brief Voegelins an Henry A. Moe (Generalsekretär der Guggenheim Foundation) vom 15. Dezember 1954.

Während die Bände der ersten Sektion, wie Voegelin schrieb, dem Verlag schon vorlagen, seien für die als zweite Sektion vorgesehenen Bände – obwohl ebenfalls „substantially in existence“ – noch zwei bis drei Jahre nötig, um auch sie auf den Stand der Forschung zu bringen. Dies war auch der Zweck der geplanten Reise nach Europa, wobei sich die Forschungen dort vor allem auf das frühe Christentum und die antike Gnosis beziehen sollten. – Die finanzielle Unterstützung wurde gewährt und gegen Ende des Jahres berichtete Voegelin der Stiftung über den Erfolg seiner Recherchen, wobei er zu den drei Schlussbänden bemerkte:

„Volume IV (Empire and Christianity) will bring the materials on Gnosis collected this summer. Vol. V and VI (The Modern Age) are substantially finished. The course of publications should now be only a matter of minor revisions and technical problems.”⁵

Dass der Abschluss des Projekts inzwischen in Sichtweite war und sich die Zahl der veranschlagten Bände inzwischen auf sechs erhöht hatte, hatte Voegelin kurz zuvor auch seinem Freund Robert Heilman mitgeteilt: „The plan of publication is now the following: There will be six volumes. The first one, ‚Exodus‘*, containing the Near Eastern Empires and Israel, will go to the printer in January, for publication in September 1956. The other volumes will then follow at intervals of about six months. – The trip was of the greatest importance for me. I have done the work on my ‚History‘ now substantially and I know what I want.”⁶ Wie einem weiteren Brief im Frühjahr 1956 – erneut an Heilman – zu entnehmen, schien zunächst alles nach Plan zu verlaufen:

⁵ Brief vom 27. Dezember 1955 von Voegelin an Moe.

⁶ Brief vom 19. Dezember 1955 von Voegelin an Robert Heilman, in: *Robert B. Heilman and Eric Voegelin. A Friendship in Letters 1944-1985*. Ed. with an Introduction by Charles R. Embrey; Foreword by Champlin B. Heilman, Columbia/London: University of Missouri Press, 2004, S. 144.

* *Exodus* war der zu jener Zeit vorgesehene Titel für den Einleitungsband; er wurde bald darauf in *Israel and Revelation* umbenannt.

** Bei dem hier angesprochenen juristischen Werk handelt es sich um *The Nature of Law*. Eine deutsche Übersetzung des Textes ist in Vorbereitung und erscheint im Sommer 2011 unter dem Titel *Die Natur des Rechts*, übersetzt und herausgegeben von Thomas Nawrath, im Fink Verlag München.

„Next week come the galleys for ‚Israel and Revelation‘ (about 650pp. in print). Then, about the 7th of June I go to some conference in Pennsylvania. From June 25th to late September I have to work on my Jurisprudence and hope to finish the MS** in the rough. October and early November I have to be back here to get the volumes on the Greeks to the printer. *And beginning November I must start the revision of Volume IV on ‚Empire and Christianity‘.* – For all that I got a most pleasant amount of money from foundations (but not from Guggenheim). And perhaps it is enough to go in November-January to Europe to attend to some interests – I am still looking for a professorship in a European University.”⁷

Offenbar verliefen auch die nächsten Monate weiter nach Plan. Denn Ende Februar 1957 informierte Voegelin Heilman über die Vorgänge des vergangenen Jahres und die inzwischen angelaufene Arbeit am Band IV, bei der es sich, wie dem Brief vom Mai 1956 zu entnehmen war, lediglich um die „Revision“ eines offenbar schon vorliegenden Manuskripts handelte:

„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.”⁸

Genauerer über die in Band IV behandelten Themen enthielten die Verlagsankündigungen in den 1956/1957 erschienenen ersten drei Bänden von *Order and History*. So hieß es im Klappentext zu *Plato and Aristotle*: „Volume IV *Empire and Christianity*. The creation of multi-civilizational empires beginning with Alexander, the fusion of symbolic forms, the rise of Christianity, the separation of civilizational areas with the fall of Rome, and the order of Western medieval civilization (1958)“. Das entsprach in etwa der Gliederung der betreffenden Partien im Manuskript der *History of Political Ideas*, mit deren „Revision“ Voegelin im November 1956 hatte beginnen

⁷ Brief vom 19. Mai 1956 von Voegelin an Heilman, ebd., S. 147.

⁸ Brief vom 23. Februar 1957 von Voegelin an Heilman, ebd., S. 169.

wollen.⁹ Die beiden letzten Teilbände – *The Protestant Centuries* und *The Crisis of Western Civilization* – sollten im Jahr darauf, 1959, folgen. Doch dann kam alles anders: Nicht nur traten Ereignisse ein, die den vorgesehenen Zeitplan in Frage stellten, auch das *Order and History* bis dahin zugrundeliegende Konzept begann erhebliche Probleme aufzuwerfen, die ein nochmaliges gründliches Überdenken nahelegten.

II

Als Voegelin im Mai 1956 Robert Heilman gegenüber sein Interesse an einer Professur an einer europäischen Universität bekundete, wusste er, dass kurz zuvor das Bayrische Kultusministerium den Beschluss gefasst hatte, an der Münchner Universität einen Lehrstuhl für Politische Wissenschaft einzurichten. Mehr noch: Über den mit ihm befreundeten Alois Dempf war er auch darüber informiert, dass er beste Chancen hatte, den Ruf auf diesen Lehrstuhl zu erhalten. Und so kam es denn auch: Anfang August 1956 erhielt Voegelin den Ruf nach München, und im Mai 1957 – fast alle seine Forderungen waren inzwischen vom Kultusministerium akzeptiert worden – nahm er ihn an. Allerdings konnte er aufgrund vertraglicher Bindungen in Baton Rouge erst zum Sommersemester 1958 in München antreten. Die offizielle Antrittsvorlesung fand sogar erst im folgenden Wintersemester – am 26. November 1958 – statt. Sie trug den programmatischen Titel „Wissenschaft, Politik und Gnosis“ und umspannte viele der Bereiche, mit denen sich Voegelin bislang befasst hatte und mit denen er sich nun, unter erheblich besseren Rahmenbedingungen, weiter zu befassen beabsichtigte.¹⁰

Die Auswirkungen des Umzugs auf die Arbeit an *Order and History* waren ambivalent. Einerseits kostete die Übersiedlung von Baton

⁹ Siehe dazu CW 19, *History of Political Ideas*, Vol. I, *Hellenism, Rome, and Early Christianity*. Ed., with an Introduction by Athanasios Mulakis, Columbia: University of Missouri Press, 1997.

¹⁰ Siehe dazu im Einzelnen Peter J. Opitz, Stationen einer Rückkehr. *Occasional Papers* (im Folgenden *OP*) XXII, München: Eric-Voegelin-Archiv, Juli 1999.

Rouge nach München, vor allem aber der sich anschließende Aufbau des Instituts für Politische Wissenschaft, die Rekrutierung wissenschaftlichen Personals und die Einrichtung einer brauchbaren Bibliothek viel Zeit, die der Arbeit an *Order and History* verlorenging. Andererseits hatten sich die Arbeitsbedingungen infolge der Übersiedlung erheblich verbessert. Voegelin berichtete über diese Verzögerungen dem inzwischen schon ungeduldig auf das Manuskript des inzwischen für 1959 angekündigten, also längst überfälligen Folgebandes, wartenden Direktor der Louisiana State University Press, Donald R. Ellegood, vertraute ihm gleichzeitig aber auch an, dass die Annahme des Rufs nach München auch mit Blick auf die Arbeit an Band IV erfolgt sei. Denn hier in München – so Voegelin – verfüge er nun über die ganze Literatur, die er für diesen Band benötige: „There is a wealth of literature on the subject which I never would have even discovered unless I had gone to Munich. Don't get afraid: The wealth now is discovered; the books are on the shelves in the Institute; and I have worked myself into the matter in a satisfactory manner. We must consider that the Volume on Christianity will attract particular attention, and come under fire from all sides. It must be impeccable – or else.“¹¹

Doch es gab weitere – ernstere – Probleme, die Voegelin bei seinen Zeitplanungen offenbar unterschätzt hatte, die aber die Fortsetzung der Arbeit an Band IV zunehmend verzögern sollten. Bei den beiden Bänden zur Entwicklung der Symbolform der „Philosophie“ in Griechenland hatte er weitgehend auf fertig vorliegende Texte zurückgreifen können, die er in der zweiten Hälfte der 40er und zu Beginn der 50er Jahre, damals noch im Rahmen der *History of Political Ideas*, verfasst hatte. Davon konnte bei den nun anstehenden Themen – Reichsproblematik, frühes Christentum und antike Gnosis – nur bedingt die Rede sein. So lagen, wie ein Blick auf die entsprechenden Kapitel in der *History* zeigt, zu „Reich“ und „Christentum“ bes-

