

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

Eric Voegelin

Angst und Vernunft



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

Eric Voegelin

Angst und Vernunft



VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

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

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Occasional Papers, Februar 2016

Eric Voegelin,

Angst und Vernunft

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

Aus dem Englischen von Dora Fischer-Barnicol

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

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

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

© 2016 Peter J. Opitz

ERIC VOEGELIN

ANGST UND VERNUNFT*

In den Gesellschaften des Alten Orients begegnet dem Beobachter ein eigentümlicher Spekulationstypus bezüglich des Ablaufs gesellschaftlicher Ordnung in der Zeit. Die Symbolschöpfer,** die ihn entwickeln, lassen die Form der Gesellschaft an einem absoluten Punkt entstehen und erzählen deren Geschichte dann von diesem Ursprungspunkt an bis zur Gegenwart, in der sie leben. Bei näherer Betrachtung stellt sich aber heraus, daß das, was eine Erzählung von Ereignissen sein soll, aus zwei Teilen höchst unterschiedlichen Charakters besteht. Nur der spätere Teil der Erzählung, der Teil, der in die Gegenwart des Autors mündet, kann für sich in Anspruch nehmen, Fakten der pragmatischen Geschichte zu berichten, während der frühere Teil, der eine immense Zeitspanne von Tausenden, manchmal Hunderttausenden von Jahren umfaßt, mit legendären und mythischen Ereignissen ausgefüllt ist. Indem sie die historischen Materialien durch einen Akt der Mythopoesis mit der im Kosmos sich entfaltenden Ordnung verknüpften, wollten die Symbolschöpfer offenbar ausdrücken, was die historischen Stoffe für die Nachwelt überlieferenswert machte. Im Rahmen einer von der Primärerfahrung des Kosmos bestimmten Symbolisierung entwickelten sie mit Hilfe dieser Methode eine Spekulation über den Ursprung eines spezifischen Seinsbereiches, der sich im Prinzip nicht von der Spekulation

* Quelle: Box 74, Folder 7 der *Eric Voegelin Papers*, Hoover Institution Archives, sowie in *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 28: *What is History? and Other Late Unpublished Writings* by Thomas A. Hollweck and Paul Caringella, Baton Rouge & London, Louisiana State University Press, 1990, S. 52-110.

** Voegelin verwendet sowohl in den englischen Manuskripten wie auch in dem deutsch verfaßten Werk *Anamnesis* das Wort „symbolists“ bzw. „Symbolisten“. Ich übersetze dieses Wort mit „Symbolschöpfer“, um eine Assoziation mit den „Symbolisten“ in Literatur und Kunst zu vermeiden [Anm. d. Übers.].

über die *arche*, den Beginn alles Seienden, unterscheidet, mit dem sich die ionischen Philosophen beschäftigten. Die Verschmelzung von Historiographie, Mythopoesis und rationaler Spekulation führte mithin zu einer recht komplexen Symbolik.

Quellenmäßig ist der Typus wohlbekannt, und die kaum zu übersehende Verwandtschaft der einzelnen Fälle in den mesopotamischen, ägyptischen und israelitischen Kulturbereichen ist bemerkt worden. Auch wurde er gründlich untersucht, da die Symbolik die Historiker unwiderstehlich reizte, die reichlich beigemischten empirischen Fakten herauszubrechen, um aus ihnen die Geschichte der antiken Gesellschaften zu rekonstruieren. Nichtsdestoweniger wurde bisher nicht nur kein Versuch unternommen, den Typus als eine Symbolform *sui generis* zu identifizieren und nach den Gründen für seine Entstehung zu fragen, der Typus blieb sogar so weit unter dem Horizont des theoretischen Interesses, daß er noch nicht einmal einen Namen bekommen hat. Mit dem Blick auf den israelitischen Fall der Symbolik, in dem die Geschichte nach rückwärts bis zur *Genesis* im biblischen Sinne extrapoliert wird, schlage ich daher den Namen *Historiogenesis* vor.

Sobald der Typus als solcher erkannt ist, drängen sich Fragen nach einer Philosophie der Ordnung auf. Im Folgenden nun die Hauptfragestellungen:

1. Wenn *Historiogenesis* eine Spekulation über den Ursprung der Gesellschaft ist, muß sie zunächst als Glied einer Klasse [von Mythospekulationen]* betrachtet werden, zu der auch Theogonie, Anthropogonie und Kosmogonie gehören. Allen Varianten dieser Klasse ist die Frage nach dem Ursprung gemeinsam, die sich angesichts von Erfahrungen in den verschiedenen Seinsbereichen stellt. Wie aus Erfahrungen im göttlichen, menschlichen und kosmischen Bereich die Frage nach dem Ursprung der Götter, des Menschen und des Kosmos entsteht, so entsteht aus Erfahrungen in den gesell-

* Hier und im folgenden Text enthalten die eckigen Klammern [] Einfügungen der Übersetzerin; die runden Klammern () sind Teil des originalen Textes. Alle im englischen Text großgeschriebenen Nomina werden auf Deutsch durch Kursivschreibung hervorgehoben [Anm. der Übers.].

schaftlichen Bereichen die Frage nach dem Ursprung der Gesellschaft und ihrer Ordnung. Neben den Symboliken, die das Mysterium der Existenz zum Ausdruck bringen, das den Erforscher der göttlichen, menschlichen und kosmischen Wirklichkeit vor ein Rätsel stellt, entwickelt sich eine Symbolik, die dieses Mysterium in Bezug auf die Existenz der Gesellschaft ausdrückt. Während die Entdeckung dieser Klasse erlaubt, Historiogenesis nach Art und spezifischer Differenz zu definieren, impliziert sie jedoch weit mehr, wenn wir uns daran erinnern, daß Götter und Menschen, Gesellschaft und der gesamte Kosmos die großen Komplexe der Wirklichkeit sind, die von kosmologischen Gesellschaften als Partner in der Gemeinschaft des Seins unterschieden werden. Die vier Komplexe zusammen erfassen das gesamte Feld des Seins; und die genannten vier Symboliken – die theogonische, die anthropogonische, die kosmogonische und die historiogenetische – bilden ein entsprechendes Aggregat, das dieses Feld abdeckt. Das Hinzutreten von Historiogenesis zu den anderen drei Varianten läßt das Aggregat als ein Phänomen erscheinen, das – im Medium des Mythos – das Äquivalent einer Spekulation über den Seinsgrund im Medium der Philosophie ist. Hier stellt sich eine ganze Reihe von Fragen: Erstens die Frage nach der Funktion von Historiogenesis innerhalb des Aggregats der vier Varianten; zweitens die Frage nach der Äquivalenz der Symbolformen in den verschiedenen Medien der Symbolisierung; und schließlich die Frage nach der Natur der konstanten Probleme, die immer wieder in Symboliken auftauchen, die sich in ihrer äußeren Erscheinung so sehr unterscheiden wie Mythos und rationale Spekulation. Somit ist zu erwarten, daß insbesondere eine Untersuchung der Äquivalenz Grundprobleme der Philosophie neu beleuchtet.

2. Historiogenesis ist als unabhängiges Phänomen anzusehen, das sich aus dem Zusammenwirken von Historiographie, Mythopoesis und rationaler Spekulation ergibt.

Was den historischen Inhalt angeht, so habe ich bereits angedeutet, daß moderne Gelehrte die Symbolik als Steinbruch benutzen, aus dem sie die Materialien zur Rekonstruktion alter Geschichte herausbrechen – ein durchaus legitimes Verfahren, da die Fakten in eine radikal andere Symbolik eingebaut werden müssen. Und doch kann man sich eines gewissen Unbehagens nicht erwehren, wenn man

sieht, daß die Reste einer zerstörten Struktur häufig wie Schutt behandelt werden, der keine weitere Beachtung verdient. In einer neueren *Römischen Geschichte*, zum Beispiel, untersucht der gelehrte Verfasser die Geschichte der Traditionen Roms, die historiogenetischen Charakter hat, tut ihren mythischen Teil als „ungeschichtliches Fabulieren“ ab und zeigt nicht das mindeste Interesse an den sich aufdrängenden Fragen, weshalb jemand sich überhaupt die Mühe machte, „die Fabel zu fabulieren“, ob seine Erfindung willkürlich war oder gewissen Regeln folgte und weshalb das Produkt offiziell als Geschichte Roms akzeptiert wurde. Angesichts solcher Gleichgültigkeit mag die Frage erlaubt sein, ob die Erfindung des Mythos und seine Akzeptanz nicht auch historische Tatsachen waren, vielleicht sogar Tatsachen von großer Bedeutung für das Selbstverständnis und den Zusammenhalt der römischen Gesellschaft. Wenn wir aber den mythischen Teil der Symbolik nicht als unhistorisches Fabulieren ansehen, sondern als Versuch einer Begründung dafür, daß die *res gestae* des empirischen Teils in den Rang von Geschichte erhoben werden, dann erhält die Symbolik als Ganzes das Format eines historiographischen Werkes, welches sich der Prinzipien seiner Relevanz bewußt ist. Trotz der eklatanten phänotypischen Unterschiede ist Historiogenese auf der Ebene des Mythos daher als Äquivalent zur kritischen Historiographie zu verstehen — vielleicht mit dem Unterschied, daß die frühen Symbolschöpfer sich ihres Vorhabens stärker bewußt waren als manche ihrer späteren *confrères*. Im Fall der Geschichte stoßen wir also wieder auf die Fragen der Äquivalenz, Identität und Kontinuität von Problemen, die uns im vorigen Abschnitt im Fall der Philosophie begegneten; und wieder dürfen wir von der Untersuchung der Äquivalenz eine Erhellung des Problems der historischen Relevanz erwarten.

Bei der Entstehung von Historiogenese wirken Mythos und Spekulation mit der historiographischen Intention zusammen. Da das Paar - Mythos-Spekulation auch bei den anderen Varianten der Klasse wirksam ist, muß es als formative Einheit angesehen werden, die sich auf historische Stoffe anwenden läßt oder auch nicht. Tatsächlich zeigt sich überall dort, wo eine Datierung möglich ist, daß Historiogenese sich später entwickelt als die Spekulationen über die anderen Seinsbereiche; und in einigen kosmologischen Gesellschaften entwickelt sie sich überhaupt nicht. Doch erst bei der Anwendung

dieses Paares [Mythos–Spekulation] auf die Ordnung der Gesellschaft wird das Motiv des Gestaltungsbestrebens – nämlich die Beschäftigung mit der Unumkehrbarkeit der Zeit – ganz offensichtlich. Eine Gesellschaft in kosmologischer Form besitzt vor der Historiogenesis Symboliken, die ihre Ordnung dem Rhythmus des Kosmos anpassen — *i. e.* die Neujahrsfeste und andere Riten, die die ursprüngliche Vollkommenheit gesellschaftlicher Ordnung wiederherstellen. Nun aber plaziert Historiogenesis die Ereignisse unerbittlich auf die Linie der nichtumkehrbaren Zeit, in der Gelegenheiten für immer verloren und Niederlagen endgültig sind. Welche Auswirkungen die Irreversibilität haben kann, wird deutlich, wenn die Symbolschöpfer der Gesellschaft eines Reiches die Geschichte der eroberten Gesellschaften als Teil ihrer eigenen Geschichte ausgeben: Die früher gleichzeitig nebeneinander bestehenden Gesellschaften, so wird nun behauptet, würden einander auf einer Zeitlinie folgen, die ins Reich mündet. Eine Welt, so scheint es, kann nur eine einzige Ordnung haben, und die Sünde der Koexistenz muß durch die nachträgliche Integration in die eine Geschichte gebüßt werden, deren Ziel nun bestimmbar ist. Wenn wir uns dann ins Gedächtnis rufen, daß die fiktive Linie bis zu einem absoluten Punkt des Ursprungs extrapoliert wird, so daß kein äußeres Ereignis den einen und einzig zulässigen Ablauf mehr zu stören vermag, dann erscheint Historiogenesis als eine überaus rabiate Konstruktion linearer Geschichte: Sie läßt die relevanten Ereignisse unerbittlich vom kosmischen Ursprung bis zu ihrem vorbestimmten Ende in der Gesellschaft des Autors verlaufen, und deren Ordnung ist dann die einzige, die zählt. Man kann [hier] von einer [geradezu] zwanghaften Beschäftigung mit dem Verhältnis der Ordnung, wie sie existiert, zu der irreversiblen Zeit, in der sie entstand, sprechen. Außerdem ist anzunehmen, daß dieselbe Beschäftigung mit der Zeit bereits die rein chronologisch geordneten Aufzeichnungen von Regierungszeiten und Ereignissen inspirierte, die als Rohmaterial in die historiogenetische Spekulation eingehen, denn selbst Annalen wären uninteressant, wenn sie nicht mehr zu verzeichnen hätten als eine rhythmische Wiederkehr des Gleichen. Diese zwanghafte Beschäftigung mit linearer Geschichte ist völlig unvereinbar mit der häufig geäußerten Annahme, in frühen Gesellschaften habe die Vorstellung von einer

zyklisch verlaufenden Zeit geherrscht und jedes Verständnis für Geschichte in irreversibler Zeit gefehlt.

3. Sobald in den vorderorientalischen Fällen Historiogenesis festzustellen ist, zeigt sich ihre unvermutete Bedeutung für die Interpretation von Geschichte, ist sie doch buchstäblich allgegenwärtig. Die frühesten Beispiele der Symbolik finden sich im mesopotamischen und im ägyptischen Reich. Da Historiogenesis die Form des Mythos nicht aufbricht, sondern im Rahmen der kosmischen Primärerfahrung auftritt, könnte man erwarten, sie sei eine Besonderheit von Gesellschaften mit ungebrochener kosmologischer Form. Die Erwartung wird jedoch enttäuscht, da die Symbolik auch in Israel vorkommt, das durch seine Verfassung als Gesellschaft in Freiheit unter Gott nicht nur mit der kosmologischen Ordnung Ägyptens, sondern auch mit dem Mythos des Kosmos selbst gebrochen hat. Im Kontext der ökumenischen Reiche Chinas, Indiens und Roms erscheint Historiogenesis dann als Mittel, um mit der Geschichte der gesellschaftlichen Ordnung zu Rande zu kommen. Außerdem adaptiert sie sich an die Umgebung der Polis und der Philosophie; erhält im Zusammenhang mit der imperialen Expansion Alexanders in der „Utopie“ des Euhemerus eine besondere Form; erwacht in der Zeit der Diadochenreiche im Vorderen Orient durch die Spekulationen von Berossos und Manetho zu neuem Leben und prägt sogar die wenig bekannte Spekulation Clemens' von Alexandria, in der sie zu einer merkwürdigen Waffe im Kampf gegen den Polytheismus wird. Über Judentum und Christentum und ein Wiederaufleben bei den Heiden gelangte sie dann in den mittelalterlichen und in den modernen Westen und verzweigte sich in die verwirrende Vielfalt progressiver, romantischer, idealistischer, materialistischer und positivistischer Spekulationen über den Ursprung der Geschichte. Die Symbolik legt also eine erstaunliche Zähigkeit des Überlebens an den Tag, reicht sie doch von den kosmologischen Gesellschaften im eigentlichen Sinne bis zu den heutigen westlichen Gesellschaften, deren Weltverständnis wohl kaum als ein von der Primärerfahrung des Kosmos inspiriertes beschrieben werden kann. Historiogenesis ist seit der Antike eine der großen Konstanten bei der Suche nach Ordnung.