¹¹ Brief vom 9. März 1959 von Eric Voegelin an Dr. Donald R. Ellegood, Director der Louisiana State University Press. Dieser und einige der im Folgenden zitierten Briefe finden sich in *CW 30: Selected Correspondence 1950-1984*. Translation from the German by Sandy Adler, Thomas A. Hollweck, and William Petropulos; ed., with an Introduction by Thomas A. Hollweck, Columbia/London: University of Missouri Press, 2007, S. 380.

tenfalls 100 Seiten vor.¹² Hinzu kam, dass diese – schon in der ersten Hälfte der 40er Jahre verfasst – sich weder inhaltlich auf dem Stand der Forschung, noch konzeptionell auf der Höhe seines eigenen theoretischen Ansatzes befanden, der mit dem Wechsel von der Geschichte politischer Ideen zu einer Philosophie und Geschichte der symbolischen Formen eine tiefgreifende Veränderung erfahren hatte.¹³ Nicht viel besser stand es um das Thema „Gnosis“, mit dem er sich erst nach seiner Europareise im Sommer 1950 näher befasst und zu dem er von seiner zweiten Europareise viel neues Material mitgebracht hatte, das noch aufgearbeitet werden musste. Spätestens jetzt musste sich Voegelin bewusst geworden sein, dass hinsichtlich beider Kernelemente seines neuen Ansatzes – dem spezifischen Typus der gesellschaftlichen Ordnung, in diesem Falle der multizivilisatorischen Reiche und der ihnen entsprechenden Symbolform – noch Vieles nachzuarbeiten war. Das galt insbesondere für die Symbolform „Christentum“, aber es galt auch für die Prozesse, in denen sich diese gegen rivalisierende symbolische Formen durchsetzen musste. Voegelin hatte diese Problematik in seiner *New Science of Politics* im Kapitel „The Struggle for Representation in the Roman Empire“ zwar skizziert, aber doch nicht soweit ausgeführt, dass er nun, lediglich kleinere Lücken ausfüllend und Details ergänzend, darauf zurückzugreifen brauchte. Wie komplex gerade hier die Gemengelage verschiedener miteinander konkurrierender Symbolformen sein würde, klang schon in der Vorschau auf diese Problematik im 1956 verfassten Vorwort zu *Order and History* an:

„The inquiry must, therefore, extend to a sizable class of further phenomena, i.e. to the interactions between symbolic forms. This part of the study will assume considerable proportions, beginning with the fourth volume, when the multicivilizational empires provide the area for the struggle between Babylonian and Egyptian cosmological forms, the Roman myth of the polis, the Hellenic form of philosophy, the earlier Israelite historical and the later Jewish apocalyptic symbols; when all of the enumerated types of order enter

¹² Siehe CW 19.

¹³ Siehe dazu im Einzelnen Peter J. Opitz, Der „neuen Innerweltlichkeit“ auf der Spur. Studien zu Eric Voegelins *History of Political Ideas* und seiner Darstellung der westlichen Moderne. *Voegeliniana– Occasional Papers (VOP)* No. 80, München, Januar 2011, S. 75 ff.

into the great struggle with the new order of Christianity; and when from this welter of mutual invalidations and limitations emerges the compound of Western medieval order.”¹⁴

In diesem Zusammenhang musste sich auch irgendwann das grundlegende Problem stellen, dass das „Christentum“, auf das die hier skizzierte Entwicklung hinsteuerte, nur für den Westen Gültigkeit hatte, nicht aber für die anderen multi-zivilisatorischen Reiche, die zur gleichen Zeit in anderen Teilen der Welt bestanden. Ein weiterer Brief an den ungeduldig wartenden Ellegood, ein halbes Jahr später, im Oktober 1959 – mit „a bit more definite information about the state of *Order and History*“ – lässt erkennen, dass sich Voegelin inzwischen dieser Problematik bewusst geworden war:

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

The result is now the following: Volume IV will retain its title *Empire and Christianity*, but it will not comprise, as originally planned, the European Middle Ages. Instead, it will cover *strictly the period of the Ecumenic Empires* from the eight century BC. to the eight century AD. It will be organized in two parts, the first one dealing with the Ecumenic Empires, i.e., Iranian, Macedonian, and Roman in the west, and the Chinese and India in the east. It, then, will deal in the second part with Jewish Apocalypse, Gnosis, and Christianity. The Volume will conclude with the emergence from the Roman Ecumenic Empire of the three new civilizations, the Byzantine, Islamic, and Western. This process comes to its end with 800.”¹⁵

Auch ohne in Details zu gehen, wird die neue Richtung, in die sich Band IV inzwischen zu bewegen begann, erkennbar: Den materiellen Kern bildeten nun die „Ecumenic Empires“ – dieser Begriff hatte inzwischen den bisher verwendeten Begriff „multicivilizational empires“ abgelöst. Mit dem neuen materiellen Kern verschob sich auch der zeitliche Rahmen, den der Band abdeckte: Er reichte nun zurück bis ins 8. vorchristliche Jahrhundert und erstreckte sich bis ins 8.

¹⁴ Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. I, *Israel and Revelation*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956, S. XI.

¹⁵ Brief vom 27. Oktober 1959 von Voegelin an Ellegood, in: CW 30, S. 401 (Hervorh. PJO).

nachchristliche Jahrhundert. Dieser Veränderung korrespondierte der nun in zwei Teile untergliederte Inhalt des Bandes: Während der erste Teil einen Überblick über die Ökumenischen Reiche weltweit, also nicht nur im Westen, sondern auch im Osten – in China und Indien – geben sollte, sollte sich der zweite Teil mit der jüdischen Apokalypse, der Gnosis und dem Christentum befassen, also mit den Symbolformen des Westens, womit sich die Frage aufdrängt, warum die entsprechenden symbolischen Formen des Ostens unberücksichtigt blieben. Ein abschließendes Kapitel sollte dann die Perspektive auf den Zerfall des Römischen Reiches und seine Aufgliederung in die byzantinische, islamische und westliche Zivilisation öffnen, letztere allerdings nur bis 800 n.Chr. behandeln. Diese Konzentration auf die Ökumenischen Reiche und die damit verbundene Verschiebung des zeitlichen Rahmens hatte, wie Voegelin Ellegood erläuterte, erhebliche Konsequenzen für die beiden Schlussbände:

„The greatest difficulty I had with the organization of the Volumes V and VI. And after having experimented with various solutions I have come to the following conclusion as the best: The project of two portions (V and VI) should be abandoned, and the place of the two volumes should be taken by one that may have some such title as *Western Society and Mankind*. - The last Volume should be organized in the following parts: 1) The Gnosis of Western Society from Charlemagne to the Outburst of the Reformation; 2) The Gnostic Transformation of Western Society; and 3) The Global Expansion of Western Society and the Formation of a Global Society.”¹⁶

Der Entschluss zur Zusammenlegung der Bände V und VI mag auf den ersten Blick überraschen, folgte letztlich jedoch nur jener Auffassung von der westlichen Moderne, die Voegelin schon 1952 in der *New Science of Politics* skizziert hatte. Dort hatte er das Wesen der Modernität als „Anwachsen des Gnostizismus“ bestimmt und diesen Prozess mit dem 9. Jh. n.Chr. beginnen lassen. Diese Auffassung lag – von einigen kleinen Modifizierungen abgesehen – auch der neuen Gliederung zugrunde. Auch in ihr begann sich die neue Symbolform „Gnosis“ im 9. Jh. n.Chr. anzubahnen, um nach einer Inkubationszeit, die bis zur Reformation reichte, in eine zweite sich bis in die Gegenwart erstreckende Phase einzumünden.

¹⁶ Ebd.

Voegelin hatte diese Entwicklung im *Modern World*-Teil seiner *History*, insbesondere im abschließenden „Crisis“-Kapitel dargestellt.¹⁷ Der Schlussteil öffnete schließlich – gewissermaßen als Ausklang – den Blick auf die wesentlich von der westlichen Entwicklung geprägte globale Gesellschaft. Unter all den verschiedenen Veränderungen, die Voegelin damit vorgenommen hatte, fällt vor allem eine ins Auge: Das Christentum, zentraler Bestandteil des ursprünglichen Konzepts, war deutlich an den Rand gerückt.

Dass sich Voegelins Studien inzwischen auf den ersten großen Sachkomplex – die Ökumenischen Reiche – konzentrierten, zeigt ein Blick in das Register der in den Hoover Institution Archives liegenden *Voegelin Papers*. Diese führen für das Jahr 1958 einige Vorträge auf, die alle um die Reichsproblematik kreisten und damit in den thematischen Umkreis von Band IV gehörten. So sprach Voegelin am 27. Juni 1958 am Institut für Politikwissenschaft der Universität Heidelberg über „die Ökumenischen Reiche“ und am 12. November 1958 vor der Joachim Jungius-Gesellschaft in Hamburg über die „Alten Weltreiche: Struktur und Ideen“. Auch hier in Hamburg hatte er zunächst das Thema „Die Ökumenischen Reiche“ vorgeschlagen, dann jedoch der vom Veranstalter angeregten Umformulierung zugestimmt.

Wie der Zufall es wollte, erhielt Voegelin am selben Tag, an dem er Ellegood das neue Konzept von Band IV vorstellte – am 3. Oktober 1959 –, von Sir Sydney Caine, dem damaligen Direktor der London School of Economics (LSE) die Einladung, im folgenden Jahr die von der LSE und dem Royal Institute of International Affairs gemeinsam veranstaltete „Stevenson Memorial Lecture“ zu halten. Der Einladung war ein Treffen in München vorausgegangen, bei dem Caine und Voegelin Möglichkeiten einer engeren Zusammenarbeit zwischen der LSE und dem Münchner Institut für Politische Wissenschaften erörtert hatten. Die Gespräche sollten in London fortgesetzt werden, verbunden mit einem Vortrag Voegelins. Um Vortragsthemen gebeten, schlug Voegelin zwei Themen vor – „Epochs and

¹⁷ Voegelin, *CW 26, History of Political Ideas*, Vol. VIII: *Crisis and the Apocalypse of Man*. Ed., with an Introduction by David Walsh, Columbia: University Of Missouri Press, 1999. Dt.: *Die Krise. Zur Pathologie des menschlichen Geistes*. München: Fink, 2008.

Periods of World History“ und „Ecumenic Societies and Ages“. Bezeichnenderweise bezogen sich beide Themen auf die Problemkomplexe, mit denen er sich gerade im Zusammenhang mit Band IV beschäftigte: auf die Struktur der Weltgeschichte im Allgemeinen und auf die Ökumenischen Reiche im Besonderen. Voegelin, seine Themenvorschläge kommentierend:

„The first of these topics would be concerned *with the new theoretical insight into the epochs in history* and the consequent problem of the *structure of world history*. The second topic would be concerned with the specific epochs and periods of the ecumenic societies of antiquity and the problem of a beginning ecumenic age in our time. Both topics would be related to the problems that have been raised by Toynbee, *but they would go considerably beyond Toynbee*, and try to describe the present state of science in such matters.“¹⁸

Der Hinweis auf Arnold Toynbee – der zwischen 1925 und 1956 am Royal Institute of International Affairs tätig gewesen war – war kein Zufall. Schon seit Mitte der 1940er Jahre hatte Voegelin damit begonnen, sich mit dem britischen Historiker und dessen *Study of History* auseinanderzusetzen. Auf diese hatte er schon 1944 hingewiesen und sich auch in seiner *New Science of Politics* wiederholt auf sie bezogen. In der zweiten Hälfte der 50er Jahre hatte er zwei Vorträge über Toynbee gehalten, von denen einer vor der Veröffentlichung stand.¹⁹ Vor allem aber hatte er sich – in unserem Zusammenhang besonders wichtig – 1957 in der Einleitung zu Band II von *Order and History* ausführlich mit den geschichtsphilosophischen Auffassungen von Toynbee und Jaspers auseinandergesetzt. – Doch zurück zur Einladung nach London, wo Caine sich für das zweite Thema entschieden hatte. Da sich das für den Londoner Vortrag zunächst in Aussicht genommene Datum – der Juni 1960 – nicht halten ließ, hatte man damit begonnen, nach einem neuen Termin Ausschau zu halten.

¹⁸ Brief vom 3. November 1959 von Voegelin an Sir Sydney Caine, in *CW* 30, S. 403 f. (Hervorh. PJO).

¹⁹ Eric Voegelin, *Toynbee's History as a Search for Truth*, in: Edward T. Gargan, Chicago: Loyola University Press, 1961, in *CW* 11: *Published Essays 1953-1965*. Ed., with an Introduction by Ellis Sandoz, Columbia: University of Missouri Press, 2000, S. 100-112.

In der Zwischenzeit gingen Voegelins Überlegungen zur Organisation von Band IV weiter. Sie waren im Sommer 1960 soweit gediehen, dass er Ellegood den Entwurf eines Inhaltsverzeichnisses schicken konnte, zu dem er einleitend bemerkte, dass die Durcharbeitung der chinesischen und der indischen Materialien, aber auch der Widerstand der theoretischen Probleme, viel Zeit gekostet habe. Doch inzwischen seien die Hindernisse überwunden und er schreibe gerade das Manuskript in der folgenden Kapitelfolge:

- “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.”²⁰

Ob die Versicherung Voegelins, weite Teile des Manuskripts würden sich inzwischen in endgültiger Fassung und abschließender Revision befinden, zur Beruhigung von Ellegood beigetragen haben, sei dahingestellt, zumal sich Voegelin nicht auf die Auflistung des neuen Inhaltsverzeichnisses beschränkte, dessen Abweichungen von den vorherigen unübersehbar waren, sondern weitere, eher beunruhigende Erläuterungen anfügte:

„The whole work, as you will see, has gained a different complexion from the earlier volumes due to the fact that now I am not proceeding chronologically with a detailed analysis of materials as in the first three volumes, but by large surveys of the dominant theoretical problems. That procedure has become necessary because several civilizations are treated with regards to the identical problems; and it has become possible as a consequence of an incredible stroke of luck: I have hit on something like a theory of relativity for the field of symbolic forms, and the discovery of the theoretical formula that will cover all the forms to whatever civilization they belong has made possible an abbreviation of the whole presentation which I had not dreamt of before. Hence, in spite of the

²⁰ Brief vom 21. Juli 1960 von Voegelin an Ellegood, in *CW* 30, S. 420 f.

enormous amount of materials covered, Volume IV will not at all be fat.”²¹

Doch das war nicht alles:

„The discovery also has determined the organization of Volume IV, inasmuch as the presentation of the theoretical problems will cover the first two chapters in the enumeration which I have given earlier in this letter, while the great mass of the materials will be covered in the subsequent chapters under the theoretical concept developed in chapters I and II.”²²

Obwohl in unserem Kontext – also zum Verständnis des Londoner Vortrags – von nur begrenztem Interesse, bedarf der Hinweis Voegelins auf die „theoretische Formel“, der er in seiner Euphorie über ihre Entdeckung nicht weniger als den Rang einer Relativitätstheorie im Bereich der Philosophie der symbolischen Formen zuwies, wenigstens einer kurzen Erläuterung. Voegelin bezog sich dabei auf einen Aufsatz, den er kurz zuvor 1960, einer Alois Dempf dedizierten Festschrift beigelegt hatte. Dessen Titel „Historiogenesis“ leitete sich vom israelischen Fall der Symbolik ab, „in dem die Historie nach rückwärts bis zur Genesis im biblischen Sinne extrapoliert wird.“²³ Doch es ging um weit mehr als nur um Israel:

„Der Aufwand der Namensgebung und der näheren Untersuchung ist dadurch gerechtfertigt, daß der Typus, sobald er in seiner Wesenheit erkannt ist, sich als von unvermutet großer Bedeutung in der Geschichte der Menschheit erweist. Nicht nur israelitische Historiogenesis und die verwandten Spekulationen in den benachbarten mesopotamischen und ägyptischen Zivilisationen sind ihm zu subsumieren; es fallen darunter auch die, bisher unseres Erachtens sehr missverstandene, Spekulation des Euhemeros im Anschluss an die imperiale Expansion Alexanders, sowie die historiogenetischen Spekulationen des Berossos und Manetho in der Zeit der Diadochenreiche. Ja, sogar in der christlichen Zeit tritt er noch mit voller Kraft in der wenig beachteten Spekulation des Clemens von Alexandria auf und wird bei dieser Gelegenheit zu einem erstaunlichen Instrument der Auseinandersetzung mit dem Politeismus.“²⁴

²¹ Ebd., S. 421.

²² Ebd.

²³ Eric Voegelin, *Historiogenesis*, in: *Philosophisches Jahrbuch*. Festschrift für Alois Dempf, 68. Jg., Freiburg/München, 1960.

²⁴ Ebd.