Kommt bei der Suche nach Ordnung zu den genannten Charakteristika der Historiogenesis noch die Natur einer Konstanten hinzu,

wird eine merkwürdige Reihe von Reflexionen möglich: Beide, die Vernunft wie die Beschäftigung mit der Irreversibilität der Zeit ringen in kosmologischen Gesellschaften um Ausdruck; eine Spekulation des kosmologischen Typs kommt auch in Gesellschaften vor, die mit dem Mythos gebrochen haben; in den kosmologischen Reichen erscheint eine Spekulation über die *arche* des Seins, die wir mit den ionischen Anfängen der hellenischen Philosophie assoziieren; das Konzept einer linearen Geschichte, das üblicherweise in die Einflußsphäre der israelitisch-christlichen Offenbarung gehört, findet sich nicht nur in kosmologischen und ökumenischen Reichen, sondern auch in modernen, fortschrittsorientierten Gesellschaften; und so fort. In dieser Kette der Beobachtungen zeichnen sich zwei Klassen von Problemen ab, die wir kurz als (1) Stile der Wahrheit und als (2) Dynamik des Wechsels von einem Stil zum anderen bezeichnen wollen. Da sie uns in dieser Untersuchung noch weiter beschäftigen, braucht an dieser Stelle ihre Natur nur angedeutet zu werden.

Zunächst zu der ersten Problemklasse: Wiewohl die Natur des Menschen stets dieselbe und sein Wissen von der Realität prinzipiell immer vollkommen ist, gibt es Weisen der Über- und Unterordnung der Erfahrungen und ihrer Symbolisierung. So wird zum Beispiel in einer kosmologischen Gesellschaft die Primärerfahrung des Kosmos alle Erfahrungen einzelner Wirklichkeitsbereiche dominieren, was dazu führt, daß die untergeordneten Bereiche innerhalb der Grenzen der dominanten Erfahrung und ihrer Symbolik lediglich den Rang eines kompakten Verständnisses erlangen können. Zerbricht aber der Mythos des Kosmos z. B. aufgrund einer Zunahme des anthropozentrischen Bewußtseins oder einer Transzendenz Erfahrung, hat die gewonnene differenzierte Einsicht ihrerseits den Hang zur Dominanz und verweist andere Erfahrungen auf die Ränge des kompakten Ausdrucks. Solche Komplexe der Über- und Unterordnung von Erfahrung nennen wir Stile der Wahrheit. Gesellschaften akzeptieren, daß in den Stilen, trotz deren Unvollkommenheit, die Wahrheit der Seinsordnung authentisch zum Ausdruck kommt und halten über lange Zeit an ihnen fest. Das Verlangen nach Existenz in Wahrheit ist offensichtlich so stark, daß eine Gesellschaft die *Eine Wahrheit* mit Hilfe des besonderen Stils darstellt, der ihr zu dieser Zeit möglich ist; das Verlangen nach Gewißheit ist so intensiv, daß man den besonderen Typus mit einem Wahrheitsmonopol ausstattet, das lei-

denschaftlich gegen konkurrierende Stile verteidigt wird. Bei der Suche nach Wahrheit, so Bergson, folge deshalb auf die Eröffnung neuer Ausblicke eine neue Verschließung und Monopolisierung auf der Ebene der erreichten differenzierten Einsicht. Hinsichtlich der zweiten Problemklasse können wir uns noch kürzer fassen: Keiner der von einer Gesellschaft erreichten Wahrheitsstile ist absolut stabil, auch wenn er Tausende von Jahren Bestand hat, sondern wird unter dem Druck einer Reihe von Faktoren neuen Typen der Dominanz und Unterordnung Platz machen.

Die zwei soeben skizzierten Problemklassen bestimmen die Gliederung dieses Kapitels. Obwohl Historiogenesis eine Konstante im Geschichtsverlauf ist, ist die Darstellung der Phänomene eingeschränkt durch den kosmologischen Wahrheitsstil. Wir folgen daher dem Verlauf der historiogenetischen Spekulation über ihre Anfänge in den kosmologischen Gesellschaften hinaus, aber nicht bis in die Gegenwart, sondern nur bis zu dem Punkt, an dem die Dominanz der Transzendenzerfahrung sich ernstlich bemerkbar macht. Wo die Zäsur in einem Prozeß gemacht werden soll, der keine eindeutigen Zäsuren aufweist, ist gewissermaßen eine Ermessensfrage; unserem Zweck entsprechend brechen wir an der Stelle ab, wo Historiogenesis in Historiographie übergeht, denn die historiographischen Probleme im eigentlichen Sinne entstehen durch Konflikte zwischen der Wahrheit des Reichs und den Einsichten, die durch eine Transzendenzerfahrung gewonnen werden. Die Präsentation der Materialien beginnt deshalb in Mesopotamien, Ägypten und Israel, dem Kerngebiet der Spekulation im Vorderen Orient, und geht dann weiter zu den chronologisch späteren und geographisch peripheren Spekulationen Indiens und Roms; den Abschluß bilden die hellenischen und hellenistischen Transformationen, die auf die Idee einer Weltgeschichte hinauslaufen. Der chinesische Fall wird im Kapitel über den chinesischen Ökumenismus gesondert behandelt, da er außerhalb der ersten von Indien bis Rom reichenden Ökumene liegt. Da sich der kosmologische Stil jedoch auflöst, müssen wir uns auch mit der Dynamik des Wechsels befassen. Deshalb geht der Analyse der Materialien ein Abschnitt über die Kräfte voraus, die die Primärerfahrung des Kosmos aufzubrechen drohen; dem folgt ein Abschnitt über die Veränderung, die Historiogenesis im Werk Platons erfährt.

Angst und Vernunft

Historiogenese entsteht in Gesellschaften, die deshalb als kosmologische bezeichnet werden, weil ihr Ordnungsverständnis von der Primärerfahrung des Kosmos dominiert ist. Dieser Kosmos der Primärerfahrung ist weder die äußere Welt der Objekte, denen der Mensch begegnet, wenn er Subjekt der Erkenntnis geworden ist, noch die Welt, die von einem welt-transzendenten Gott geschaffen wurde. Es ist vielmehr der Kosmos mit Erde unten und Himmel oben; [ein Kosmos] der Himmelskörper mit ihren Bewegungen, der jahreszeitlichen Veränderungen, der Fruchtbarkeitsrhythmen im Leben der Pflanzen und Tiere; von Leben, Geburt und Tod des Menschen; und vor allem ist er, wie Thales noch wußte, ein Kosmos voller Götter. Der Theologie von Memphis zufolge entsteht die Ordnung des Reiches durch ein Drama der Götter, das kraft der Konsubstantialität alles Seienden auf menschlicher Ebene als Drama der Eroberung und Vereinigung Ägyptens aufgeführt wird. In der sumerischen Königsliste wird das Königtum im Himmel geschaffen und dann auf die Erde heruntergelassen; und zweitausend Jahre später gibt es in der jüdischen Apokalypse immer noch ein Jerusalem im Himmel, das auf die Erde heruntergelassen wird, wenn die Zeit für das Reich Gottes gekommen ist. Jahwe spricht vom Berg Sinai aus einer Feuerwolke; Homers Olympier leben auf dieser Erde, auf einem Berg, der bis in die Wolken reicht; und ihre Streitereien und ihr Einvernehmen beeinflussen die historischen Schicksale der Völker in Asien und Europa. Bei Hesiod sind die Götter Uranos und Gaia von Himmel und Erde nicht zu unterscheiden; sie vereinigen sich und zeugen die Götter, und die Generationen der Götter wiederum zeugen die Menschenrassen. Dieses Zusammen-Sein und Eins-im-Anderen-Sein ist die Primärerfahrung, die kosmisch im eigentlichen Sinn genannt werden muß.

In kosmologischen Reichen wird das Geschichtsverständnis von dieser Primärerfahrung des Kosmos beherrscht. Geschichte ist mehr als ein Strom bloßer Ereignisse, die als reine Fakten nicht Erinnerungswert wären, weil — und insofern — der handelnde Mensch sich seiner Existenz unter Gott bewußt ist. Der Herrscher eines kosmologischen Reichs handelt in göttlichem Auftrag; die Existenz der Gesellschaft, ihre Siege und Niederlagen, ihr Reichtum und ihr Nieder-

gang sind göttliche Schickungen. Wenn der hethitische König Schuppiluliumas (ca. 1380-1346) die Geschichte seines Feldzugs gegen Tusratta, den König der Mittani, erzählt, spricht er als Vollstrecker eines göttlichen Befehls und erstattet dem Sturmgott, dessen Günstling er ist, Bericht, damit die Nachwelt von diesem gottgewollten Sieg erfährt. Wenn Darius I. (521-486) in der Inschrift von Behistun von seinem Sieg über die Feinde im eigenen Land berichtet, nimmt der Krieg die Form eines Kampfes zwischen dem Herrn der Weisheit und seinen Gegnern an, zwischen *Wahrheit* und *Lüge*, denn die Nachwelt soll die Wahrheit über den Sieg der *Wahrheit* erfahren. Ein besonders eindrückliches Dokument dieser Gattung ist der Bericht der Königin Hatschepsut (ca. 1501-1480) über die Wiederherstellung der Ordnung nach der Vertreibung der Hyksos:

Hört, alles Volk und Menschen, so viele ihr seiet,
Ich habe diese Dinge getan nach dem Rat meines Herzens:

Ich habe nicht vergessend geschlafen,
ich habe wiederhergestellt, was zerstört war.
Ich habe aufgerichtet, was in Stücke gegangen war,
als die Asiaten in der Mitte von Avaris im Nordland waren,
und unter ihnen Nomaden, die das Errichtete niederrissen.
Sie herrschten ohne Re; und er [Re] handelte nicht
mit göttlichem Befehl
bis zu meiner Majestät.

Jetzt bin ich gesetzt auf die Throne des Re.
Ich wurde vorausbestimmt für die Zeit dieser Jahre als
eine geborene Eroberin.

Ich bin gekommen als die Uraeus-Schlange des Horus,
flammend gegen meine Feinde.
Ich habe fern gemacht, die der Gott verabscheut;
und die Erde hat ihre Spuren hinweggetragen.

Dies ist der Befehl des Vaters meiner Väter,
der kommt zur gesetzten Zeit, des Re,
und nicht soll zu Schaden kommen, was Amon befohlen hat.
Mein eigener Befehl dauert wie die Berge –
die Sonnenscheibe scheint und ergießt ihre Strahlen
über die Titel meiner Majestät,

und mein Falke ist hoch über meiner
 Namensstandarte für die Dauer der Ewigkeit.*

Wenn der Gott befiehlt, dann befiehlt der König kraft der ihn durchströmenden göttlichen Substanz; bleibt der Befehl des Gottes aus, kann der König nicht als Herrscher handeln. Somit wird durch Handeln oder Nichthandeln des Herrschers der Wille des Gottes in der Ordnung bzw. Unordnung der Gesellschaft offenbar. Der König ist der Vermittler der kosmischen Ordnung, die durch ihn von Gott zum Menschen fließt; und der historische Bericht bezeugt das Walten der Götter, die die zeitliche Existenz und Ordnung der Gesellschaft lenken.

Der Sieg des einen ist die Niederlage des anderen. Die stolzen, vor Rechtschaffenheit strotzenden Berichte stammen von den Siegern; den Besiegten, die keine Monumente hinterließen, stand der Sinn wohl weniger danach, die Herrlichkeit der göttlich-kosmischen Ordnung zu preisen. Zudem wußten die Pharaonen, die die Hyksos besiegten, daß die Hyksos ihre Vorgänger besiegt hatten. In dem Text ist etwas von einer Theodizee zu spüren, wenn er von dem Gott spricht, der „kommt zur gesetzten Zeit“ und der zuweilen – aus Gründen, die nur er kennt – nicht so kommt, wie der Mensch es sich wünscht; wie herrlich und beständig die Ordnung in anderen Seinsbereichen auch sein mag, in der Geschichte herrscht der Gott, „der Kön’ge niederstürzt und erhöht“*. Bei solchen Gelegenheiten wird der kosmologische Stil durchsichtig für eine Wahrheit über Gott und Geschichte jenseits der Wahrheit des Kosmos. Doch der alles umarmende Kosmos bietet keinen sicheren Schutz – womöglich bietet er überhaupt keinen Schutz. Der Stolz, der die Siegesberichte beflügelt, kann die unterschwellige Angst kaum verhehlen, das deutliche Gefühl, daß die Existenz triumphiert über dem Abgrund möglicher Vernichtung.

* Deutsche Übertragung in: Eric Voegelin, *Anamnesis* (München: Beck, 1966), S. 86, nach der Übersetzung von John A. Wilson, in: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET)*, hrsgb. von James B. Pritchard, Princeton 1950, S. 231 [Anm. d. Übers.].

* William Shakespeare, *Heinrich VI.*, 3. Teil, 2. Akt, 3. Szene [d. Übers.].

Angesichts dieser Überlegungen wäre es verlockend, Vermutungen über die Kausalität der Veränderungen in den Wahrheitsstilen anzustellen. [Z. B. daß] die Wechselfälle der gesellschaftlichen Ordnung in der Geschichte und die damit einhergehende unterschwellige Angst letztlich den Glauben an die kosmische Ordnung zerstören könnten. Da kosmologische Gesellschaften, so würde das Argument lauten, ihre Ordnung als integralen Teil der kosmischen Ordnung begreifen, sei das Feld der Geschichte der Bereich, von dem aus sich das Gefühl der Gefährdung der Existenz – wenn es erst einmal entstanden ist – auf den gesamten Kosmos ausweite. Und wenn das Reich zum Untergang verurteilt wäre, warum dann nicht auch der Kosmos? Eine schwere Reichskrise könnte Befürchtungen aufsteigen lassen vor einem Ende der Welt und der Götter**, die ebenso Teil des Kosmos sind wie der Mensch und die Gesellschaft; sie könnte eine geistige Krise heraufbeschwören, in der das Vertrauen in die kosmische Ordnung versiegt und die Suche nach einer zuverlässigeren Quelle der Ordnung einsetzt.

Der tatsächliche Gang der Ereignisse würde solche Vermutungen über die Dynamik des Wechsels freilich enttäuschen. Sie sind zwar nicht ganz falsch, da die angedeuteten Ursachen in der Tat zu einer geistigen Krise beitragen, enthalten aber nicht die ganze Wahrheit, denn die kosmologische Ordnung zerbricht nicht wirklich, trotz der großen Angst, die aus den Dokumenten spricht. Selbst während der schwersten politischen Katastrophen der Zwischenreiche in Ägypten stand kein Prophet auf, um eine neue Ordnung zu verkünden; und wir erfahren auch nichts über revolutionäre Bewegungen, die eine Alternative zu dem traditionellen Typus des Reichs vorgeschlagen hätten. Wenn wir uns das endlose Drama der Kriege und Eroberungen durch Fremde ansehen, die langen Perioden des Niedergangs und gesellschaftlicher Unordnung, scheint es fast, als wäre die unterschwellige Angst, die durch Zusammenbrüche und Niederlagen zwar immer wieder Nahrung erhielt, niemals eine so mächtige Strömung geworden, daß sie den kosmologischen Wahrheitsstil zerstört hätte.

** Im Englischen steht „twilight of the gods“ – „Götterdämmerung“, was aber übersetzungstechnisch nicht in den deutschen Text paßt [Anm. d. Übers.].

Außerdem wissen wir bereits etwas über die Vorrichtungen, die zur Beständigkeit des Stils beitragen, weil genau die Symbole, welche die zugrundeliegende Angst erkennen lassen, auch die Sedativa sind, die die Angst niederhalten: In den Siegesberichten bringt der momentane Triumph das Gefühl der Gefährdung der Existenz zum Schweigen; in der Historiogenese wird die Angst durch die Konstruktion einer zeitlichen Ordnung beschwichtigt, die nur in eine Richtung verläuft. Beide Symboliken verstärken den Widerstand gegen Einsichten, die mit dem vorherrschenden Wahrheitsstil kollidieren. Solche Schutzvorrichtungen halten die aufsteigende Angst jedoch nicht für immer nieder — wie wir wissen, hat sich der Stil am Ende doch aufgelöst. Die Dynamik des Wechsels ist daher verwirrend: Weshalb sollte der Mythos vom Kosmos Bestand haben, wenn seine Auflösung durch Störungen im gesellschaftlichen Bereich vorhersehbar wäre? Und wo befindet sich der kritische Punkt, an dem er dennoch zusammenbricht?

Um diese Frage beantworten zu können, muß man sich die Erfahrungsschichten in dem [jeweiligen] Wahrheitsstil ansehen. Wenn die Primärerfahrung des Kosmos dominant ist, bestimmt sie alle Erfahrungen der einzelnen, untergeordneten Sektoren der Wirklichkeit; und keine noch so große Störung in den untergeordneten Sektoren vermag den Glauben an die kosmische Ordnung zu erschüttern, solange es keine andere Ordnungserfahrung gibt, die die Primärerfahrung auf ihrem eigenen Grund in Frage stellt. Wo dieser „eigene Grund“ liegt, wird deutlich, wenn wir die Symbole untersuchen, durch die frühe Gesellschaften ihre Integration in den Kosmos ausdrücken. Wenn wir an früherer Stelle ganz allgemein vom Reich als einem kosmischen Analogon sprachen, müssen wir nun Unterscheidungen einführen, um festzustellen, was an den Analogien kosmologisch ist. Zu diesem Zweck wollen wir die eine oder andere Symbolik des Königtums heranziehen.

Wenn ein König sich des Stils eines ‚Herrschers über die vier Weltgegenden‘* befleißigt, möchte er damit zum Ausdruck bringen, daß seine Herrschaft über ein Gebiet und dessen Bevölkerung der göttlichen Herrschaft über den Kosmos analog ist. Tatsächlich bezieht

* Anführungszeichen v. d. Übers.

sich die Analogie aber nicht auf den Kosmos, sondern auf die Struktur des Universums, genauer, auf die Erde und die Himmelskörper, deren Umdrehungen die „vier Weltgegenden“ bestimmen. Die Analogie ist nur deswegen kosmologisch sinnvoll, weil die Welt (im äußerlichen Sinn) und mit ihr die Götter, Könige und Gesellschaften als konsubstantielle Teile des Kosmos verstanden werden, der sie alle umfaßt, ohne mit einem von ihnen identisch zu sein – obwohl eine Tendenz festzustellen ist, die es noch zu untersuchen gilt, den allumfassenden Kosmos in dem äußeren Universum aufgehen zu lassen. Ein anderes Beispiel: Wenn der König als Vermittler der göttlich-kosmischen Ordnung oder gar selber als Gott symbolisiert wird, leitet sich die Analogie wiederum nicht vom Kosmos her, sondern von den Göttern. Und wieder ergibt dies in kosmologischer Hinsicht nur deshalb einen Sinn, weil Götter und Könige konsubstantielle Partner im Kosmos sind – wiewohl die Tendenz in diesem Falle dahin geht, den allumfassenden Kosmos in den Göttern aufgehen zu lassen. Die innerkosmischen Realitätsbereiche, so könnten wir verallgemeinernd sagen, versorgen einander mit Seinsanalogien, deren kosmologische Gültigkeit von einer zugrunde liegenden, nicht greifbaren Umfassendheit herrührt, von einem Etwas, das für Existenz, Konsubstantialität und Ordnung zu sorgen vermag, obwohl es selber nicht zur Klasse der existenten Dinge gehört. Dieses Spiel mit wechselseitigen Analogien ist deshalb so mit Spannung aufgeladen, weil es nicht auf einer festen Grundlage außerhalb seiner selbst zur Ruhe gelangen kann; es kann keine nachhaltige Sicherheit gewähren, sondern lediglich die einzelnen Sektoren der Wirklichkeit – in diesem Fall die Gesellschaft und deren Ordnung in der Geschichte – durchsichtig machen für das erschreckende Mysterium der Existenz. Wir kommen deshalb zu folgendem Schluß: Der „Kosmos“, mit dem dieses Mysterium letztlich verbunden ist, ist selber nichtexistent; der Grund der Primärerfahrung stellt sich als Un-Grund heraus; und Angst ist nicht die Furcht vor einer bestimmten Bedrohung oder einem bestimmten Ereignis, sondern die Antwort auf Existenz aus dem Nichts.

Daß Existenz aus dem Nichts die dominante Erfahrung früherer Gesellschaften gewesen sei, klingt womöglich verdächtig nach modernem Existentialismus. Die Parallele ist richtig beobachtet, der Verdacht einer modernistischen Interpretation antiker Materialien

jedoch unbegründet. Die Ähnlichkeit beruht vielmehr auf der Erfahrung eines grundlosen Kosmos, die, wie die Antwort der Angst, unter post-philosophischen und post-christlichen Denkern wieder auflebt. Existenz aus dem Nichts ist in kosmologischen Gesellschaften in der Tat die dominante Erfahrung, wie die Symbole zeigen, die speziell zu dem Zweck entwickelt wurden, dieser Erfahrung Ausdruck zu geben. Im Zentrum des Mythos von der Ordnung tut sich das weite Feld der Symbole auf, die Mircea Eliade in *Mythe de l'éternel retour** [1949] untersucht hat – das Feld der Riten, das, wie er scharfsinnig beobachtet, die Funktion hat, die Zeit aufzuheben, ihren Verschleiß und ihre Korruption ungeschehen zu machen und durch eine Wiederholung des kosmogonischen Akts zur ursprünglichen Ordnung des Kosmos zurückzukehren. Eliade spricht vom Neujahrsritus als ‚*statisation*‘ *du devenir*, als Versuch, das Werden anzuhalten und der geordneten Herrlichkeit das Sein wiederzuerstatten, das todbringend abfloß. Die Menschen, die im Mythos lebten, spürten, daß die Zeit den Kosmos zu zerstören drohte; und die rituellen Wiederholungen der Kosmogonie wollten „die Aufhebung der Unumkehrbarkeit der Zeit“ zum Ausdruck bringen. Das Gefühl von einem in prekärem Gleichgewicht existierenden Kosmos, der aus dem Nichts auftaucht und wieder ins Nichts zurückfällt, ist demnach als Kern der Primärerfahrung anzusehen.

Das Existenzgefühl, von dem die Riten durchdrungen sind, impliziert ein spezifisches Zeitgefühl. Was das bedeutet, muß sorgfältiger analysiert werden, als dies normalerweise geschieht, wenn man über die üblichen allgemeinen Aussagen hinausgelangen will. Vor allem gilt es, die eigentliche Quelle der Konfusion zu vermeiden – nämlich frühe und späte Phasen des kosmologischen Denkens unterschiedslos in einen Topf zu werfen –, kann der kosmologische Wahrheitsstil doch dahingehend pervertieren, daß Symbole, die ursprünglich Erfahrungen ausdrückten, zu Begriffen werden, die Objekte bezeichnen, so wie Philosophie und Theologie zu metaphysischen und theologischen Fundamentalismen pervertieren können. Nur in seiner frühen Phase ist das Existenz- und Zeitgefühl, um das es hier geht, in

* Mircea Eliade, *Kosmos und Geschichte: Der Mythos der ewigen Wiederkehr*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2007, [Anm. d. Übers.].

seiner ganzen Reinheit anzutreffen; eine Vielzahl von Faktoren führt dazu, daß es eine Trübung erfährt, sobald der Mythos sich aufzulösen beginnt und der „Kosmos“, der einst das Mysterium der Existenz ausdrückte, ein Objekt der Spekulation wird, das es im Plural geben kann – entweder als eine Abfolge von Welten in der Zeit jenseits der Zeit oder als eine Vielzahl von Welten im Raum jenseits des Raumes. Die fundamentalistische Umwandlung erreicht ihren Höhepunkt in der hellenischen, indischen und hellenistischen Spekulation, wenngleich ihre Anfänge viel früher zu erkennen sind. Im Umfeld dieser Spekulation entsteht die Idee der zyklischen Zeit, die generell als Quintessenz des kosmologischen Denkens gilt, obwohl sie nicht zum kosmologischen Mythos im eigentlichen Sinn gehört. Am deutlichsten kommt sie in Aristoteles' *Problemata* (XVII, 3) zum Ausdruck: Sollten wir wirklich sagen, die Generation des Trojanischen Krieges habe vor uns gelebt und diejenigen, die noch früher lebten, seien die Vorgänger Trojas gewesen, und so weiter *ad infinitum*? Aristoteles weist diese Vorstellung eines unendlichen Regresses zurück. Die Existenz des Kosmos ist endlich; je später in diesem Ablauf man sich befindet, desto näher ist man dem Anfang der nächsten Periode. Wir können uns daher vor Troja befinden, falls Troja zufällig am Anfang eines kosmischen Zyklus liegt und wir uns an dessen Ende befinden. Die aristotelische Argumentation deckt auf, weshalb man von der Annahme eines Kosmos ausgeht, der im Kreis läuft: Zeit ist unendlich geworden, und da alle Dinge einen Anfang und ein Ende haben müssen, muß der Kosmos sich wiederholen in unendlicher Zeit. Das innerkosmische Problem einer *arche* der Dinge ist auf den Kosmos als einer Entität in der Zeit übertragen worden. Die Vorstellung der zyklischen Zeit hängt demnach mit der Vorstellung der unendlichen Zeit zusammen; und diese hängt wiederum mit der Vorstellung von einer Welt zusammen, die durch eine Transzendenzerfahrung immanent geworden ist. Dieser ganze Problemkomplex soll uns in den späteren Kapiteln beschäftigen. Fürs Erste genügt es zu verstehen, daß die unendliche Zeit, in der die Dinge existieren, nicht die Zeit ist, die wie im Flug vergeht oder die nicht kommen will, die vertan oder nützlich verwandt werden kann, und auch nicht die Zeit ist, die womöglich die Ordnung des Kosmos bedroht. Sie ist nicht die Zeit, über die Richard II. nachdenkt:

Music do I hear?

Ha, ha! Keep time: how sour sweet music is,
 When time is broke and no proportion kept!
 So it is in the music of men's lives.
 And here have I the daintiness of ear
 To check time broke in a disorder's string;
 But for the concord of my state and time
 Had not an ear to hear my true time broke.
 I wasted time and now does time waste me;
 For now has time made me his numbering clock:
 My thoughts are minutes; and with sighs they jar
 Their watches on unto mine eyes, the outward watch,
 Whereto my finger, like a dial's point,
 Is pointing still, in cleansing them from tears.

[Hör' ich da Musik?

Ha, haltet Zeitmaß! – Wie so sauer wird
 Musik, so süß sonst, wenn die Zeit verletzt
 Und das Verhältnis nicht geachtet wird!
 So ist's mit der Musik des Menschenlebens.
 Hier tadl' ich nun mit zärtlichem Gehör
 Verletzte Zeit an einer irren Saite,
 Doch für die Eintracht meiner Würd' und Zeit
 Hab ich kein Ohr verletztes Maß zu hören.
 Die Zeit verdarb ich, nun verderbt sie mich,
 Denn ihre Uhr hat sie aus mir gemacht;
 Gedanken sind Minuten, und sie picken
 Mit Seufzern ihre Zahlen an das Zifferblatt
 Der Augen, wo mein Finger wie ein Zeiger
 Stets hinweist, sie von Tränen reinigend.]*

Musik ist beides – sowohl die Ordnung der Existenz in der Zeit wie auch durch Existenz wohlgeordnete Zeit. Die Zeilen über das königliche Unglück — über „die Eintracht meiner Würd' und Zeit“ [„the concord of my state and time“], die der König durch sein Tun verscherzt hat und so das Maß verletzte [„true time broke“] — stellen

* *Richard II.*, Fünfter Aufzug, Vierte Szene, (übersetzt und aufs neue durchgesehen von A. W. von Schlegel), Shakespeare, *Sämtliche Werke*, Zweiter Band, Verlag Lambert Schneider/Heidelberg, [Anm. d. Übers.].

praktisch eine Definition des kosmologischen Komplexes Existenz-Zeit-Rhythmus-Ordnung dar.

Die Zeit des kosmologischen Wahrheitsstils ist nicht eine neutrale Dimension, in der Dinge geschehen, sondern das Mysterium möglicher Nichtexistenz, das der Existenz inhärent ist; Ordnung ist nicht die Eigenschaft einer Entität, sondern Aufrechterhaltung der Existenz angesichts des drohenden Absturzes ins Nichts, aus dem sie hervorging. Daß dieses Anliegen durch zwei Symbole dargestellt wird, reflektiert die konstante Spannung zwischen den existenten Dingen und dem Grund der Existenz: Historiogenese bringt das Anliegen im Hinblick auf die Gesellschaft als innerkosmischem Sektor der Wirklichkeit zum Ausdruck, die Riten hingegen tun dies im Hinblick auf das nichtexistente, allumfassende „Ganze“ des Kosmos. Die zwei Symbole beziehen sich nicht notwendig auf verschiedene „Dinge“, denn Neujahrsfeste und Krönungsriten gehören ebenso zur Ordnung der Gesellschaft wie historiogenetische Spekulationen; es ist die Spannung im Sein selbst, die die Darstellung ihrer beiden Pole nötig macht.

Die Spannung im Sein ist eines der konstanten Probleme, die in den verschiedenen Wahrheitsstilen einer äquivalenten Symbolisierung bedürfen. Der Blick auf ein oder zwei Beispiele wird die These bestätigen. Eliades Diagnose des Ritus als eines Versuchs, „die Irreversibilität der Zeit aufzuheben“, erinnert an die versuchte ‚*statisation*‘ *du devenir* der apokalyptischen Spekulation. In den Apokalypsen des jüdischen Altertums wird aus den korrelativen, aber separaten Symbolen ‚Historiogenese‘ und ‚rhythmische Erneuerung‘* der eine Prozeß der Geschichte, der in das vollkommene Königreich münden wird. Für den, der an einen Schöpfergott glaubt, ist der Kosmos auseinandergefallen in „diese Welt“ der Unvollkommenheit und in den vollkommenen göttlichen Seinsgrund; daher glaubt er weder daran, daß seine Gesellschaft in Einklang mit der kosmischen Ordnung steht, noch an die Möglichkeit, die konkrete Unordnung durch Wiederholungen des kosmogonischen Akts wieder in Ordnung bringen zu können. Doch auch wenn der allumfassende Kosmos verloren ging, die Spannung wird weiterhin erfahren, und

* Anführungszeichen v. d. Übers.

selbst wenn durch Riten der Verwüstung der Ordnung nicht mehr beizukommen ist, die Spannung kann nun durch eine Metastase aufgelöst werden, die der Unvollkommenheit der Existenz für immer ein Ende setzt. Noch bemerkenswerter sind die modernen Äquivalente, die eng mit der jüdischen Apokalypse verwandt sind. Zu den modernen Apokalypsen sind vor allem gewisse „Geschichtsphilosophien“ zu zählen, in denen ein Wandel der Gesellschaft nicht durch göttliche Intervention, sondern durch revolutionäre Handlungen des Menschen erreicht wird. Die Spannung der kosmischen Existenz verschwindet also nicht, wenn die Primärerfahrung der Herausforderung einer alternativen Erfahrung Platz macht – sonst gäbe es keine Äquivalente in den späteren Wahrheitsstilen. Die Aussage, so trivial sie ist, muß betont werden angesichts der in unserem positivistischen Klima populären Annahmen, ein Wechsel in der Hierarchie der Erfahrung beweise, daß die Wahrheit des früheren Stils eine Illusion gewesen sei, ja, daß selbst die Realität, die in früheren Symbolen zum Ausdruck kam, gar keine Realität gewesen sei. Man sollte vielmehr von der Illusion des Verschwindens sprechen, denn unter dem vorherrschenden modernen Gnostizismus und Szientismus wurde der Kosmos auf eine so untergeordnete Position verwiesen, daß seine Gegenwart nahezu ungläubhaft geworden ist. Ein glühender Kommunist wäre zum Beispiel höchst überrascht, wenn er erführe, er nähme durch seine Aktivitäten an einem kosmologischen Erneuerungsritus zur Beschwichtigung seiner Existenzangst teil.