Worum es im Kern ging, war die Symbolform eines linearen Geschichtsverständnisses, in der die Ordnung der Gesellschaft über ihre bekannte und durch Quellen belegte pragmatische Geschichte und einer dieser vorgeschalteten mythischen Geschichte bis zum göttlichen Ursprung der Ordnung zurückgeführt wird. Die Entdeckung dieser Symbolform im gesamten vorderasiatisch-mediterranen Kulturkreis zwang zur Korrektur der konventionellen Auffassung von der Dominanz eines zyklischen Zeitverständnisses, das den älteren Kulturen zugeschrieben wurde. Und am Schluss des Aufsatzes findet sich dann folgende, für unsere Problematik interessante Feststellung:

„Der Fortgang von Stammesgesellschaften und Stadtstaaten zu Reichsgesellschaften, in denen ganze Zivilisationsbereiche organisiert wurden, scheint als große schöpferische Leistung erfahren worden zu sein, durch die der Mensch zum erhöhten Bewusstsein seiner selbst und gleichzeitig zum Bewusstsein des göttlichen Ursprungs einer Ordnung kommt, die für alle Menschen die gleiche ist. *In der Konkretheit der Reichsordnung leuchtet als Subjekt der Geschichte die Menschheit unter Gott auf.*“²⁵

Die Tatsache, dass Voegelin den Historiogenesis-Aufsatz 1966 in geringfügig veränderter Form an hervorgehobener Stelle in *Anamnesis* aufnahm und ihn 1974, nun nach umfassender Überarbeitung und Erweiterung an den Anfang des vierten Bandes von *Order and History* stellte, bestätigt die Bedeutung, die er der Entdeckung dieser Symbolform auch weiterhin beimaß.²⁶

III

Wir haben uns bislang auf Überlegungen Voegelins zu Band IV von *Order and History* konzentriert und auf die Sach- und Organisationsprobleme, die in einer Reihe von unterschiedlichen Gliederungsentwürfen zum Ausdruck kamen. Sie zeigten, dass sich das Konzept, das dem Band zunächst zugrunde gelegen hatte, in rascher Folge zu verändern begann, mehr noch, dass sich diese Änderungen nicht nur auf diesen Band beschränkten, sondern auch die beiden

²⁵ Ebd., S. 431 f.

²⁶ Zu den weitreichenden Konsequenzen dieser Entdeckung auf das Konzept von *Order and History* siehe Voegelin, *OG* 4, S. 22 ff.

anderen noch ausstehenden Bände betrafen. Während die Richtung, in die sie sich bewegten, deutlich erkennbar war – nämlich zeitlich wie sachlich auf eine stärkere Betonung der Ökumenischen Reiche, bei einer Zurückstufung des Christentums –, liegen die Motive, die ihr im Einzelnen zugrunde lagen, noch im Dunklen.

Bevor wir diese Entwicklungen noch ein Stück weiter verfolgen, um uns dann dem Londoner Vortrag zuzuwenden, müssen wir zunächst noch einen Blick auf einige der theoretischen Prinzipien werfen, die *Order and History* zugrunde liegen. Voegelin hatte sie, in zwei Anläufen, in den Einleitungen zu den ersten beiden Bänden dargelegt. Eine erste Gruppe von Prinzipien, die seinen Erfahrungs- und Symbolbegriff fundierten – er sprach in einem Brief an Schütz von „ontologischen Prinzipien“²⁷ –, hatte Voegelin bereits 1952, bald nach Abschluss seiner Arbeiten an der *New Science of Politics*, unter dem Titel „The Symbolization of Order“ erläutert. Eine zweite Gruppe – man könnte sie geschichtsphilosophische Prinzipien nennen – entwickelte er unter dem Titel „Mankind and History“ in der Einleitung zum ersten Griechenlandband, also vermutlich erst 1957. „The principles which I have just attempted to formulate,“ heißt es hier, „are supposed to furnish the critical foundation for the study of *Order and History*.“²⁸ Sie sind in unserem Zusammenhang insofern von besonderem Interesse, als sie sich auf die geschichtsphilosophische Problematik beziehen, mit der sich Voegelin in den Schlussbänden zunehmend beschäftigte; hinzu kommt, dass in diesem Zusammenhang auch der Begriff „Mankind“ näher bestimmt wird, der auch im Titel des Londoner Vortrags enthalten ist.

²⁷ Brief vom 14. Januar 1953 von Voegelin an Alfred Schütz, in: Alfred Schütz, Eric Voegelin. *Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938 – 1959*. Hrsg. v. Gerhard Wagner und Gilbert Weiss, Konstanz: UVK, 2004, S. 475.

²⁸ Voegelin, *Order and History (OH) II, The World of the Polis*. Louisiana State University Press, 1957, S. 7. Im Folgenden wird nach der deutschen Übersetzung dieses Bandes zitiert: *Ordnung und Geschichte* (im Folgenden *OG*), Bd. 4: *Die Welt der Polis – Gesellschaft, Mythos und Geschichte*. Hrsg. v. Jürgen Gebhardt; aus dem Englischen v. Lars Hochreuther und Heide Lipecky, München: Fink, 2002.

Worin bestehen nun diese Prinzipien? Voegelin hatte das Kernprinzip seines Ansatzes schon im Vorwort zu *Order and History* mit der Feststellung zum Ausdruck gebracht, dass die Ordnung jeder Gesellschaft vor einer doppelten Aufgabe steht: sie muss die Existenz der Gesellschaft, ihr Überleben gegen innere und äußere Bedrohungen schützen und sie muss sie darüber hinaus in Einklang mit der sie umfassenden Seinsordnung bringen, die ihren Ursprung im welttranszendenten Seinsgrund hat. Das eine ist so wichtig wie das andere, doch die Herstellung des Einklangs mit der sie transzendierenden und sie zugleich umfassenden Seinsordnung ist das Wichtigere, da aus ihr die Ordnung der Gesellschaft ihre „Wahrheit“ bezieht, die das Faktum ihrer bloßen Existenz übersteigt. Voegelin hatte diese Auffassung erstmals 1952 in den *New Science of Politics* entwickelt und dort auf den Begriff der „transzendenten Repräsentation“ der Gesellschaft gebracht.²⁹ Obwohl die Einsicht in die umfassende Seinsordnung stets unvollkommen sei – und auch immer bleiben werde –, und mit ihr das Bemühen um Einstimmung, nahm Voegelin diese Bemühungen nicht als eine „sinnlose Kette von Fehlschlägen“ wahr, sondern als sinnvoll miteinander verknüpfte Etappen der Suche des Menschen nach der Ordnung des Seins, aus der er das Wissen um die Dimensionen und Grenzen seines Menschseins schöpft und mit ihnen das Wissen um die Wahrheit menschlicher Existenz in Gesellschaft und Geschichte.

„Dieses Ringen um die Wahrheit der Ordnung ist die Substanz der Geschichte; und insofern Annäherungen an die Wahrheit tatsächlich von den Gesellschaften in ihrer zeitlichen Folge erzielt werden, transzendiert die einzelne Gesellschaft sich selbst und wird zum Partner im gemeinsamen Bemühen der Menschheit. Jenseits des primären Feldes der Ordnung erstreckt sich ein Sekundärfeld, der Zukunft gegenüber offen, in dem die Menschheit als das Subjekt der Ordnung in der Geschichte konstituiert wird. Die Menschheit ist daher weder eine bloße Spezies im biologischen Sinne, noch sind die einzelnen Gesellschaften nur Individuen der Gattung ‚menschliche Gesellschaften‘. Während die Gesellschaft und ihre Ordnungen Gattungsqualitäten besitzen, durch die sie als solche erkennbar sind, bleiben diese Qualitäten doch unentwirrbar verwoben mit den singularen Qualitäten, die die Gesellschaften kraft ihres Status im Geschichtsprozess, kraft ihrer Partizipation am Entfalten einer Ordnung

²⁹ Siehe dort das Kap. II „Repräsentation und Wahrheit“.

besitzen, die die Menschheit als etwas die Spezies Übersteigendes offenbart. Die Natur des Menschen ist beides: generisch und singular.“³⁰

Wir berühren hier den geschichtsphilosophischen Kern von *Order and History*, und vor allem die ihn konstituierenden Prinzipien sind es, die Voegelin im Vorwort „Mankind and History“ zu erhellen und zu begründen sucht.