Durch empirische Beobachtungen läßt sich aber leicht feststellen, daß es in den verschiedenen Wahrheitsstilen Äquivalente gibt. Etwas schwieriger ist die Frage, weshalb die Spannung im Kern der Primärerfahrung nicht erlischt, wenn der Mythos des Kosmos erfolgreich durch – philosophische oder revelatorische – Transzendenz-erfahrungen herausgefordert wird. Um diese Frage zumindest ansatzweise zu beantworten, müssen wir die Natur der „Herausforderung“ untersuchen.

Wir haben gesehen, der Mythos des Kosmos ist nicht zu erschüttern, so lange keine Alternative auftaucht, die die Primärerfahrung auf ihrem eigenen Grund herausfordert. Da dieser „eigene Grund“ sich als Un-Grund kosmischer Existenz herausstellt, kann eine Heraus-

forderung nur effektiv sein, wenn sie den fehlenden Grund irgendwie bereitstellt. Und in der Tat kommt die Herausforderung aus dieser Richtung, wenn der welttranszendente Gott als Schöpfer der Welt und aller darin vorhandenen Dinge offenbart wird. Offenbarung ist eine spirituelle und intellektuelle Revolution, weil der Grund jenseits des Un-Grundes nun endlich gefunden ist. Angenommen, die Natur der Herausforderung wäre damit korrekt beschrieben, dann stände zu erwarten, daß die Angst sofort verschwände und der kosmologische Stil schlagartig durch den neuen Stil der transzendenten Wahrheit ersetzt würde. Entgegen jeder vernünftigen Erwartung geschieht jedoch nichts dergleichen. Weit davon entfernt, einen abrupten Wechsel im Stil der Wahrheit zu verursachen, bewirken hellenische Philosophie und israelitische Offenbarung vielmehr eine subtile Abstufung und Verschmelzung alter und neuer Stile. Mehr noch, im Zuge der großen geistigen Ausbrüche scheinen die Menschen die Wahrheit des Kosmos, die sie aufgegeben haben, noch einmal zu überdenken. In Hellas nimmt das kosmologische Bewußtsein zwischen dem frühen und dem späten Platon, zwischen Platon und Aristoteles und zwischen Aristoteles und der kosmischen Religion Alexanders zu. In Israel mußten die Propheten ständig gegen den Treuebruch des Königs und des Volkes kämpfen; der Rhythmus von Treuebruch und Rückbesinnung ist die beherrschende Symbolik im *Buch der Richter*; wir haben die Struktur der Apokalypsen erwähnt; und der hybride Charakter einer Anzahl Psalmen hat unter modernen Gelehrten eine große Diskussion darüber hervorgerufen, ob die fraglichen Psalmen tatsächlich die Hymnen sind, die sie der Tradition zufolge angeblich sind, oder nicht vielmehr Neujahrs- und Krönungsrituale aus der Zeit der Könige. Eine genauere Betrachtung einiger hybrider Psalmen hilft, diese Streitfrage zu klären.

Ein gutes Beispiel ist der 93. Psalm. Er hat eine erstaunlich kosmologische Färbung, denn er symbolisiert den Triumph von Jahwes Schöpfung über ein rebellierendes Chaos, das die Schöpfung zu verschlingen droht. Zunächst preist der Psalm die bestehende Ordnung:

Gefestet, wohl, ist die Welt, nie wankt sie.
Fest steht dein Stuhl von je, von urher bist Du.

Ein Pharao hätte in einer seiner Überlegenheitsanwendungen diese Zeilen für ein Ritual zum Lobpreis von Re oder gar zum Lobpreis seiner selbst schreiben können. Die unmittelbar sich anschließenden Zeilen drücken die Besorgnis um die Stabilität der Schöpfung aus:

Erhoben Ströme, DU,
erhoben Ströme ihre Stimme,
erheben Ströme ihren Schlag:

Der Lobpreis schließt erleichtert in der Gewißheit:

Über die Stimmen der vielen herrischen Wasser,
der Meeresbrandungen
herrlich in der Höhe bist DU.

Zwar geht die majestätische Erscheinung des Kosmos – wie die Könige der kosmologischen Gesellschaften in ihren Siegesberichten – als Sieger hervor, trotzdem ist die charakteristische Angst zu spüren, die alles umfassende Präsenz könnte von der Zeit verschlungen werden. Während im 93. Psalm immer wieder der Ritus der Erneuerung betont wird, liegt im 96. Psalm der Akzent auf dem ewigen Gott:

Denn ER ist groß und sehr zu preisen,
zu fürchten er über alle Götter.
Denn Gottnichtse sind alle Götter der Völker,
ER aber hat den Himmel gemacht.
Vor seinem Antlitz ist Ehre und Glanz,
in seinem Heiligtume ist Macht und Prangen.

Dennoch beginnt der Lobpreis des Schöpfergottes mit der Ermahnung:

Singt IHM einen neuen Gesang,
singt IHM, alles Erdreich!
Singt IHM, segnet seinen Namen.

Die Aufforderung verrät die Freude, daß in der Tat ein neues Lied angestimmt werden kann, weil der Kosmos neu geworden ist. Doch dann wieder erscheint Jahwe als der Herr von Ewigkeit her:

Saget unter den Stämmen: ER trat die Königschaft an,
gefestet, wohl, ist die Welt, nie wankt sie.*

* *Das Buch der Preisungen*, verdeutscht von Martin Buber, bei Jakob Hegner in Köln & Olten, S. 140; S. 143-144. Diese Psalmen-Übersetzung

Die Zeilen klingen wie ein Evangelium, das die, denen es offenbart wurde, anderen verkünden, die die gute Nachricht noch nicht gehört haben. Das offenbarte Wissen scheint der älteren Erfahrung des Kosmos gegenüberzustehen; besonders zu beachten ist, daß in 96:11 die Ströme aufgefordert werden, ihren Schlag zu erheben [das Meer aufgefordert wird zu „brausen“ s. engl. Text], denn sie sind nicht mehr Symbol des Chaos, das die Schöpfung bedroht, sondern eines ihrer Wunder, die dankbar den Schöpfer preisen.

Der hybride Charakter der Form ist offensichtlich: Wiewohl Jahwe als Herr der Schöpfung anerkannt wird, ist das kosmische Existenz- und Zeitempfinden nicht erloschen; die anderen Götter sind ‚Gott-nichtse‘** [*nonentities*], Jahwe aber ist der Höchste unter ihnen, als wäre er der Obergott eines summodeistischen Reichs; Jahwe ist der Gott seines Volkes so wie Amun-Re der Gott Ägyptens ist, daß er sich als Schöpfer einer stabilen Schöpfung offenbart, muß jedoch allen Völkern der Erde mitgeteilt werden. Es hätte keinen Zweck, die Aufzählung der Widersprüche zu verlängern oder das Knäuel der Symbole weiter zu entwirren. Die hybriden Psalmen sind Ausdruckseinheiten; sie zeigen ein inniges, nicht als verwerflich empfundenen Miteinander von Erfahrungen, die einander offensichtlich ausschließen. Sehen wir uns näher an, welche Struktur die Erfahrung hat, die dieses merkwürdige Phänomen ermöglicht.

Wiewohl eine Transzendenzerfahrung eine Einsicht wiedergibt, die so überzeugend ist, daß sie maßgebend für einen neuen Stil wird, macht sie aber keine Aussage, die sich verifizieren oder falsifizieren ließe wie eine Aussage über Objekte der Sinneswahrnehmung. Die Einsicht ist in der Erfahrung selbst enthalten; es gibt weder ein Subjekt noch ein Objekt der Erkenntnis. Folglich ist kein Beweis möglich, indem man auf ein Objekt verwiese, das jeder untersuchen könnte. „Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht sieht“ — diese Stelle im *Hebräerbrief* 11:1 beschreibt die Erfahrung in einer un-

bildet in einzigartiger Weise das Miteinander von kosmischer und revelatorischer Erfahrung ab [Anm. d. Übers.].

** Im englischen Text steht ‚nonentities‘; Martin Buber übersetzt „Gottnichtse“, Romano Guardini „Menschengebilde“, Martin Luther „Götzen“ [Anm. d. Übers.].

übertroffenen Formel als Abenteuer des Geistes im Reich existentieller Ungewißheit. Obwohl der Glaube die Existenz durch die Liebe zu ihrem göttlichen Grund ordnet, übermittelt er keine greifbare Information. Obwohl Offenbarung und Philosophie ein differenziertes Verständnis der Spannung zwischen den existenten Dingen und ihrem Grund gewähren, vergrößern sie nicht die Gewißheit der Einsicht. Selbst wenn der Glaube hinzugekommen ist, das einzig Gewisse an der Existenz ist die Ungewißheit ihres Grundes. In Kosmoserfahrungen wie in Transzendenzerfahrungen muß man daher unterscheiden zwischen der Spannung der Existenz und dem Differenzierungsgrad des *Logos* der Spannung; die Differenzierung der Einsicht betrifft den *Logos* und nicht die Spannung selbst. Aufgrund dieser Unterscheidung wird eine Reihe von Phänomenen in der Dynamik der Erfahrung verständlicher. Es gibt Menschen, die sich von dem neu angenommenen Glauben wieder abwenden, weil sie enttäuscht sind, daß er keine größere Gewißheit gewährt; sie kehren zu ihren früheren Riten und Glaubensweisen zurück, die immerhin die Wärme des Gewohnten ausstrahlen; oder es gibt Menschen, die ihren Glauben verlieren und wieder in die agnostische Gewißheit ihrer zwischen Angst und erfolgreicher Selbstbehauptung angespannten Existenz zurückfallen; oder es gibt Menschen, wie in den Psalmen, die den neuen Glauben durchaus vereinbar finden mit dem festen Grund der grundlosen Existenz, über dem ihr Glaube ersteht. Der Fall der Psalmen verdient deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil er besser als die anderen [Fälle] zeigt, daß die dynamischen Beziehungen zwischen Kosmoserfahrung und Transzendenzerfahrung nicht ihrer zufälligen zeitlichen Reihenfolge, sondern ihren strukturellen Beziehungen geschuldet sind: Nur wenn der Kontrast zwischen Glauben und grundloser Existenz noch frisch ist, wenn beide Erfahrungen noch zusammen präsent sind, wird der vor Entdeckungsfreude und Erleichterung übersprudelnde Glaube ins Wort brechen und die Nachricht, die allen Menschen guten Willens mitgeteilt werden muß, mit seiner Kraft erfüllen. Die hybriden Psalmen sind von genau dieser Frische der Erleichterung inspiriert, wie in anderen Stadien der Offenbarung die Lieder Deutero-Jesajas oder die Briefe des Heiligen Paulus. Die Hybridität der Erfahrung scheint der Sprengstoff zu sein, der die Kräfte freisetzt, die zur Kommunikation zwingen; und sehr wahrscheinlich stoßen wir bei dieser Gelegenheit

auf eine der Wurzeln der Sprache und deren Funktion in der Verfassung der Gesellschaft. Die Erfahrung des Kosmos ist also wirklich primär, weil die tiefe Angst, mit der sie auf die Grundlosigkeit der Existenz antwortet, nicht verschwindet, wenn ihr Verständnis der Spannung durch differenzierende Erfahrungen abgelöst wird; denn die Transzendenzerfahrung kann nicht mehr tun, als genau die Einsicht zu entwickeln, die auch das kosmische Existenzgefühl auf kompakte Weise begriffen hatte.

Abschließend sollten wir daher einen Blick darauf werfen, wie die Einsicht im kosmologischen Umfeld zum Ausdruck kommt. Wir wählen dazu ein *Gebet*, das ein babylonischer Büber an einen „Zuständigen“ unter den Göttern richtet:

Möge der Zorn über mich sich im Herzen meines Herrn
beruhigen.
Möge der unbekannte Gott sich meinerwegen beruhigen;
Möge die unbekannte Göttin sich meinerwegen beruhigen.
Möge der Gott, den ich kenne oder nicht kenne,
sich meinerwegen beruhigen;
Möge die Göttin, die ich kenne oder nicht kenne,
sich meinerwegen beruhigen.

Bewundernswert umsichtig richtet sich das *Gebet* an alle bekannten oder unbekanntes Götter beiderlei Geschlechts. Überdies wird in der ersten Zeile „mein Herr“ gerufen, als handelte es sich um den transzendenten Gott. Wir sind dem hybriden Jahwe, dem höchsten Gott unter den ‚Gottnichtsens‘ [*nonentities*], ganz nahe. Die Anrede als ganze muß daher als das kosmologische Äquivalent einer Anrufung des göttlichen Grundes der Existenz verstanden werden. Die Äquivalenzfunktion wird durch die folgende Charakterisierung der menschlichen Existenz noch unterstrichen:

Der Mensch ist blöde, er weiß nichts;
Das Menschengeschlecht – jeder, der existiert – was weiß er?
Er weiß nicht einmal, ob er sündigt oder Gutes tut.

O Herr, wirf deinen Diener nicht zu Boden;
Er ist in die Wasser des Sumpfes gestürzt; nimm ihn bei der Hand.
Die Sünde, die ich begangen habe, verwandle sie in Gutes;

Die Übertretung, die ich begangen habe, trage der Wind davon;
Meine Missetaten streif' ab von mir wie ein Kleid.

Wer würde beim Lesen dieser Zeilen nicht an Paulus' Ermahnung denken: „Legt von euch ab den alten Menschen mit seinem vorigen Wandel, der durch trügerische Lüste sich verderbt. Erneuert euch aber im Geist eures Gemüts und ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (Eph. 4:22-24), oder an die parallele Stelle im Kolosserbrief 3:9*? In beiden Fällen geht es um dieselbe Situation: Der Mensch möchte den alten Menschen ablegen wie ein schmutziges Gewand und durch die Gnade Gottes in eine neue Existenz auferstehen — [die Fälle] unterscheiden sich allerdings durch das ‚Vor‘ und ‚Nach‘**dem *Wort*. Der Büber des *Gebets*, der nach Erleichterung sucht, hat die Bürde seiner „Blödigkeit“ zu tragen, während der Mensch, an den sich die Ermahnung des Apostels richtet, das *Wort* vernommen hat und weiß, daß er durch den Glauben an Christus finden kann, was er erhofft. Das *Gebet* – eindeutig innerhalb der Grenzen der kosmischen Erfahrung – läßt keinen Zweifel daran, daß die Schale des Kosmos durch die revelatorische Erhellung der menschlichen Existenz aufgebrochen wird.

Die Antwort auf das Mysterium der Existenz aus dem Nichts ist Angst. Die Antwort auf die Angst ist die Suche nach Ordnung. Das Bestreben, aus der „Blödigkeit“ des babylonischen Gebets herauszugelangen, wäre aber vergeblich, wenn eine differenzierte Einsicht in den *Logos* der Spannung zwischen dem Menschen als einem existenten Ding und dem Grund seiner Existenz nicht als solche erkannt werden könnte. Die Sprache differenzierender Erfahrungen, von Graden der Einsicht und selbst die eines *Logos* der Spannung wäre leer, gäbe es nicht Kriterien, die Fortschritte oder Rückschritte im Verständnis meßbar machten. So hektisch und pervers sie zuweilen auch erscheinen mag, in der Suche nach Ordnung ist Vernunft. Bei Hegel heißt das: In der Geschichte findet sich Vernunft,

* „Belüget einander nicht; denn ihr habt ja ausgezogen den alten Menschen mit seinen Werken...“ [Anm. d. Übers.].

** Anführungszeichen v. d. Übers.

weil Vernunft in sie hineingelegt wurde. Deshalb müssen wir untersuchen, welche Rolle die Vernunft bei der Suche spielt. Dazu werden wir uns mit dem Faktor der Rationalität in der Historiogenese und den ihr verwandten Spekulationen über den Ursprung innerkosmischer Realitätsbereiche befassen.