Das Wissen um diese historische Dimension der menschlichen Natur – und damit auch der jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung – sei jedoch nicht immer gegeben, sondern dem Menschen erst durch das bewusst geworden, was Voegelin den „Seinssprung“ (leap in being) nennt.³¹ „Nur wenn der Mensch von der Wahrheit kosmisch-göttlicher Ordnung zur differenzierten Erfahrung transzendent-göttlicher Ordnung voranschreitet, erreicht die Ordnung menschlicher Existenz in der Gesellschaft die Helligkeit bewusst historischer Form...“³² Dieser „Seinssprung“ aber – und damit wechseln wir von der prinzipiellen auf die historische Ebene – habe sich in voller Klarheit nur an zwei Stellen in der Geschichte ereignet: in Israel in der Mosaischen Antwort auf die Offenbarung und in Hellas in der Philosophie – sowie in ihrer Folge durch die Absorbierung von Offenbarung und Philosophie im Christentum. Während in Israel und Hellas der Bruch mit der Ordnung des Mythos und das Erreichen des Bewusstseins von der Transzendenz des Seinsgrundes und der Unmittelbarkeit menschlicher Existenz unter Gott in voller Radikalität erfolgte, habe er sich in anderen Fällen – etwa in China und Indien – weniger radikal vollzogen.

Geschichte verwandelt sich in dieser Perspektive in einen die Jahrtausende übergreifenden Prozess, in dessen Verlauf sich die Menschheit in ihrem Wissen um die Ordnung des Seins auf immer höhere Stufen des Bewusstseins und damit auch auf immer höhere

³⁰ *OG* 4, S. 18 (Hervorh. PJO).

³¹ Zu diesem komplizierten Aspekt der in den ersten Bänden von *Order and History* entwickelten Geschichtsphilosophie siehe Thomas Hollweck, *Cosmos and the „Leap in Being“ in Voegelin’s Philosophy, VOP*, i.V.

³² *OG* 4, S. 19.

Stufen der Wahrheit der Existenz bewegt. „Eine Analyse, die kritisch sein will“, so die Folgerung,

„muß die Tatsache ernst nehmen, daß die *Wahrheit über die Seinsordnung aus der Geschichte* hervorgeht. Der Logos der Geschichte selbst gibt uns die Instrumente für die kritische Prüfung und die Bestimmung der Rangordnung der autoritativen Strukturen an die Hand. Denn ohne den Seinssprung, der Gott und die Welt in ihre gegenseitige Präsenz stellt, ohne die *Differenzierung von Geschichte als der inneren Form der Existenz* in Opposition zur kosmologischen Ordnungsform gäbe es kein Problem einer Geschichte der Menschheit; und ohne die *Differenzierung des Logos in der Psyche und der Welt*, ohne die Differenzierung philosophischer Existenz, wäre das Problem der Geschichte kein Problem der Philosophie. Die Vielzahl der Autoritäten muß kritisch beurteilt werden, und ihr relativer Rang bestimmt sich nach dem Maß ihrer Nähe zur Klarheit historischen Bewußtseins und ihres Vordringens zur Ordnung der Psyche und der Welt.“³³

Dass *Order and History* in seiner ursprünglichen Anlage dieser Auffassung folgte, zeigt die Abfolge der ersten drei Bände: Der Darstellung der kosmischen Primärerfahrung und ihrer gesellschaftlich-politischen Umsetzung in der Ordnung der kosmologischen Reiche, mit der das Projekt einsetzte, folgten Beschreibung und Analyse der geistigen Prozesse, die in Israel und Hellas zum „Seinssprung“ führten und damit zum Bruch mit dem kosmologischen Ordnungsverständnis. In Band IV sollte sich nun die Zusammenführung des neuen jüdisch-hellenischen Seinsverständnisses und seiner Weiterentwicklung im Christentum anschließen.

Dass sich Voegelin Ende der 1950er Jahre zu einer Revision dieser Konstruktion entschloss, zeigten die diversen Gliederungsentwürfe zu Band IV, die sich in schneller Abfolge vom ursprünglichen Konzept entfernten. Die Gründe für diesen Entschluss bleiben hingegen zunächst unklar. Vermutlich kamen Faktoren sehr unterschiedlicher Gewichtung zusammen – vor allem zwei: die nun einsetzende intensive Beschäftigung mit den empirisch vorliegenden Materialien zu den Ökumenischen Reichen, die Korrekturen der bis dahin verfolgten unilinear-eurozentrischen Darstellung nahelegten und entsprechend damit eine Öffnung in die globale Oikumene; und im Zusam-

³³ Ebd., S. 24 (Hervorh. PJO).

menhang damit eine erneute Auseinandersetzung mit den Geschichtsphilosophien von Karl Jaspers und Arnold Toynbee, die zwar ebenfalls autoritative Strukturen in der Menschheitsgeschichte anerkannten, diese jedoch anders markiert hatten als Voegelin es tat. Mit beiden Denkern hatte er sich schon in „Mankind and History“ auseinandergesetzt und Übereinstimmungen ebenso festgestellt wie Divergenzen:

„Beide Denker akzeptieren das Phänomen paralleler Seinsprünge in den großen Zivilisationen, und beide sind von Toleranz gegenüber den unterschiedlichen Wegen inspiriert, auf denen die Menschheit sich bei ihrer Suche nach Wahrheit voranbewegt. Damit hat die Geschichte der Menschheit eine Breitendimension gewonnen, eine Breite an Bewegung, die den eurozentrischen einlinigen Konstruktionen fehlt. Beide Denker haben sich darüber hinaus von den schlimmsten Irrwegen der vorangehenden Generationen befreit [...] und beide Denker finden trotz ihrer unterschiedlichen Betonungen die Substanz der Geschichte jenseits der Gnosis des Fortschritts.“³⁴

Soweit die Übereinstimmungen – auf der anderen Seite konstatierte Voegelin aber auch erhebliche Divergenzen: So hatten beide, Jaspers wie Toynbee, zwar das Phänomen der parallelen Seinsprünge erkannt und anerkannt, das Problem ihrer ranglichen Unterschiede aber vernachlässigt, bzw. unberücksichtigt gelassen. So hatte Jaspers in seinem Konzept der „Achsenzeit“ die für die Menschheit repräsentative Epoche in den „zwischen 800 und 200 stattfindenden geistigen Prozess“³⁵ gelegt und damit zwar griechische Philosophen, jüdische Propheten sowie chinesische und indische Denker berücksichtigt, das Erscheinen von Christus dagegen gesamt-menschheitlich als nicht bedeutsam erklärt. Toynbee hingegen hatte in Band VII seiner *Study of History* (1954) die Epoche der Achsenzeit zeitlich überdehnt und als das menschheitlich relevante Ergebnis der Universalgeschichte die Koexistenz von vier gleichrangigen Hochreligionen – Mahayana-Buddhismus, Hinduismus, Christentum und Islam – angesehen.

³⁴ Ebd., S. 39 f.

³⁵ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Fischer Bücherei 1955, S. 14.

IV

Am 3. März 1961 hielt Voegelin schließlich an der London School of Economics die Stevenson Memorial Lecture No. 11, der er inzwischen den Titel „World Empire and the Unity of Mankind“ gegeben hatte. Zu den Zuhörern gehörte damals der eingangs erwähnte Geoffrey Barraclough, der sich 20 Jahre später dazu äußern sollte.

Dass Voegelin Ende der 50er Jahre erneut über die Problematik einer Universalgeschichte nachzudenken begann, in der nun die Reiche im Allgemeinen und die Ökumenischen Reiche im Besonderen ein wichtiges Element bildeten, und dass er sich im Kontext dieser Reflexionen erneut mit Toynbee und Jaspers beschäftigte, zeigten die oben zitierten Korrespondenzen. Vergleicht man seine früheren Bemerkungen zu ihnen in „Mankind and History“ mit den Überlegungen zu Beginn der 60er Jahre, so stößt man auf eine gewichtige Veränderung. Hatte sich Voegelin zuvor allein auf das Phänomen gleichzeitig in Israel, Hellas, Persien, Indien und China auftretender Denker konzentriert, von denen, wie Jaspers es formuliert hatte, die fundamentalen Kategorien geschaffen wurden, in denen wir bis auf den heutigen Tag denken, so kommt nun ein neues, die Universalgeschichte strukturierendes Element hinzu: die Ökumenischen Reiche. Zur Bezeichnung dieser parallelen Erscheinung verwendete Voegelin den Begriff „Configurations in History“. Möglicherweise geschah dies erstmals anlässlich des Londoner Vortrags, in dem er gleich zu Beginn auf die „Parallelität beider Phänomene“ hinweist und eine „subtile Bedeutungsaffinität zwischen der Erschaffung eines Reichs, das beansprucht, die Menschheit zu repräsentieren, und einer geistigen Blüte, die beansprucht, repräsentativ zu sein für das Menschsein“, anmerkt.³⁶ Bald darauf wird er dieser „Konfiguration“ noch ein drittes Element hinzufügen – die Historiographie.³⁷ Es ist

³⁶ Siehe Voegelin, *Weltreich und die Einheit der Menschheit*, S. 7.

³⁷ Siehe dazu den Aufsatz „Configurations of History“. Bei ihm handelt es sich um die schriftliche Fassung einer am 14. April 1963 am Grinnell College, Iowa, gehaltenen Vorlesung. Sie findet sich in: *The Concept of Order*. Ed. Paul Kuntz, Seattle: University of Washington, 1968, S. 23-42; Nachdruck in: *CW 12: Published Essays, 1966-1985*. Ed., with an Introduction by Ellis Sandoz, Louisiana State University Press, 1990, S. 95-114; Voegelin, *Ewiges Sein in der Zeit*, in: *Die Philosophie und die Frage nach*

hier nicht erforderlich, näher auf die Figur der „configurations of history“ einzugehen – allein der Hinweis, dass Voegelin sich zu Beginn der 60er Jahre in mehreren Vorträgen und Publikationen mit ihr beschäftigte und dabei stets darauf hinwies, dass eine solche „Pluralität von Faktoren“ gegeben sein muss, um legitimerweise von einer solchen „configuration of history“ zu sprechen, ist ein Indiz dafür, dass er sie als eine wichtige, den Jasperschen Begriff der Achsenzeit differenzierende, vielleicht sogar ersetzende Entdeckung betrachtete. Insofern überrascht es auch nicht, dass diese neue Entdeckung schon bald Eingang in einen neuen Gliederungsentwurf zu Band IV fand. Dies geschah ein reichliches halbes Jahr nach dem Londoner Vortrag im Rahmen eines weiteren Briefes an Ellegood, dem eine Synopse des Bandes beilag:

„Enclosed you will find a synopsis of Volume IV on Empire and Christianity.

From this synopsis you will see what the enormous difficulties of organization had been. The principal difficulty was that there are running through this volume four lines of meaning which had to be represented without making a mess of the book. These four lines are the following:

- 1) The structure of parallelism of the various civilizational complexes – the Near-Eastern and Mediterranean, India, China – which permits [us] to speak of the whole period as the Ecumenic Age.
- 2) The lines of meaning which are internal to each of these complexes.
- 3) The line of meaning which starts 2000 years before the Ecumenic Age, runs through it, and goes on into the present.
- 4) *The main line of historical meaning running* from the Ancient Near East through Rome and Christianity into our Western present – a line by which the developments in India and China appear as side lines.³⁸

Die vier skizzierten Sinnlinien lassen schon erste Differenzierungen erkennen, die Voegelins geschichtsphilosophische Auffassungen

dem Fortschritt. Hrsg. v. H. Kuhn und F. Wiedmann, München 1963, S. 267-291; Nachdruck in *Anamnesis*, S. 254-280; vor allem aber „What is History?, in: *CW 28: What is History? And Other Unpublished Writings*. Ed. with an Introduction by Thomas A. Hollweck and Paul Caringella, Louisiana State University Press, 2000, S. 1-51.

³⁸ Brief vom 13. November 1961 von Voegelin an Ellegood (Hervorh. PJO). Der Text der Synopse findet sich im Anhang 1, S. 66-68

inzwischen erfahren hatten. Zwar werden sie auch weiterhin von der vertikalen Sinnlinie dominiert, die von den kosmologischen Reichen des Nahen Ostens durch Israel und Hellas zum Christentum verläuft und von dort in die westliche Moderne führt – sie wird hier ausdrücklich als „main line of historical meaning“ bezeichnet. Doch sie wird nun von einer horizontal verlaufenden Sinnlinie gekreuzt, die von dem Parallelphänomen geistiger Ausbrüche und imperialer Expansion in Israel, Hellas und China bestimmt wird. In diesem Zusammenhang verwendet Voegelin auch erstmals den Begriff „Ecumenic Age“, unter dem viele Jahre später Band IV erscheinen wird. Und diese beiden Sinnlinien werden noch durch weitere ergänzt. Hinter der ursprünglich unilinearen Struktur beginnt damit jenes Netzwerk von Sinnlinien sichtbar zu werden, von dem später in der Einleitung zu Band IV die Rede sein wird.

Der einleitenden Explikation dieser Band IV durchziehenden vier Sinnlinien, folgt die Beschreibung ihrer Umsetzung in eine sinnvolle Gliederung:

“I hope I have found a solution to this *interplay of meaning* by giving a survey of the whole problem in Part I. Then, in Part II, I draw the internal lines of meaning in the various civilizational complexes. And beginning with Part III, I let *the main line of meaning* run from the Ancient Orient into Western civilization.”

Und nun erfolgt die Abgrenzung zu Toynbee und die Betonung der eigenen Leistung:

“You will easily see from this account in which manner my conception differs from Toynbee’s. In the *Study of History* Toynbee can easily proceed by taking up one structural element from another and pursue it through the various civilizations. He has no serious problems beyond this organization. I have to cope, in the first place, with a line of meaning running from the Mesopotamian empires and Egypt to the present – a problem of which Toynbee can dispose by saying that the contemporary civilizations in his opinion have no visible meaning. Furthermore, I do not treat all the civilizations on the same level but accord the *representative rank to the line which runs from Israel and Hellas into the West*. Again Toynbee does not have to worry about this question, as he simply indulges in a happy fraternization with everybody who lives today as equals.”

Es ist in unserem Zusammenhang nicht erforderlich, näher auf diese Organisation und die Probleme, die sie weiterhin barg, einzugehen.

Von interpretativer Bedeutung ist hingegen eine kurze Bemerkung, in der Voegelin gegen Ende des Briefes auf den Londoner Vortrag Bezug nimmt und dessen zentrale Bedeutung für die Organisation des Bandes herausstellt: „The lecture on World Empire and the Unity of Mankind which I have sent you recently *was the key to the organization inasmuch as its substance will be incorporated in Part I, Chapter 1 of the present synopsis.*“ Diese Bemerkung liefert den Schlüssel zum Verständnis beider Texte – der Gliederung vom November 1961, die auch jetzt noch den alten Titel „Empire and Christianity“ trug, wie auch des Vortrags über „World Empire and the Unity of Mankind“. Beide erhellen sich gewissermaßen gegenseitig.

Worin besteht nun jene „Substanz“ des Londoner Vortrags, die zum „Schlüssel der Organisation“ von Band IV wird – nota bene: zu Band IV in der Form, in der ihn Voegelin zu jener Zeit konzipiert hatte? Obwohl wir letztlich die Synopse in ihrer Gesamtheit im Blick behalten müssen, können wir uns – dem Hinweis Voegelins folgend – bei der Bestimmung jener „Substanz“ vor allem auf ihr erstes Kapitel konzentrieren, das zu diesem Zweck hier noch einmal aufgeführt wird:

“Ch. 1: The Empire as Incarnation of Order

Israel and Hellas:

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

The Phases of Empire:

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

Dabei fällt mit Blick auf die gesamte Synopse eines auf: Es ist das einzige Kapitel, das – wie auch der Londoner Vortrag – den weiten Bogen von den kosmologischen Reichen bis in die Gegenwart

schlägt; alle anderen Kapitel beschränken sich auf das „Ecumenic Age“, also auf den Zeitraum zwischen dem 9. Jh. v.Chr. und dem 9. Jh. n.Chr. Das aber heißt: Das Kapitel reicht zeitlich weit über den Band IV hinaus und bezieht auch den Zeitraum mit ein, mit dem sich der Schlussband von *Order and History* befassen soll. Dazu passt nun eine Bemerkung Voegelins in einem Brief an Ellegood vom Oktober 1961, in dem er diesem wieder einmal über den Stand der Arbeit berichtet hatte und dabei auch auf den Londoner Vortrag zu sprechen gekommen war. Nach einer Klage über die erneut sich auftürmenden theoretischen Probleme, die es unmöglich machten, Band IV abzuschließen, ohne sich gleichzeitig über Band V, dem Schlussband, im Klaren zu sein, heißt es dann:

„The specific difficulty was that I must give a *theoretical interpretation of contemporary politics* that will stand in the light of the previous work And I could not finish the earlier part of Vol. IV before I had solved that very intricate problem of *what makes our time an 'epoch' in politics and history*. That has now been done – on occasion of a lecture on *World Empire and the Unity of Mankind* which I gave in May in Chatham House and have worked out in the meanwhile.“³⁹

Auf diese Frage, was unsere Zeit denn zu einer „Epoche“ macht, enthält der Londoner Vortrag in der Tat eine explizite Antwort. So heißt es in ihm abschließend: „Zusammenfassend ergibt sich aus diesen Überlegungen“, „daß das Zeitalter des Reichs in unserer Zeit zu Ende geht. Ein Zeitraum von 5000 Jahren, der charakterisiert war durch die Versuche, Menschheit durch eine endliche Organisation in der Gegenwart zu repräsentieren, ist zu Ende gegangen und hat eine Epoche im ursprünglichen Sinne des ‚Innehaltens‘ erreicht.“⁴⁰

Damit stellen sich zwei Fragen: Warum ist das „Zeitalter des Reichs“ zu Ende gegangen, warum der „Traum, die universale Ordnung durch die Welt des Reichs zu repräsentieren, ausgeträumt“? Vor allem aber: Was folgt auf jenes untergehende „Zeitalter des Reichs“? Es ist vor allem die erste Frage, um die die Reflektionen des Vortrags kreisen, und diese Frage wird klar beantwortet: Eine „Welt“, so heißt es dort, sei

³⁹ Brief vom 21. Oktober 1961 von Voegelin an Ellegood (Hervorh. PJO).