Historiogenese, Theogonie, Anthropogonie und Kosmogonie bilden ein Aggregat von Spekulationen über den Ursprung des Seins. Gewiß, dieses spekulative Aggregat ist noch kompakt an den Mythos gebunden und hat noch nicht die differenzierte Symbolik der hellenischen Philosophie erreicht. Die spekulativen Varianten, aus denen es besteht, sind zudem noch fest an die einzelnen Erfahrungen innerhalb der verschiedenen Sektoren der Wirklichkeit gekoppelt, so daß das Aggregat pluralistischen Charakter hat; anders als die Vision des Parmenides steigt es nicht empor zu dem *Einen Sein*, dem Grund aller seienden Dinge. Dennoch, das Aggregat deckt alle Sektoren ab und ist daher im Medium des Mythos das Äquivalent der philosophischen Ausrichtung auf das *Eine*, den wahren Grund. Mehr noch: Dieser Äquivalenzcharakter ist nicht nur dem Aggregat eigen, er erfaßt allmählich auch die einzelnen Symbole, aus denen es sich zusammensetzt; denn die jeweiligen Spekulationen beschränken sich nicht auf ihren unmittelbaren Wirklichkeitsausschnitt, sondern beziehen Stoffe aus anderen Sektoren in ihre Sphäre mit ein. Hesiods Theogonie, die in einer Titanomachie gipfelt, berichtet zum Beispiel nicht nur von der Genealogie der Götter, sondern auch vom zivilisatorischen Sieg der Dike des Zeus über primitivere Phasen der Ordnung von Mensch und Gesellschaft; sein *logos* der Weltzeitalter ist vor allem Anthropogonie, reflektiert aber auch über Phasen der Politik- und Zivilisationsgeschichte, über das Zeitalter der homerischen Helden und das ihrer erbärmlichen Nachfolger seiner [Hesiods] Zeit oder über die mykenische Bronze- und die dorische Eisenzeit. Die Kosmogonie des mesopotamischen *Enuma elish* ist ebenso Theogonie wie Anthropogonie und enthält sehr wahrscheinlich Anspielungen auf zivilisatorische Leistungen wie die Regulierung von Flüssen und die Gewinnung von Ackerland; und die historiogenetischen Spekulationen, die uns hier vor allem beschäftigen, erstrecken sich ebenfalls auf theogonische, kosmogonische und anthropogonische Stoffe. Dank der Konsubstantialität alles Seienden kann die Spekulation, die in einem Realitätsbereich entsteht, auch

Stoffe aus anderen Bereichen in sich aufnehmen. Daher wird – wie letzten Endes intendiert – der Grund alles Seienden sichtbar, und zwar nicht nur in dem Aggregat der vier Spekulationen, sondern aufgrund ihrer wechselseitigen Durchdringung auch in den Einzelformen.

Um das komplizierte Geflecht aus Erfahrung und Symbolisierung auf einen Blick verständlich werden zu lassen, werden wir abstrakte Zeichen für die Komponenten einführen und eine Formel konstruieren, die das Verhältnis [dieser Teile] untereinander darstellt:

1. Die Spekulation wird durch eine Erfahrung in einem der Sektoren der Realität ausgelöst. Die spekulativen Formen, die den Sektoren entsprechen, werden Theogonie, Anthropogonie, Kosmogonie und Historiogenese genannt. Wir verwenden die Anfangsbuchstaben dieser vier Nomina und bezeichnen die vier Sektoren der Realität als T, A, K und H.

2. Die vier Varianten der Spekulation, die den vier Sektoren entsprechen, bezeichnen wir als S_T , S_A , S_K und S_H .

3. Stofflich gesehen beschränken sich die vier Spekulationsvarianten nicht auf ihre jeweiligen Realitätssektoren, sondern integrieren Stoffe aus anderen Bereichen in ihre Symbolik, wobei sie diese ihrer autonomen Bedeutung entkleiden und mitunter völlig transformieren. Wir müssen daher zwischen primären und sekundären Stoffen in den verschiedenen Symboliken unterscheiden. Dieses Verhältnis bringen wir zum Ausdruck, indem wir die verschiedenen Stoffe aufzählen, die entsprechend dem Bereich, dem sie entstammen, klassifiziert werden, wobei die primären Stoffe an erster Stelle stehen. Das Zeichen sieht dann folgendermaßen aus: S_T (T - A, K, H), S_A (A - T, K, H), S_K (K - T, A, H), S_H (H - T, A, K).

4. Diese vier Varianten der Spekulation entsprechen den vier Sektoren der Realität. Aufgrund ihres pluralistischen Charakters schöpfen sie die Möglichkeiten der Spekulation über den Ursprung des Seins aus. Diese Charakteristik des Aggregats, die es zum Äquivalent der Seinsphilosophie macht, wird durch eine von vertikalen Linien zusammengehaltene Anordnung ausgedrückt:

$$\left| \begin{array}{l} S_T (T - A, K, H) \\ S_A (A - T, K, H) \\ S_K (K - T, A, H) \\ S_H (H - T, A, K) \end{array} \right|$$

5. Das Aggregat ist einer Seinsphilosophie zwar äquivalent, gleichwohl ist es keine philosophische Symbolik, sondern bleibt in der Sphäre des kosmologischen Mythos. Weder die einzelnen Spekulationen noch ihr Aggregat brechen mit dem Mythos des Kosmos. Diese Unterordnung unter den Mythos wird durch das dem Aggregat vorangestellte K ausgedrückt:

$$K \left| \begin{array}{l} S_T (T - A, K, H) \\ S_A (A - T, K, H) \\ S_K (K - T, A, H) \\ S_H (H - T, A, K) \end{array} \right|$$

Diese Formel soll verdeutlichen – und zwar wirkungsvoller, als dies in einem Diskurs möglich wäre –, was mit einem kosmologischen Äquivalent zur philosophischen Spekulation über die *arche* der Dinge gemeint ist.

Obwohl die Formel auch noch anders verwendet werden kann, wollen wir uns in dieser Untersuchung auf die Fragen konzentrieren, die sie hinsichtlich der Äquivalenz von *Mythos* und *Philosophie* aufwirft. Dieser Komplex läßt sich folgendermaßen eingrenzen:

Die Antwort des Menschen auf seine Existenzangst besteht darin, daß er sich durch Akte der Mythospekulation und des Philosophierens auf eine Suche nach dem Grund macht. Die Philosophie beschäftigen zwei fundamentale Fragen, die Leibniz in seinen *Principes de la nature et de la grace* formuliert hat: 1. Warum gibt es etwas, warum nicht nichts? und 2. Warum sind die Dinge, wie sie sind, und nicht anders? Den Mythos beschäftigen dieselben Fragen – um sie zum Ausdruck zu bringen, ist der Mythos aber an die kompakte Form gebunden, die ihm der kosmologische Wahrheitsstil auferlegt. Mythos und Philosophie können somit bei der Herstellung der mythospekulativen Varianten des Aggregats kooperieren, weil beide bestrebt sind, die vorhandenen Dinge mit einem Grund zu verbinden, der ihrer Existenz Sinn verleiht. Den Grund der Dinge suchen, finden und bereitstellen heißt jedoch, Vernunft zu gebrau-

chen [reasoning]; und der Akt, Dinge auf einen Grund zu beziehen heißt, Vernunft zu gebrauchen [reasoning], ganz gleich, welche symbolische Form sie annimmt. Die *Vernunft* spielt also nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Mythopoesis eine Rolle, so seltsam dies für die große Zahl derer klingen mag, die immer noch glauben, Mythos sei eine Art imaginäres Schauspiel jenseits der fest umzirkten Vernunft. Doch wiewohl Mythos und Philosophie einen Vernunftkern haben, unterscheiden sie sich im Stil des Vernunftgebrauchs [reasoning]. In der Form, die Leibniz ihnen gibt, können die Fragen, die den Grund der Dinge, ihre Existenz und ihr Wesen betreffen, erst gestellt werden, nachdem die Philosophie sich ausdifferenziert hat. Solange sie innerhalb des kosmologischen Wahrheitsstils gestellt werden, gilt die Regel, daß die Dinge auf ihren Grund bezogen werden, indem sie mit innerkosmischen Dingen, wie dem physischen [external] Universum oder den Göttern verbunden werden. Was die Adäquatheit der Stile als Ausdrucksmittel angeht, ist die Philosophie besser als der Mythos dazu geeignet, die Fragen nach dem Grund zu formulieren.

Der Komplex ist somit in eine Reihe ineinander verschränkter Probleme unterteilt. Die erste Frage ist die nach dem Mythos als Instrument des Vernunftgebrauchs [reasoning]. Die zweite Frage muß die nach dem gemeinsamen Kern der äquivalenten Symbolisierungen im Medium des Mythos und im Medium der Philosophie sein – *i. e.* die Frage: Was ist *Vernunft*? Und schließlich müssen Kriterien aufgestellt werden, anhand deren die Überlegenheit oder Unterlegenheit des eines Stils gegenüber dem anderen beurteilt werden kann. Ich greife [die Fragen] der Reihe nach auf.

Der Mythos als Mittel des Vernunftgebrauchs verfährt nach der soeben genannten Regel, Dinge auf ihren Grund zu beziehen, indem er sie auf andere innerkosmische Dinge bezieht. Wiewohl es innerhalb des kosmologischen Wahrheitsstils keine Ausnahme von dieser Regel gibt, existieren zwei fundamentale Varianten des Mythos; für die eine ist charakteristisch, daß sie die Regel befolgt, für die andere, daß sie dazu tendiert, die Regel zu brechen. Die erste Variante kann als streng innerkosmischer oder gewöhnlicher Mythostyp bezeichnet werden. Die bereits erörterten Königs-Symboliken sind dafür ein

gutes Beispiel, denn ihre Seinsanalogien sind in der Tat innerkosmisch, so daß sie sich hinsichtlich ihres kosmologischen Sinns auf die Konsubstantialität der Dinge verlassen müssen, die der allumfassende, aber nichtexistente Kosmos bereitstellt. Zu diesem gewöhnlichen Mythostyp gehört die überwältigende Anzahl der Beispiele: Erzählungen vom Ursprung nützlicher Erfindungen oder gesellschaftlicher Institutionen, von Landschaftsmerkmalen und Himmelskonstellationen; Genealogien von Familien, die ihre Abstammung von einem Gott herleiten; Genealogien und Familienverhältnisse von Göttern; göttliche Interventionen, die individuelle Handlungen des Menschen erklären; homerische Prologe im Himmel, die Ausbruch und Verlauf großer Kriege erklären, und so fort. Zum zweiten Typus gehören die mythospekulativen Varianten unserer Formel, die dazu tendieren, die Regel zu brechen, indem sie versuchen, die Genese der Dinge auf einen absoluten Grund zu extrapolieren. Gesetzt den Fall, die zwei Typen sind kein Zufallsprodukt, dann sieht es so aus, als gäbe es zwei Klassen von Dingen, die [jeweils] den einen oder den anderen Mythostypus für die angemessene Beziehung zu einem Grund benötigen; folglich gäbe es dann auch zwei Typen des Vernunftgebrauchs.

Zur Erklärung dieses merkwürdigen Phänomens sind zeitgenössische Quellen keine große Hilfe, denn der Weg, den die moderne Philosophie seit Descartes eingeschlagen hat, führte zu einer starken Verzerrung aller die Vernunft betreffenden Fragen. Zwar ist es nicht unmöglich, sich dem Problem auf dem Weg über Comtes *Dreistadiengesetz* oder Schellings *Philosophie des Mythos* zu nähern, aber das wäre eine umständliche Prozedur; viel einfacher ist es, auf eine Passage bei Macrobius – einem Zeitgenossen Augustins – zurückzugreifen, in der es um genau die Unterscheidung geht, die wir im Sinn haben. In seinen *Kommentaren* zu Ciceros *Somnium Scipionis* klassifiziert er die Anwendungsmöglichkeiten von Fabeln [*fabulae*]. Da der Ausdruck *fabula* bereits zu seiner Zeit „unwahre Geschichte“ bedeutete — ganz ähnlich wie das Wort *Mythos*, das im Englischen vielfach eine „rein erfundene Erzählung, in der es gemeinhin um übernatürliche Personen, Handlungen oder Ereignisse geht“ bedeutet — beunruhigte ihn besonders, wie Philosophen, die angeblich die Wahrheit sagen, die *fabulae* verwandten. Erfreut stellte er fest, daß die Philosophen sie nur zu dem ehrenhaften Zweck ge-

brauchten, die *res sacrae* fromm zu umhüllen. Und selbst dann würden sie die *fabulae* nur verwenden, wenn sie von der Seele, von den Mächten der Luft und des Äthers und den anderen Göttern sprechen müßten. Sie würden sie jedoch so gut wie nie gebrauchen, wenn der philosophische Diskurs sich zu dem „höchsten und ersten unter den Göttern“ zu erheben wage, „den die Griechen das *Gute* [*tagathon*] oder *Erste Ursache* [*proton aition*] nennen, oder [wenn es um den] *Geist* [*mind*] gehe, den die Griechen *nous* nennen, welcher die *Urformen* aller Dinge enthält, die die Griechen *ideai* nennen, und der von dem höchsten *Gott* geboren wurde und von ihm ausgegangen ist.“

Macrobius klassifiziert die Mythostypen nicht direkt, sondern indirekt, indem er zwischen ihren Äquivalenten im philosophischen Wahrheitsstil unterscheidet. Dieser Zugang von der hiesigen Seite der durch Philosophie geprägten Epoche hat verschiedene Vorteile. Erstens kann der gesamte Komplex der potentiell vom Mythos abgedeckten Dinge als *res sacrae* wahrgenommen werden. Außerdem merken wir, daß selbst Philosophen *fabulae* verwenden, zwar nicht für den gesamten Bereich der *res sacrae*, aber doch für einen Teil von ihnen. Indem er zwischen zwei Sektoren dieses Bereichs unterscheidet, benennt Macrobius die philosophischen Äquivalente der beiden Mythostypen; und indem er die Äquivalente identifiziert, zeigt er schließlich die Dinge auf, die entweder in einem gewöhnlichen Mythos oder in einer Mythospekulation abgehandelt werden müssen. Welche Dinge dies sind, ist zumindest für den zweiten Typus klar, denn die Symbole, die auf der philosophischen Seite aufgezählt werden – die *Idee* bei Platon, *Nous* und *Erste Ursache* bei Aristoteles und die *Emanation* bei Plotin – sind in der Tat die Äquivalente der Mythospekulation und wurden zweifellos entwickelt, um Transzendenzerfahrungen auszudrücken. Weniger klar ist der Fall für den ersten Typus, denn dies ist der Sektor der *res sacrae*, bei dem selbst die Philosophen *fabulae* anwenden — übrigens mit Recht, wie Macrobius meint. Daher verweist er nur kurz auf [diesen Typus] und zwar mit den Ausdrücken des Mythos als „die Seele, die Mächte der Luft und des Äthers und die anderen Götter“. Wenn wir jedoch den knappen Hinweis durch die längere, wiewohl immer noch völlig fragmentarische Liste ergänzen, die im vorigen Abschnitt für den gewöhnlichen Mythostyp erstellt wurde, erhalten

wir einen hinreichend deutlichen Eindruck von diesem Bereich. Gewiß ist er deutlich genug, um die Frage zu beantworten: Was wird aus den Dingen, die vom gewöhnlichen innerkosmischen Mythos abdeckt werden, sobald sie in den Bereich der Immanenz, der sich zusammen mit der Transzendenz ausdifferenziert, gerückt sind? Ein Teil von ihnen wird zu den Wissenschaften der Außenwelt oder sie vergrößern die Reichweite des pragmatischen Handelns, das frei von „Aberglauben“ ist. Ein anderer Teil, der den Menschen betrifft, entwickelt sich zu immanenter Geschichte, zu Psychologie, Politik, Kunst und Literatur. Aus Sicht einer philosophischen Position, die dem Mythos noch nahesteht, macht die Passage bei Macrobius also deutlich, daß die zwei Typen ‚gewöhnlicher Mythos‘ und ‚Mythospekulation‘* komplementär sind und ein Muster bilden, das der philosophischen Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz äquivalent ist. Da diese Unterscheidung sogar innerhalb des kosmologischen Wahrheitsstils präsent ist, läßt sich wohl nicht leugnen, daß die Äquivalenz von Mythospekulation und Philosophie Teil eines umfassenderen Äquivalenzmusters ist.