⁴⁰ Voegelin, *Weltreich und die Einheit der Menschheit*, S. 31.

„mehr als eine sichtbare Ordnung, und ein ‚Weltreich‘ mehr als die Herrschaft über Land und Menschen. Ein Reich zu errichten, ist der Versuch einer Welschöpfung unter Einbeziehung aller Ebenen der Seinshierarchie. Durch die Einstimmung der Existenz auf das transzendente Sein ist der Versuch immer mit der unsichtbaren Ordnung verbunden; durch Partizipation an der Ordnung der jenseitigen Welt ist er eine Evokation wahrer Existenz innerhalb dieser Welt.“⁴¹

Das war das Bestreben, das über alle Unterschiede hinaus den bisherigen Reichen, gemeinsam war. Und genau der Verlust bzw. die Aufgabe dieser transzendenten Orientierung, also der Zerfall jener Affinität von imperialer Expansion und geistigen Ausbrüchen und die sie begleitende instrumentalistische Verkürzung der Herrschaft zu einem innerweltlichen Phänomen von Machtausübung im zeitgenössischen Verständnis von „Reich“ bzw. „Weltreich“ war es, die das Experimentieren mit dem „Reich“ als Ordnungsform schließlich zum Scheitern brachte und – wie es in der Synopse heißt – das „Twilight of Empire“ einleitete, ein Begriff, den man versucht ist, in Anlehnung an „Götterdämmerung“ als „Reichsdämmerung“ zu übertragen. Voegelin führt auch die Ursachen dieser Entwicklung an – die globale Revolution der westlichen Moderne, die von der doppelten Revolte des Individuums und der Gesellschaft geprägt ist, von denen – wie es im Londoner Vortrag heißt – die Erstere „zur Entgleisung in die *libido dominandi* der Gnostiker geführt hat“ und die andere „zur Entgleisung in die innerweltliche Apokalypse.“⁴² Und unmittelbar anschließend: „Die Kombination dieser Faktoren bestimmt die Reichsproblematik unserer Zeit“ – nämlich: „Weit davon entfernt, eine ‚Welt‘ zu sein, wie oft etwas gedankenlos angenommen wird“, so das Verdikt Voegelins, „befindet sich die globale Ökumene vielmehr auf der Suche nach einer ‚Welt‘. Ob sie zu einer Welt wird oder ob es den existierenden Welten gelingt, sie so weit zu zerstören, daß nur noch versprengte Gesellschaften übrig bleiben, die durch Gebiete praktisch unbewohnten Ödlandes von einander getrennt sind – das ist die düstere Frage unserer Epoche.“⁴³

⁴¹ Ebd., S. 18.

⁴² Ebd., S. 19.

⁴³ Ebd.

Was folgt nun – so die zweite Frage – auf jenes „Zeitalter des Reichs“? Welche neue Organisationsform zeichnet sich in den Nebeln der „Reichsdämmerung“ ab? So eindeutig Voegelin die erste Frage beantwortete, so knapp, ja ausweichend ist seine Antwort auf diese zweite, die zukünftige Entwicklung betreffend: „In diesem Schwebezustand wissen wir, dass alte Formen sterben, und von den neuen Formen erkennen wir nicht mehr als Präfigurationen, dass alte Formen sterben, und von den neuen Formen erkennen wir nicht mehr als Präfigurationen, die zu skizzieren ich versucht habe.“⁴⁴ Um welche „Präfigurationen“ handelt es sich – und wo finden sie sich skizziert? Die Durchsicht des Textes fällt enttäuschend aus. Voegelin erinnert zwar an die christliche Antwort der Trennung und Balance der geistigen und der weltlichen Mächte, um sie dann allerdings als „nicht tragfähig“ beiseite zu schieben.⁴⁵ Und er verweist angesichts der modernen technischen und wirtschaftlichen Interdependenzen auf die Notwendigkeit einer politischen Organisation, um die Konflikte in einer globalen Gesellschaft zu reduzieren. Doch auch eine solche Organisation wäre ja, sofern sie überhaupt funktioniert, nicht viel mehr als ein pragmatisches Hilfsmittel auf der weltimmanenten Ebene, aber kein Ersatz für eine neue Gesellschaftsform mit transzendenter Orientierung. Letztlich muss sich der Leser mit dem Hinweis Voegelins begnügen, dass die Verbindung zwischen imperium und Geist wieder „tentativ und experimentell“ geworden sei.⁴⁶ Diese Feststellung ist zwar – auch noch ein halbes Jahrhundert nach dem Londoner Vortrag – empirisch zutreffend, aber doch wenig wenig hilfreich und weiterführend.⁴⁷

⁴⁴ Ebd., S. 31.

⁴⁵ Ebd., S. 28.

⁴⁶ Ebd., S. 8.

⁴⁷ Siehe dazu auch den Vortrag „Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt“, den Voegelin am 9. Juni 1959 in München hielt und in dem er diese Argumentation weiter ausführte. Eric Voegelin, *Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt*. München, *OP I*, 3. Aufl. Oktober 2002.

V

Es erübrigt sich in unserem Zusammenhang, tiefer in das Dickicht der Problemlinien einzudringen, dem sich Voegelin bei der Aufnahme seiner Arbeiten an Band IV konfrontiert sah. Und auch der quälende Prozess, der schließlich zu diesem Band führte, braucht hier nicht weiter in all seinen Windungen und Wendungen verfolgt zu werden.⁴⁸ Hier genügt der Hinweis, dass der Londoner Vortrag in ihm auch weiterhin eine zentrale Rolle spielte und bis Beginn der 70er Jahre in den diversen Gliederungen immer wieder auftauchte. Eine letzte Spur findet sich in einer Gliederung als Anlage zu einem Brief Voegelins an L.E. Phillabaum, einem der Nachfolger Ellegoods.⁴⁹ Sie zeigt, dass sich inzwischen nicht nur erneut der Titel des Bandes geändert hatte – er lautete nun *In Search of Order* –, sondern auch seine Gliederung. Hatte sich diese 1960 noch aus acht Kapiteln zusammengesetzt, von denen zwei der theoretischen Problematik gewidmet waren, während die folgenden sechs in einem breiten, multizivilisatorisch angelegten Spektrum die Materialien enthielten, so war von der multizivilisatorischen Anlage inzwischen nicht mehr viel übrig. Der Band hatte nun formal den Charakter einer Anthologie, die sich aus 15 Essays zusammensetzte, von denen einige schon in den 40er Jahren, die meisten allerdings erst in den 60er Jahren entstanden waren. Diese Essays waren in drei Teilen zusammengefasst, die unter den Titeln „Part I: Empire“, „Part II: The Height and the Depth“ sowie „Part III: The Eclipse of Reality“ standen. Dem Teil „Empire“ waren vier Essays zugeordnet: Er wurde eingeleitet von dem schon in den früheren Gliederungen enthaltenen Essay „Historiogenesis“, der aufgrund kontinuierlicher Umarbeitungen inzwischen einen Umfang von 83 Manuskriptseiten angenommen hatte und – wie aus dem Begleitbrief hervorgeht – gerade fertig geworden war. Ihm folgten ein langer „Ecumenic Age“ betitelter Essay

⁴⁸ Siehe dazu Thomas Hollweck, *Geschichte als offener Horizont*. Eric Voegelins Suche nach einer post-imperialen Ordnung, in: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 8, *Das Ökumenische Zeitalter. Die Legitimität der Antike*. Hrsg. v. Thomas Hollweck; aus dem Englischen v. Wibke Reger, München: Fink, 2004, S. 235-266.