Die Entdeckung einer umfassenderen Äquivalenz wirft eine wichtige Frage auf, denn sowohl die Passage bei Macrobius wie unsere eigenen Beispiele des innerkosmischen Mythos zeigen, daß die Götter auf die Seite der Immanenz gehören. Anders als wir uns unter dem Druck der modernen westlichen Gesellschaft zu denken angewöhnt haben, wäre die immanente Welt dann nicht profan oder säkular, sondern tatsächlich eine Welt voller Götter. Sie ist, um mit Macrobius zu sprechen, ein Sektor der *res sacrae*. Diese heute stark vernachlässigte und für den modernen Menschen kaum verständliche Wahrheit ist überaus wichtig, um sowohl die Dynamik wie auch die Äquivalenzen in den Wahrheitsstilen zu verstehen. Einige Beispiele sollen das erläutern :

1.) Unter dem kosmologischen Wahrheitsstil ist dem Menschen die Präsenz der Götter im Kosmos noch ganz bewußt. Wenn durch eine Transzendenzerfahrung das Göttliche jedoch auf ein *Jenseits* von der Welt konzentriert wird, kann dieses Primärbewußtsein Schaden nehmen. Aufgrund eines *non sequitur* kann Immanenz dahingehend

* Anführungszeichen von der Übers.

pervertieren, daß aus einer Welt ohne die Götter des Polytheismus eine Welt ohne das Göttliche wird. Wenn die innerkosmischen Götter ein Hindernis für das Verständnis des transzendenten Gottes sind, ist ihr Verschwinden für das Verständnis göttlicher Gegenwart in der Welt kein geringeres Hindernis. Die Primärerfahrung des Kosmos besitzt also eine Wahrheit, die unter der Wucht eines geistigen Ausbruchs verdunkelt oder sogar ausgelöscht werden kann.

2.) Der komplementäre Charakter der beiden Mythostypen sowie deren Äquivalenz zu Immanenz-Transzendenz ist von der Geschichte sozusagen auf den Prüfstand gestellt worden. Einerseits läßt eine richtige Auffassung von Immanenz zu, daß der Mythos auch innerhalb des transzendenten Wahrheitsstils verwendet wird, wofür nicht nur die hellenische Philosophie, sondern auch die geistigen Ausbrüche in Indien (der Buddha) und China (Konfuzius) Zeugnis ablegen. Andererseits wird eine Pervertierung der Immanenz, die unter dem philosophischen oder revelatorischen Wahrheitsstil stattfindet, nicht nur die Götter des Polytheismus beseitigen, sondern auch den transzendenten Gott in Mitleidenschaft ziehen. Der Glaube, es könne eine profane oder säkulare Welt unter Gott geben, ist irrig. Das mußte Voltaire, der für seine Person den deistischen Kompromiß favorisierte, zu seinem Leidwesen feststellen, als die jüngere Generation, allen voran Holbach und La Mettrie, unter seinem Einfluß samt und sonders zu Atheisten wurde.

3.) Ein Angriff auf den Mythos ist kein harmloser Zeitvertreib, weil er unvermeidlich ein Angriff auf die göttliche Präsenz in der Welt ist und womöglich den transzendenten Gott in seinen Erfolg mit einbezieht. Platon war sich dieser Gefahr bewußt, als er den Mythos im Namen seiner neuen Wahrheit attackierte; in *Epinomis* warnte er eindringlich davor, dem Volk den Mythos zu nehmen, weil die Gefahr, daß das Volk gottlos werde, zu groß sei. Später dann war es die *Kirche*, die mit psychologischem Taktgefühl christliche Varianten von heiligen Orten, wundertätigen Bildern und Riten bereitstellte und als Ersatz für die Götter ein Heer von Heiligen hervorbrachte. Es sieht so aus, als wären die innerkosmischen Götter nicht entbehrlich.

4.) Wenn eine Pervertierung der Immanenz so weit geht, daß der transzendente Gott verschwindet, bedeutet dies den radikalen Verlust jedes Grundes, auf den die Existenz bezogen werden könnte. Und

wenn Vernunftgebrauch heißt, Existenz auf ihren Grund zu beziehen, dann hat der Verlust Gottes den Verlust der Vernunft zur Folge, was notwendigerweise zu einer Neubewertung der Funktion der Vernunft in den modernen Jahrhunderten führen muß.

Probleme dieser Größenordnung bedürfen offensichtlich besonderer Aufmerksamkeit. Die beiden Mythostypen sowie ihr philosophisches Äquivalent Immanenz-Transzendenz fungieren in der Ordnung der Existenz als Einheit; das eine läßt sich nicht ohne das andere betrachten. Es ist daher zweckmäßig etwas weiter auszuholen und einen Umweg zu gehen, um die Fragen der Immanenz und der immanenten Götter zu klären. Deshalb beschäftigen wir uns zunächst mit der Überlebensfähigkeit des Mythos und danach mit der Störung der Ordnung durch die moderne immanentistische Pervertierung.

Wenn ein geistiger Ausbruch stattfindet, muß der innerkosmische Mythos nicht zwangsläufig obsolet werden, er kann vielmehr als Symbolik, in der innerpsychische Prozesse auf ihren göttlichen Grund bezogen werden, weiterbestehen. Unvermeidlich macht er jedoch einen Bedeutungswandel durch, wenn er in die Sphäre differenzierter Immanenz gerät; denn die Götter, die in dem kosmologischen Wahrheitsstil die eigentliche Ursache für die Bewegungen der Seele waren, werden nun notwendigerweise wie Relaisstationen auf dem Weg zu dem neu differenzierten absoluten Grund. Die mediatisierten Götter können nicht mehr Gegenstand eines unabhängigen Kults sein, obwohl selbst die Kulte einen langsamen Tod sterben. Der Unterschied sollte jedoch nicht überbewertet werden, so wichtig er ist. Tatsächlich ist die Relaisstation in dem kosmologischen Wahrheitsstil vorgebildet, denn das gesamte innerkosmische Vernunftgeschehen [reasoning] muß sich, wie wir immer wieder betont haben, auf die Konsubstantialität aller existierenden Dinge stützen, die der allumfassende, aber nichtexistente Kosmos bereitstellt. Ein innerkosmisches Ding auf ein anderes zu beziehen, wäre nicht sehr sinnvoll, wenn die Letztgültigkeit [ultimacy] des allumfassenden, aber bislang unbekanntes Grundes nicht auf den vermuteten Grund ausstrahlen würde. Mit dem Übergang von dem einen Stil zum anderen verläuft die Relaisfunktion sozusagen nur in umgekehrter Richtung: In dem kosmologischen Wahrheitsstil übermittelt die Letztgültigkeit des Mythos dem Ding, das auf einen Grund bezogen

werden soll, die Letztgültigkeit des Kosmos, in den Transzendenzstilen hingegen ist der Mythos bewußt ein Spiel der göttlichen Präsenz, das den letztlich intendierten göttlichen Grund voraussetzt und zu ihm hinführt. Übrigens entsteht zwischen den Extremtypen noch eine Reihe von Übergangstypen. In der homerischen Epik, zum Beispiel, ist die Freiheit der Mythopoesis so groß und werden die menschlichen Handlungen so unbefangen göttlicher Intervention zugeschrieben, daß die Handlungen der Götter, die bei dem menschlichen Schauspiel Regie führen, zuweilen wie ein göttliches Schauspiel anmuten, bei dem eine noch fernere Gottheit Regie führt – und genau dies ist der Fall durch die göttliche Präsenz in der Seele Homers. Vom homerischen Gebrauch des Mythos ist es nicht allzu weit zu der platonischen Schöpfung des Gottes, der die menschliche Marionette, ohne Götter einzuschalten, an unterschiedlichen Metallfäden bewegt. Trotz einer Nähe zum Transzendenzstil, der das Epos durchsichtig werden läßt für die Existenz des Menschen unter Gott, ist der Mensch – von Gott ganz zu schweigen – jedoch [noch] so wenig differenziert, daß es in der Sprache Homers nicht einmal ein Wort für *Seele* gibt. Erst Jahrhunderte später, zur Zeit Heraklits und Aischylos', kann man von einer immanenten Seele sprechen, die nun Psyche genannt wird; und diese Seele ist so theomorph geworden, daß [die in ihr stattfindenden] Prozesse in einem Spiel des Mythos dargestellt werden können, in dem erkennbar ist, daß die Götter zu den Fäden des platonischen Puppenspielers geworden sind. Aus dem Spiel der Götter wurde ganz bewußt ein Spiel der Seele, ein Spiel, das nun sogar auf den Menschen als Akteur verzichten kann – der aischyläische *Prometheus*, das große Drama der immanenten Seele, wird ausschließlich von göttlichen und halbgöttlichen *dramatis personae* aufgeführt. Mit Blick auf die Übergangsphänomene kann man in der Relaisfunktion, die dem innerkosmischen Mythos inhärent ist, die Grundlage der mythopoetischen Freiheit sehen, von der die immanente Entfaltung der epischen, lyrischen und dramatischen Kunst abhängt.

Der Mythos muß also gar nicht absterben. Er überlebt grundsätzlich, weil er im Verhältnis zum absoluten Grund die umgekehrte Relaisfunktion erhält; wenn er überlebt, hat das außerdem Vorteile, denn er hat sich zu einem subtilen Instrument entwickelt, mit dessen Hilfe sich Nuancen im Leben der Seele ausdrücken lassen – [ein

Instrument], das sich nicht ohne weiteres durch die Entwicklung einer konkurrierenden immanenten Sprache ersetzen läßt. Und tatsächlich hat es niemals einen wirksamen Ersatz gegeben. Das soll aber nicht heißen, daß der Mythos nicht durch spätere Symbolisierungen göttlicher Präsenz in der Welt ergänzt worden wäre. Der Philosophie verdanken wir das nüchterne Symbol *Vernunft (nous)*, welches das Haben eines Grundes, die Partizipation an diesem Grund und die Ordnung der Existenz durch diese Partizipation in die Natur des Menschen hineinstellt, während wir dem Christentum die *imago Dei*, die geistigen Bewegungen der Seele durch *Gnade* und vor allem die Präsenz Gottes in der Geschichte durch die *Inkarnation* verdanken. Die noetischen und pneumatischen Transzendenzerfahrungen bringen also eine Einsicht in die Existenz und ihr Verhältnis zum göttlichen Grund hervor, die weit über das kosmologische Verständnis hinausgeht und den Mythos auf den zweiten Platz relegiert. Und doch überlebt der Mythos nicht nur, sondern lebt in unserer Zeit als Antwort auf die Pervertierung der Immanenz in der Periode der Aufklärung und Ideologie sogar wieder auf.

Die mit der Aufklärung einsetzende akute Pervertierung der Immanenz ist eine Revolte gegen die gesellschaftlich dominante Pervertierung der Transzendenz durch den Fundamentalismus des kirchlichen Christentums. Dieser Kontext beschäftigt uns hier zwar nicht, muß aber erwähnt werden, weil er Auswirkungen auf die Struktur der Revolte hat; denn die Pervertierung ist nicht die Rückkehr von einem unbekanntem Grund zum prä-transzendenten, kosmischen Sinn der Existenz, sondern der Vorstoß, über den Transzendenzstil hinaus, in eine vorsätzliche Grundlosigkeit, *i. e.* eine Ablehnung des bereits bekannten transzendenten Grundes und die Weigerung, sich aus Glauben auf die Suche danach zu machen. Würde man die Revolte außerhalb ihres Kontextes betrachten, bliebe nichts als ein Stupor der Existenz, den kein Menschen über längere Zeit aushalten könnte und der als Ordnungswahrheit in der Gesellschaft nutzlos wäre. Die Revolte ist in der Ordnung der westlichen Gesellschaft jedoch zu einer Kraft geworden – und konnte es werden, weil sie kein Stupor der Existenz, sondern eine Störung der Existenz war und im Prinzip dieselbe Struktur hatte wie die Ordnung, gegen die sie sich auflehnte. Wenn die Spannung der Existenz zum göttlichen Grund transformiert werden kann in eine objektivierte Wahrheit, deren Besitz die

Spannung erschlaffen läßt, kann dasselbe mit der Revolte geschehen, wenn sie die Pervertierung der Transzendenz akzeptiert, den Grund zusammen mit seinen fundamentalistischen Verkrustungen ausrangiert und sich als eine Existenz zum Dogma erhebt, die ihren Grund in sich selber hat. Der Fundamentalismus ist der gemeinsame Nenner der korrelativen Pervertierungen von Transzendenz und Immanenz. Wenn also die Gegner im Kampf die Reihen schließen, kommt es daher zu einem tragischen und bisweilen komischen Sich-Verbeißen in intellektuelle Positionen, die nur halb beabsichtigt waren, aber mit der ganzen Intoleranz und dem ganzen Fanatismus beibehalten werden, die Besitzern objektivierter Wahrheit eigen ist. Die Revolte leidet unter der essentiellen Nichtübereinstimmung von Erfahrung und Symbolisierung; denn der Teil der authentischen Revolte gegen den Grund, der für sich genommen nichts anderes als ein Stupor der Existenz ist, liegt außerhalb der Ausdrucksmöglichkeiten, während der Teil, der einen Grund wiedergewinnen möchte, der wegen der fundamentalistischen Pervertierung der Transzendenz nicht mehr sichtbar ist, sich in Symbolen sinnloser Militanz gegen den Grund ausdrücken muß. Wie schwierig der Balanceakt ist, läßt der Fall Hegels erkennen. In seiner Ablehnung des fundamentalistischen Gottes ist er sich so sicher wie jeder andere aufgeklärte *philosophie*; in seiner *Phänomenologie* läßt er uns wissen, „Gott ist gestorben“. Trotzdem kann ein Denker mit seinem geistigen Gespür nicht in so offensichtliche Fallen wie die des Atheismus, Materialismus oder der Religionspsychologie tapen. Die Transzendenzerfahrung ist schließlich eine Realität. Doch was tun, wenn Gott einerseits als das objektivierte existente Ding der Fundamentalisten verstanden werden muß, *ER* andererseits aber unter dem Druck des Fundamentalismus nicht als die nichtexistente Realität des Grundes verstanden werden kann? Hegels Lösung für diese Aporie – Glanzstück eines genialen Konstrukteurs – ist die Ontologie eines Bewußtseins, die sich in einer archimedischen Schweben [Archimedic suspension] vor und jenseits der Immanenz-Transzendenz-Spannung hält, aber dennoch verbunden ist 1.) mit der Immanenz, da die Wahrheit der *Offenbarung* von der Dialektik der menschlichen Vernunft durchdrungen werden kann, und 2.) mit der Transzendenz, da die dialektische Durchdringung ein *opus* der dritten und letzten Person der Trinität (des *Geistes*) ist, die zum Bewußtsein ihrer selbst

gelangt. Die Konstruktion stellt ein Monument der Spekulationskraft dar – doch unglücklicherweise bleibt bei dieser Prozedur das Mysterium der Existenz auf der Strecke, und an die Stelle der Ungewißheit des Grundes tritt die Gewißheit des Hegelschen Systems.

Mit der Konstruktion eines Systems stoßen wir auf die Ambiguität einer Ordnungssuche, die als Revolte gegen den Grund stattfindet; denn wenn der Mensch die Haltung der Revolte annimmt, ist er voller Angst, und wird er daran gehindert, auf die Angst mit einer wahren Suche nach dem Grund zu antworten, dann erfindet er zu seiner Entlastung fiktive Gründe. Pascal diagnostizierte dieses Problem des modernen Menschen bereits im 17. Jahrhundert, als er von den *divertissements* sprach, welche die Langeweile – *i. e.* den drohenden Stupor der Existenz – vertreiben sollen. Ich werde seinen Ausdruck *divertissement* bzw. Zerstreuung zur Bezeichnung der fiktiven Gründe verwenden, die als Antwort auf die Angst entwickelt wurden. Diese Zerstreuungen des 18. und 19. Jahrhunderts haben nicht die vergleichsweise einfache Struktur der Beruhigungsmittel des kosmologischen Wahrheitsstils, sondern reflektieren die Ambiguität der absichtlichen Grundlosigkeit. Die immanentistischen Apokalypsen, zum Beispiel, die kennzeichnend für diese Zeit sind, lassen dieselbe unterschwellige Angst erkennen wie ein ägyptischer Siegesbericht; da sie die prekäre Existenz nicht auf ihren wahren Grund beziehen können, muß sich ihr Beschwichtigungsausschrei an einen selbstgemachten Grund richten – das heißt, an das „System“. Das System ist das Beruhigungsmittel, das als Antwort auf die Angst entwickelt wurde, dient, wenn der Mensch in der Revolte nicht in einen Stupor verfallen ist, sondern in geistige Impotenz. Im Hinblick auf die Suche nach Ordnung ist ein System eine vergebliche Unternehmung, erstickt der Panzer des sicheren Wissens doch die wahre Suche nach dem Grund und perpetuiert den Zustand der Grundlosigkeit, der beseitigt werden soll. Gesellschaftlich kann das System jedoch zu einem erfolgreichen und deshalb gefährlichen Spiel werden, denn es ist eine machtvolle fundamentalistische Wahrheit. Von einer Pervertierung der Transzendenz geht stets ein Appell an die pervertierte Wirklichkeit aus; doch von einem System geht kein Appell aus. Mit dem wahren Grund geht [auch] die Offenheit der Existenz zum Grund verloren; aus dem fiktiven Grund läßt sich nicht mehr als eine fiktive, gegen die Wirklichkeit abgeschottete Existenz

ableiten. Wenn der Mensch die Funktion Gottes hat, werden die Fäden, an denen der Puppenspieler zieht, zu Gitterstäben eines Gefängnisses; und der Systemgläubige möchte jeden mit in das Gefängnis hineinziehen, das er um sich herum errichtet hat.

Wir müssen noch einmal auf den Kontext zurückkommen, in dem die Pervertierung der Immanenz zu sehen ist. Richtig ist, daß der Zerstreuung Suchende durch die Schaffung eines fiktiven Grundes auf die Angst antwortet; auch legt er keinen besonderen Eifer an den Tag, den Grund wiederzuentdecken. Allzu oft genießt er unter dem Etikett ‚Freiheit‘ und ‚Vernunft‘* sogar seine selbstverfertigte Existenz; dabei ist er für die Grundlosigkeit seiner Existenz nicht einmal selber verantwortlich. Der nicht so leicht wieder zu entdeckende Grund der Existenz ging durch die Pervertierung der Transzendenz verloren – und dieser Unglücksfall ist dem fundamentalistischen Kirchenchristentum anzulasten. Die kirchliche Pervertierung der Transzendenz muß als das Phänomen mit den größeren gesellschaftlichen Auswirkungen angesehen werden, wenn man das Phänomen der positiven Antworten auf die Angst, die nicht in Richtung Kirchen gehen, verstehen möchte. In den Augen sehr vieler Menschen hatten die Kirchen ihren Glauben eingebüßt; doch diese Menschen waren nicht alle auf Zerstreuung aus; und zwischen den kampfbereiten Fundamentalismen verläuft ein Strom positiver Antworten, der sich von Position zu Position mäandernd nach rechts oder links bewegt. Eine der wichtigsten und massivsten Strömungen ist die Wiederbelebung des Mythos und seiner Funktion. Sie nimmt ihren gewundenen Weg über die Kanäle der immanenten Wissenschaft und Literatur und ist für diese Periode ebenso charakteristisch wie die ideologischen Zerstreuungen. Die Wiederbelebung setzt mit der Romantik ein, und über Psychologie, Archäologie, Orientalistik, Philosophie, Philologie und vergleichende Religionswissenschaft etabliert sie sich dann als solide Mythoswissenschaft. Diese Bewegung ist nicht immer eine bewußte Suche nach dem Grund, anders als die Systeme, die [bewußt] versuchen, [diese Suche] zu verhindern. Nicht selten stößt man im Bereich der vergleichenden Religionswissenschaft auf bewundernswerte Untersuchungen von Verfassern, die der geistige Inhalt der untersuchten Materialien of-

* Anführungszeichen v. d. Übers.

fensichtlich nicht sonderlich tangiert, so daß sich der Leser verblüfft fragt, weshalb ein Autor seine Lebenszeit der Untersuchung von Phänomenen widmet, die er für sinnlos hält. Doch die Untersuchung bleibt eine Tatsache; und auch wenn die Motive auf den ersten Blick undurchsichtig sind, kann man wohl davon ausgehen, daß es eine innere Unruhe war, die einen Menschen dazu trieb, seine Arbeitskraft auf dieses Feld zu investieren. Durch den Druck der gesellschaftlich dominanten Zerstreuungen macht sich allerdings bisweilen so etwas wie ein schlechtes Gewissen bemerkbar wegen dieser indirekten Suche nach dem Grund mit Hilfe historischer und philologischer Methoden, die auf erhaltene Dokumente der Suche angewandt werden. Daß die Wiederbelebung [des Mythos] weitgehend den Charakter einer Revolte gegen die Revolte hat und ein Versuch ist, die Ordnung durch eine Erneuerung der Beziehung zum Grund wiederherzustellen, ist so unbestreitbar wie ihre Auswirkungen. Brillante Durchbrüche wie *Der goldene Zweig* von [James George] Frazer und das Werk von Freud und Jung haben ihre Zeit beeinflusst und den Horizont von Menschen erweitert, die gegen die Verwüstung durch die Zeit auf der Suche nach Ordnung sind; als man das Verständnis der Psyche, das im 19. Jahrhundert zur Posse einer radikal immanentistischen Psychologie verkommen war, um die Dimension des Mythos und des Traums erweiterte, wurde eine ganze Schicht verlorengegangener Wirklichkeit zurückgewonnen. Außerdem war der Mythos nicht nur Untersuchungsgegenstand, sondern wurde selber aktiv bei der Schaffung neuer Symbole zum Ausdruck der *condicio humana*. Um eine Vorstellung davon zu vermitteln, wie diese neue Situation aussah, seien stellvertretend die Werke von James Joyce, William Butler Yeats und Thomas Mann genannt. In Relation zur Pervertierung von Transzendenz und Immanenz muß die Wiederbelebung [des Mythos] als rituelle Wiederherstellung der Ordnung gesehen werden. Die Wahrheit eines Kosmos voller Götter setzt sich wieder durch.

Im Zuge dieser Wiederbelebung lassen wir nun die Nacht hinter uns. Wenn unsere Augen sich ein wenig an die Helligkeit gewöhnt haben, tauchen nun auch wieder Symbole auf, in denen vorkirchliche, sogar vorchristliche spirituelle Not laut wird. Sie erinnern in der Tat an kosmologische Symbole. Ich denke an T. S. Eliots Symbol des

Wüsten Landes, als Ausdruck der geballten Wirkung einer langen
Wüsten Zeit:

Hier ist kein Wasser, nur Fels
Fels und kein Wasser und die sandige Straße.

Und:

Was für Wurzeln greifen, was für Äste wachsen
Aus diesem steinernen Schutt? O Menschensohn,
Du kannst es nicht sagen noch raten, denn du kennst nur
Einen Haufen zerbrochener Bilder, wo die Sonne brennt,
Und der tote Baum keinen Schutz gibt, die Grille nicht
Trost
Und der trockene Stein kein Wassergeräusch.

Doch in dieser äußersten Trostlosigkeit der Zeit, durch die sich der
vom Menschensohn verratene Menschensohn schleppt, ist zumindest
noch eine Vorstellung göttlicher Präsenz lebendig:

Wer ist der Dritte, der immer neben dir geht?
Wenn ich zähle, sind nur du und ich zusammen
Doch seh' ich nach vorn die weiße Straße hinauf
Ist stets noch ein anderer da, der neben dir geht
Gleitet dahin in einem braunen Mantel, den Kopf verhüllt
Ich weiß nicht ob Mann oder Frau

– Aber wer ist das auf der anderen Seite von dir?*

Der Dritte auf dem Weg nach Emmaus, einst offenbar, ist nun ver-
mummt und verhüllt. Dies ist nicht der noch nicht offenbare unbe-
kannte Gott, an den sich das babylonische Gebet richtet, es ist der
offenbare Gott, der nicht mehr zu erkennen ist. Die Symbolik ähnelt
der Sprache des babylonischen Büssers, wenn er von dem Gott
spricht, den „ich kenne oder nicht kenne, der vielleicht ein Gott ist
oder eine Göttin“. Doch aus einer Pervertierung der Transzendenz
wird kein ursprünglicher, unverdorbener Glaube an die Götter. Die
Präsenz, wiewohl göttlich, ist rätselhaft. Der Büsser des *Wüsten Lan-
des*, der Gott verloren hat, kann seinen Schrei nicht an das Rätsel
richten wie an einen noch nicht ganz bekannten Gott. Rückblickend
kann er von sich nur sagen: „Ich war weder lebendig noch tot, und
ich weiß nichts“. Und dieser Zustand ist minderwertiger als die ba-

* T. S. Eliot, *Das wüste Land*, übers. v. Johannes Th. Fischer-Barnicol,
1987, unveröffentlicht [Anm. d. Übers.].

bylonische Lebendigkeit – es ist ein Schattenzustand. Eliots Zeilen sind eine wahrhaftigere Beschreibung der durch den Verlust ihres Grundes schattenhaft gewordenen Existenz als Hegels „Gott ist gestorben“ oder Nietzsches „wir haben Gott getötet“.

Das *Wüste Land* liegt [noch] nicht hinter uns, [aber] wir sind dabei, es zu verlassen, manchmal allerdings unabsichtlich und widerwillig. Im Falle einer Pilgerreise, bei der sich der Pilger gegen den Weg auflehnt, den er geht, [nämlich] in dem Buch *Art and Architecture of India* (1953) von Benjamin Rowland, werden die Schwierigkeiten manifest. Der Autor, der vorhat, sich mit einem Gebiet der Kunst im Medium des Mythos zu befassen, richtet sich mit folgenden Worten an den Leser: „Dieses Buch wurde in erster Linie für Menschen im Westen geschrieben und zwar in einer Zeit, in der wir keinen Zugang mehr haben zu der alten indischen und mittelalterlich-christlichen Auffassung, Kunst sei eine Form der Frömmigkeit ... Dieses Buch ist nicht für die wenigen Unglücklichen bestimmt, die sich in eine traditionelle Vergangenheit flüchten, weil sie nicht mit der materialistischen Gegenwart zurechtkommen.“ Gestrenger könnte selbst der moderne, pflichtbewußte Mensch im *Wüsten Land* nicht sein. Und doch ist Rowlands Buch eine einfühlsame Studie über eine „traditionelle Vergangenheit“. Frömmigkeit geht verschlungene Wege.

Bedeutende Gelehrte sehen in dem babylonischen Neujahrsfest so etwas wie einen Prototyp des Mythos und seiner Funktion. Bei dem Fest führt der König eine rituelle Schlacht auf, die den Sieg des Gottes über die Kräfte des Chaos symbolisiert; und die Priester rezitieren *Enuma elish*, die Geschichte vom Sieg Marduks über Tiamat. Das Fest ist eine integrale Symbolik, die sich weder als gewöhnlicher Mythos noch als Mythospekulation klassifizieren läßt. Es ist aber auch kein dritter Mythos-Typus, denn *Enuma elish* gehört zweifellos zur kosmogonischen Variante unserer Formel und verändert in der Festzeremonie weder Inhalt noch Struktur. Wenn *Enuma elish* rezitiert wird, um das *dromenon* – die vom König durchgeführte Handlung – zu erklären, erhält es vielmehr eine zusätzliche Dimension; umgekehrt wird die Handlung des Königs, die ansonsten eine belanglose Übung wäre, in den Mythos mit einbezogen und zu einem kosmischen Erneuerungsritus, wenn sie unter

bestimmten zeitlichen und räumlichen Bedingungen durchgeführt und von der Rezitation begleitet wird. Nur zusammen haben kosmogonische Erzählung und Ritus bei dem Fest die Funktion, die Ordnung in der Gesellschaft wiederherzustellen; und nur das Phänomen des Zusammenwirkens und seine wiederherstellende Funktion ist „Mythos“ im vollen Sinn. In einem Kommentar über das Fest bemerkt Samuel Hooke zu Wahrheit und Funktion des Mythos: „Hier haben wir die ursprüngliche Bedeutung und Funktion des Mythos. Die Wahrheit des Mythos lag in der Tatsache, daß er in symbolischer Sprache eine reale Situation beschrieb. Die Funktion des Mythos lag in seiner Fähigkeit, in Verbindung mit dem Ritus diese Situation im Sein zu halten.“ Mythos im Sinne einer Erzählung ist nicht der ganze Mythos; er ist eine tote Wahrheit, wenn er sich nicht durch die rituelle Inszenierung in der Ordnung der Existenz inkarniert. Ohne eine solche Inszenierung wird aus den Symbolen ein „Haufen zerbrochener Bilder“, und die Existenz gerät in Unordnung. Die folgenden Reflexionen über sein Verhältnis zur Vernunft beziehen sich auf den Mythos in diesem vollen Sinn.

Wenn der Akt, Dinge auf ihren Grund zu beziehen, tatsächlich ein Akt des Vernunftgebrauchs ist, ganz gleich in welcher symbolischen Form – sei es in der des Mythos, der Philosophie, der Offenbarung, der Apokalypse oder in Form der alten oder modernen gnostischen Spekulation –, dann gehört zum Akt des Vernunftgebrauchs das, was für Hooke das eigentliche Charakteristikum des Mythos ist – nämlich „seine Fähigkeit, diese Situation, in Verbindung mit dem Ritus im Sein zu halten“. Falls diese Funktionsübertragung vom Mythos auf die Vernunft gerechtfertigt ist, können die Symbolisierungsfunktionen in allen diesen Fällen mit der Vernunft durch eine Reihe verallgemeinernder Aussagen in Zusammenhang gebracht werden. Wir können zum Beispiel sagen:

1.) Nicht nur der Mythos, sondern jede Symbolik, die die Spannung der Existenz zum Ausdruck bringt, hat eine Komponente der Wahrheit, da sie eine Einsicht in den *Logos* der Spannung vermittelt;

und:

2.) nicht nur Mythopoesis, sondern jeder Akt der Symbolisierung, der zu dieser Klasse zählt, hat den Zweck

und den Effekt, die persönliche oder gesellschaftliche Ordnung der Existenz hervorzubringen, zu erhalten oder wiederherzustellen.

Wenn wir an früherer Stelle darauf hinweisen mußten, daß Historiogenese und Siegesberichte die Funktion von Beruhigungsmitteln gegen die Angst hatten, läßt sich diese eingeschränkte Beobachtung nun verallgemeinern:

3. Alle Akte der Symbolisierung, die die Spannung der Existenz zum Ausdruck bringen, haben zweierlei Funktionen, die der Angstbeschwichtigung und die des Ordnungserhalts.

Und da letztlich alle diese Funktionen etwas mit dem Versuch zu tun haben, Dinge auf ihren Grund zu beziehen, können wir abschließend sagen:

4. Das kosmische Gefühl der Existenz aus dem Nichts, die Verwüstung durch die Zeit, der Niedergang und die Wiederherstellung der Ordnung und die Angst als Antwort darauf und die Suche nach Ordnung haben als gemeinsames Zentrum jene Lichtung in der Existenz, der Termini wie *nous* oder *intellectus* bzw. Vernunft zugeordnet werden.