⁴⁹ Brief vom 30. Januar 1971 von Voegelin an L.E. Phillabaum. Der Text der Gliederung findet sich als Anhang 2 auf S. 69.

sowie die schon in den 40er Jahren veröffentlichte Arbeit „Mongol Orders of Submission“. Den Abschluss bildete schließlich der Londoner Vortrag „World Empire and the Unity of Mankind“, mit nur 19 Manuskriptseiten die bei weitem kürzeste der vier Studien. Wie schon am Titel *In Search of Order* ablesbar, hatten sich die inhaltlichen Schwerpunkte gegenüber den früheren Planungen – etwa der ursprünglichen von 1958 – deutlich verändert. Das galt am offensichtlichsten für das Christentum, das in den Hintergrund gerückt war und schwerpunktmäßig nur noch in einem Kapitel behandelt wurde. Es galt aber auch – wenngleich in geringerem Maße – für die Reichsproblematik, der zwar weiterhin ein ganzer Teil gewidmet war, der jedoch viel von der multizivilisatorischen Färbung verloren hatte, die ihn ein Jahrzehnt zuvor noch geprägt hatte. Im Zentrum des Buches standen nun – durchaus im Einklang mit dem neuen Obertitel – bewusstseinsphilosophische Studien: im Teil II diverse, die Höhen- und Tiefendimensionen der Seele ausleuchtende Arbeiten, die alle aus den 60er Jahren stammten, sowie im Teil III Studien zum Verfall des Transzendenzbewusstseins und der mit ihm einsetzenden „Realitätsfinsternis“.⁵⁰

Doch auch mit dem Gliederungsentwurf von 1971 hatte der Reflektionsprozess über die Organisation von Band IV noch nicht sein Ende erreicht. Im Gegenteil, Voegelin experimentierte weiter und erst im Herbst 1973 hatte das Manuskript im Wesentlichen jene Form angenommen, in der der Band ein Jahr später endlich erscheinen sollte.⁵¹ Inzwischen waren jedoch noch einmal erhebliche Veränderungen erfolgt, die sowohl den Titel betrafen wie auch die Organisation der beiden Schlussbände. „Unless you are committed by advance propaganda to call Volume IV In Search of Order“, so Voegelin in einem Brief an Phillabaum im September 1973, „it would still be preferable to give it the title The Ecumenic Age. The title In Search of Order should be reserved for Volume V.“⁵² Phillabaum, vermutlich des ständigen Wechsels müde und vor allem

⁵⁰ Siehe dazu Eric Voegelin, *Realitätsfinsternis*. Aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol; hrsg. mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz, Berlin: Matthes & Seitz, 2010.

⁵¹ Siehe Anhang 3m S. 70.

⁵² Brief vom 21. September 1973 von Voegelin an Phillabaum.

am baldigen Erscheinen des Buches interessiert, signalisierte Zustimmung und Ende des Jahres bemerkte Voegelin, zufrieden über die Einigung. „I am very glad to learn that you agree to call Volume IV The Ecumenic Age, so that the title In Search of Order can be reserved to Volume V. I have the feeling that the ‘Ecumenic Age’ will become a much used slogan for political philosophers and historians.”⁵³

Neben dem Titel gab es jedoch noch einen weiteren Punkt, in dem Voegelin eine Änderung erwog. Sie betraf das Schlusskapitel des Bandes, und sie betraf damit den Londoner Vortrag, der in der letzten Gliederung nicht mehr enthalten war. „I am still hesitant“, hatte Voegelin geschrieben und damit nochmals die Bedeutung unterstrichen, die er diesem Text beimaß, „whether I should include as the last chapter of Volume IV the article ‚World Empire and the Unity of Mankind‘. It is just the question of deciding Yes or No. I do not plan any changes. At any rate I enclose a copy of this article for your information.”⁵⁴ Als Phillabaum jedoch – anders als bei der Titelfrage – in diesem Punkt abrät, stimmte Voegelin sogleich zu: „In your letter you suggest that the article on ‚World Empire and the Unity of Mankind‘ should be omitted. I quite agree with you. The present Chapter VII on ‚Universal Humanity‘ will be the perfect ending for the volume.”⁵⁵ Und so blieb es denn auch.

Der ursprüngliche Anlass der vorangehenden Untersuchung war der Versuch, den werksgeschichtlichen Kontext des Londoner Vortrags zu rekonstruieren, um so zu einem besseren Verständnis beizutragen. Dabei zeigte sich jedoch schon bald, dass dieser Vortrag so eng mit der Entstehungsgeschichte von Band IV von *Order and History* verbunden war, dass es nötig wurde – quasi nebenbei – auch einige Etappen dieser Entstehungsgeschichte nachzuzeichnen. Nota bene: Nur einige Etappen, denn schon ein flüchtiger Blick auf die endgültige Fassung des Bandes zeigt, dass er inhaltlich weit mehr umfasst als die Problemkomplexe, die Voegelin in „World Empire and the Unity of Mankind“ reflektiert hatte. Und weil es so ist,

⁵³ Brief vom 13. September 1973 von Voegelin an Phillabaum.

⁵⁴ Brief vom 21. September 1973 von Voegelin an Phillabaum.

⁵⁵ Brief vom 13. September 1973 von Voegelin an Phillabaum.

versteht sich diese Untersuchung lediglich als ein erster Schritt auf dem langen Weg zu einem sachadäquaten Verständnis von *The Ecumenic Age*. Weitere Schritte müssten folgen.

ANHÄNGE**Anhang 1****Empire and Christianity**Part I. The Configuration of HistoryCh.1: The Empire as Incarnation of Order

Israel and Hellas:

- d. The Enclaves in the History of Empire
- e. The Main Line in the History of Mankind
- f. The Europocentric Structure of History

The Phases of Empire:

- e. The Cosmological Empires –
The Compact Myth of the Cosmos
- f. The Ecumenic Empires –
The Truth of Existence Differentiated
Dissociation of Power and Spirit
- g. The Orthodox Empires –
Western, Byzantium, Islam, Hinduism, Neo-Con-
fucian China
- h. The Twilight of Empire and the Apocalypse of
Man

Ch. 2: The Ecumenic Age – A Survey

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

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

Part II. Ecumenism: Imperial and Spiritual

- Ch. 1: The Near Eastern and Mediterranean Main Line
 - Persia, Alexander, Rome
 - Polybius: Theory of the Ecumenic and of Pragmatic History
 - Spiritual Ecumenism: Christianity, Mani
 - Ecumenism and Universalism
- Ch. 2: Iranian Problems
 - Zoroaster – The Achaemenian Inscriptions – Zervanism – The Sassanian Empire
- Ch. 3: The Anthropomorphic Conception of Man in India and China
 - Buddha, Confucius, Lao-tse
- Ch. 4: India
 - The Emergence of an Ecumenic Civilization from Tribal Society
 - Its Non-Historic Character
 - The Cosmological Speculations of Space and Time
 - The Stimulation of Empire from Persians and Macedonians
 - The Asoka Empire and Buddhism
- Ch. 5: China
 - The Ecumenic Conception on the Tribal Level
 - Early Cosmological Symbolism of Rulership
 - The Expansion of the Homocentric Ecumene and the 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 Exile Reaction
 The Canonic Torah
 Apocalypse
 Sectarianism – the Qumran Texts
 Tannaitic Judaism
- Ch. 4: Christianity
 The Apocalypse of Christ and the Gospel
 The Apostolic Apocalypse – St. Paul
 The Early Church
 Christianity and Philosophy
- Ch. 5: 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

Quelle: CW 28, Vol. 28: What is History? And Other Late Unpublished Writings. Ed. with an Introduction by Thomas A. Hollweck and Paul Caringella, Baton Rouge/London: Louisiana State University Press.

Anhang 2

In Search of Order

Introduction

Part I: Empire

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

Part II: The Height and the Depth

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

Part III: The Eclipse of Reality

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

- | | |
|-----------------------------|--|
| 12. On Hegel | (Unpublished manuscript, 65 pp. To be published in the proceedings of the First Conference of the <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: Anlage zu Voegelins Brief an L.E. Phillabaum vom 30. Januar 1971. *Voegelin Papers*, Box 23, File 28. Für den Hinweis auf dieses Verzeichnis danke ich Dr. William Petropulos.

Anhang 3

The Ecumenic Age

Introduction

- | | |
|-----------|---------------------------------------|
| Chapter 1 | Histeriogenesis |
| Chapter 2 | The Ecumenic Age |
| Chapter 3 | The Process of History |
| Chapter 4 | Conquest and Exodus |
| Chapter 5 | The Pauline Vision of the Resurrected |
| Chapter 6 | The Chinese Ecumene |
| Chapter 7 | Universal Humanity |

Bitte auf Umschlagdeckel U4 (Rückseite) setzen

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

Zeitschrift für Politik

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

Politische Vierteljahresschrift