Ob die Übertragung der Funktionen vom Akt der Symbolisierung auf den Akt des Vernunftgebrauchs und die daraus folgenden Verallgemeinerungen vertretbar sind oder nicht, wird von der Bedeutung der Vernunft abhängen, die nun untersucht werden soll.

Was ist *Vernunft*? Da die Lichtung in der Existenz kein existentes Ding ist, sondern Existenz, die erhellt wird um die Spannung auf ihren Grund hin sichtbar werden zu lassen, überrascht es nicht, wenn sich um den Ausdruck für ein so dingloses Etwas vielerlei Bedeutungen scharen. Das heißt nicht, daß sich um ein Etwas, das sich genauer Beschreibung entzieht, die Bedeutungen zufällig gruppieren würden; im Gegenteil, sie artikulieren die Dimensionen der Lichtung äußerst präzise. Doch eine Lichtung in der Existenz ist kein faßbarer Gegenstand der Außenwelt, auf den man verweisen und den man mit Hilfe eines Namens einigermaßen identifizieren kann; sie läßt sich nur durch das Ausmessen und Artikulieren ihrer Dimensionen identifizieren. Ich werde deshalb zehn Bedeutungen der Vernunft aufzählen, die so angeordnet sind, daß das Prinzip ihrer Akkumulation

verständlich wird. Die Liste ist jedoch nicht vollständig; alle Bedeutungen, die zum Beispiel durch eine Revolte gegen den Grund oder durch eine Identifizierung des Grundes mit dem Menschen induziert wurden, sind ausgeschlossen worden:

Vernunft als das Bewußtsein des Gegründetseins der Existenz* ;

Vernunft als Transzendenz der Existenz in Richtung auf ihren Grund;

Vernunft als schöpferischer Grund der Existenz im Sinne des aristotelischen *Nous* als *Erste Ursache*;

Vernunft als Fähigkeit des Menschen, sich selbst als von einem Grund her Existierenden zu verstehen;

Vernunft als Fähigkeit des Menschen, sein Verständnis durch Bildung von Ideen zu artikulieren;

Vernunft als Beharrlichkeit der Sorge um das Verhältnis zum Grund (die platonische *zetesis*; Suchen; Zustand der Gnade);

Vernunft als das Bemühen, Existenz kraft der gewonnenen Einsicht zu ordnen;

Vernunft als Überredungsanstrengung, die platonische *peitho*, um die Partizipation anderer Menschen an der Vernunft zu bewirken;

Vernunft als Konstituens des Menschen durch seine Partizipation an der Vernunft des Grundes (*methexis* bei Platon; *participatio* bei Thomas v. Aquin);

Vernunft als Konstituens der Gesellschaft durch Partizipation jedes Menschen an dem gemeinsamen Grund, im Sinne der aristotelischen *homonoia*.

Da die Pervertierung der Immanenz durch den Positivismus im Diskurs unserer Zeit eine gesellschaftliche Kraft darstellt, erscheint es angemessen, die Interpretation der Liste vorweg mit einigen Warnungen zu versehen: Die aufgezählten Bedeutungen verweisen nicht in der Art von Begriffen auf Objekte der Außenwelt, sondern sind

* “existence from a ground” [Anm. d. Übers.].

Ausdrücke, die das Feld der Nichtexistenz artikulieren, welches der Existenz inhärent ist. Unter „Feld der Nichtexistenz“ ist ein Bereich der Wirklichkeit mit einer festumrissenen und erkennbaren Struktur zu verstehen, der leer von existenten Dingen ist. Der Ausdruck „leer von existenten Dingen“ schließlich darf nicht so verstanden werden, als wäre er mit „vorgestellten oder illusionäre Dingen“ gefüllt, denn der Bereich ist bar aller Dingheit. Diese Sicherheitsvorkehrungen erlauben uns nun, die Liste nach Bedeutungsgruppen zu analysieren:

1. Die Aufzählung beginnt mit der Bedeutung von Vernunft als Lichtung in der Existenz: Existenz ist erhellt von Bewußtsein. Bewußtsein im Sinne von Lichtung hat weder ein Subjekt noch ein Objekt. Zwar ist der Mensch Träger [des Bewußtseins], kann aber nicht dessen Subjekt sein, da dieses Bewußtsein kein Akt ist, der ein Objekt intendiert, sondern ein Gewahren der Existenz aus dem Nichts. Es ist dieses nichtkognitive Gewahren, das der Existenz die Spannung verleiht und die Antwort der Angst hervorruft.

2. Die Aufzählung erstreckt sich dann auf die Pole der Spannung. Der Mensch entdeckt nun, daß Existenz jenseits seines Dingseins eine Dimension in Richtung auf einen Grund hat. Das „Jenseits“ ist aber nicht ein existentes Ding außerhalb vom Menschen, sondern eine Richtung in der nichtexistenten, durch Bewußtsein erhellten Wirklichkeit. Dieser Richtungscharakter des Bewußtseins wird Transzendenz genannt. Auch der entgegengesetzte Pol der Spannung teilt der vom Bewußtsein erhellten Wirklichkeit eine Richtung mit, die verschiedentlich als Grund, Ursprung, *arche*, *idea*, Ursache und – pleonastisch – schöpferischer Grund oder schöpferische Ursache bezeichnet wird.

3. Bewußtsein als erhellte Spannung im Feld der Nichtexistenz ist ontologisch im Menschen, als dem Träger [dieser Spannung], gegründet. Man kann deshalb sagen, der Mensch sei vernunftfähig in dem Sinne, daß er eine Idee von sich als existentem Ding mit einem Bewußtsein ausbilden kann, durch das er das Gegründetsein seiner Existenz gewahrt. Indem er sein Bewußtsein artikuliert, entdeckt er sich als das Ding, das Bewußtsein hat – *i. e.* als Mensch, der Vernunft hat. Die Termini, die im Prozeß der Artikulierung verwendet werden, bezeichnen wir im Folgenden als *Ideen*. Zu dieser Klasse der Ideen, die bisher ohne weitere Charakterisierung verwendet wur-

den, gehören Ausdrücke wie *Existenz, Feld der Nichtexistenz, existente Dinge, Bewußtsein, Spannung, Pole der Spannung, Grund, Ungrund, Nichts, Ursprung, Ursache, Ideation*, etc. Einer der wichtigsten Ausdrücke in dieser Reihe ist die *Idee des Menschen*, denn die Bildung metaphysischer Begriffe bezüglich der Natur des Menschen ist ein Sekundärphänomen, das darauf beruht, daß der Mensch sich als Träger eines Bewußtseins in Spannung zum göttlichen Grund entdeckt. Die Verwechslung von ‚Idee‘ des Menschen und ‚Begriff‘^{*} des Menschen ist, wie spätere Teile dieser Untersuchung zeigen werden, eine Quelle schwerer Störungen der menschlichen Existenz in der Gesellschaft.

4. In der nächsten Gruppe geht es um die Vernunft als eine Kraft zur Ordnung der Existenz. Denn der Grund, dessen der Mensch sich bewußt ist, ist nicht ein Ding, das irgendwann einmal Ursache für die Existenz anderer Dinge, inklusive der des Menschen, war, sondern er ist eine Urkraft, die über das Bewußtsein ständig die Verpflichtung ausstrahlt, die Existenz in Richtung auf den Grund hin zu ordnen. Um dieser Verpflichtung nachzukommen, sind die Bemühungen nötig, die, wenn sie Ordnungsgewohnheiten geworden sind, Tugenden genannt werden. Existentielle Tugenden im eminenten Sinne sind Bemühungen, die Existenz auf ihren Grund hin offen zu halten und im Widerstand gegen die durch Meinung hervorgerufene Störung der Existenz bei der Suche nach dem Grund an der platonischen *zetesis* festzuhalten. Diese Bemühungen liegen dem Phänomen, das als Bewußtsein bezeichnet wird, zugrunde. Die Ausbildung der dia-noetischen und ethischen Tugenden im aristotelischen Sinne ist abhängig von der Entwicklung der existentiellen Tugenden. Diese Handlungsgewohnheiten sind das Rückgrat der Ordnung – so wie es die Tugenden für die persönliche Existenz und die Institutionen für die Existenz in Gesellschaft sind.

5. Die sich selbst artikulierende Vernunft erkennt schließlich das Feld der Nichtexistenz als Bereich der Konsubstantialität mit dem Grund. Entsprechend entwickelt sie die Idee, die menschliche Vernunft partizipiere innerhalb der vom nichtkognitiven Gewahren des Grundes eingeräumten Grenzen an der *ratio eterna*. Der Grund ist

* Anführungszeichen v. d. Übers.

konstitutiv für die Existenz, weil er in ihr präsent ist. Im Hinblick auf die persönliche Existenz wird diese Bewußtseinsstruktur bei Platon durch die Idee der *methexis* und bei Thomas von Aquin durch die Idee der *participatio* ausgedrückt und bei Aristoteles, im Hinblick auf die Existenz des Menschen in der Gesellschaft, durch die Idee der *homonoia*, der Teilhabe aller Menschen am selben *nous*.

Die Analyse zeigt, daß sich die Eigenschaften, die Hooke dem Mythos zuschreibt, tatsächlich auf die Vernunft beziehen. Sie können nun neu und genauer formuliert werden: Die Wahrheit des Mythos liegt in der Tatsache, daß er durch seine spezifischen Mittel der Symbolisierung das der Existenz inhärente Feld der Nichtexistenz artikuliert; die Funktion des Mythos besteht in seiner Macht, die Existenz in Ordnung zu halten, indem er sie zu ihrem Grund hin offen hält. Bei dieser Neuformulierung habe ich jeden Hinweis auf den Ritus weggelassen, denn – wiewohl ein unterscheidbares Phänomen – ist der Ritus nicht mehr als ein Teil des Mythos im vollen Sinn. Nun läßt sich außerdem genauer sagen, worin dieser volle Sinn besteht, weil auch die Sphäre der Vernunft die Problematik des Gegensatzes zwischen Vollsinn und defizitärem Modus kennt. Denn das Aggregat aller aufgezählten Bedeutungen der Vernunft ist nicht die Summe der Informationen über die Lichtung in der Existenz als eines existenten Dings. Die Bedeutungen entstanden durch Akte, die die Erfahrung der Lichtung in der Existenz artikulierten, und sie müssen unvermeidlich eine tote Wahrheit bleiben, „zerbrochenes Bild“, wenn die Artikulationsakte durch den Leser oder Hörer der ursprünglichen Berichte nicht wiederholt werden. Durch Information läßt sich die Wahrheit der Vernunft ebenso wenig mitteilen wie die Wahrheit des Mythos; sie muß durch einen Akt meditativer Artikulation angeeignet und dadurch zur ordnenden Kraft in der Existenz werden. Das der Wahrheit der Vernunft inhärente Handeln hat Aristoteles zu seiner Konzeption vom Leben der Vernunft (*nous*) als *theoretike energeia*, als kontemplatives Handeln, verdichtet. Nur die *theoretike energeia*, nicht die Kenntnis philosophischer Lehren hat die Kraft, Existenz wahrhaft zu ordnen und schließlich einen Zustand der *eudaimonia* herbeizuführen. Kontemplation ist das philosophische Äquivalent des Ritus im Mythos. Wir kommen daher zu dem

Schluß, daß die Eigenschaften des Mythos sich tatsächlich auf die Vernunft beziehen, daß im Kern aller Symbolisierungen, die die Existenz mit ihrem Grund verbinden, Vernunft ist, und daß die Verallgemeinerungen berechtigt sind.

In der Untersuchung geht es um die Rolle der Vernunft bei der Suche nach Ordnung. Das muß man sich ins Gedächtnis rufen, wenn es darum geht, Kriterien für die Überlegenheit des philosophischen Wahrheitsstils über den kosmologischen aufzustellen und um voreilige Schlüsse zu vermeiden. Denn auf den ersten Blick wirkt die Problematik verführerisch einfach. Wenn die Frage der Überlegenheit nur an der adäquaten Symbolisierung des nichtexistenten Grundes hinge, dann könnte man argumentieren, daß beide, Mythos und Philosophie, Vernunft gebrauchen, wenn sie Dinge auf ihren Grund beziehen. Der Vernunftgebrauch des Mythos besteht darin, daß er Dinge mit anderen höherrangigen innerkosmischen Dingen in Beziehung setzt, während die Philosophie die Lichtung in der Existenz differenziert und den nichtexistenten Grund artikuliert. Daher ist die differenzierte Vernunft das Kriterium, demzufolge die Philosophie ein adäquateres Instrument des Vernunftgebrauchs ist als der Mythos. Diese Argumentation ist stichhaltig, und die Schlußfolgerung bleibt wahr – ungeachtet aller noch ausstehenden Komplikationen. Im Licht der vorausgegangenen Analyse ist die Argumentation allerdings in mehreren Hinsichten unbefriedigend:

1. Die Argumentation könnte als vordergründiger Phänomenalismus mißverstanden werden, wenn ihrer unvermeidlich objektivierenden Sprache nicht warnende Negativaussagen an die Seite gestellt werden. Denn weder sind die Wahrheitsstile Objekte in der Außenwelt; noch ist die differenzierte Vernunft eine Eigenschaft, die an einen Stil gebunden ist wie eine Farbe; noch gibt es einen Beobachter außerhalb der Wahrheitsstile, der die Vernunft als Eigenschaft erkennen würde. Sobald die Negativaussagen eingeführt sind, wird klar, daß das Urteil bezüglich der Überlegenheit nur innerhalb des philosophischen Wahrheitsstils – zu dem die hier stattfindende Untersuchung zählt – gefällt werden kann. Das Urteil ist also der Dynamik des Wechsels der Stile immanent.

2. Die Vernunft ist kein Wahrheitsstil. Man kann vom Mythos zur Philosophie fortschreiten, aber nicht „vom Mythos zur Vernunft“.

Diese Tatsache – daß die Vernunft selber kein Wahrheitsstil ist, obwohl sie den Kern aller Stile bildet – hat verschiedene Konsequenzen, die den Glanz der Philosophie womöglich schmälern. Die Ordnung in der Existenz eines Menschen, zum Beispiel, entspricht der Aktualisierung seiner Beziehung zum Grund durch Ritus, Meditation, Glauben und Gebet, entspricht aber nicht dem Grad der Differenzierung. Daher kann die Vernunft in der Ordnung kosmologischer Gesellschaften [auch dann] höchst effektiv sein, wenn sie das Feld der Nichtexistenz noch nicht artikuliert hat; sie kann die Existenzordnung ernstlich beeinträchtigen, wenn sie differenziert ist, aber nicht durch Meditation aktualisiert wird; und sie kann zur Quelle der Unordnung statt der Ordnung werden, wenn sie in aller Munde ist, wie in dem *Zeitalter*, das nach der *Vernunft* benannt ist. Wenn die Dimension der Aktualisierung in die Rechnung einbezogen wird, was geschehen muß, erscheint die Überlegenheit der Philosophie weniger überzeugend. Außerdem kann man nicht über die Tatsache hinwegsehen, daß es keine Gesellschaft gegeben hat, die die Philosophie jemals als ihren Wahrheitsstil akzeptierte. Es gibt kosmologische, christliche, islamische, buddhistische, hinduistische, konfuzianische und ideologische Gesellschaften, aber es hat in der Geschichte niemals eine philosophisch [verfasste] Gesellschaft gegeben. Keiner hat je im Ernst versucht, Platons Idee der *kallipolis* zu verwirklichen; zwar hat Aristoteles sich große Mühe gegeben, die Gründe für die Höherrangigkeit des Philosophenlebens darzulegen, aber die Gesellschaften ziehen es vor, von Politikern regiert zu werden. Und selbst wenn die Philosophie in Gesellschaften kultiviert wird, in denen ein anderer Wahrheitsstil dominiert – in islamischen oder christlichen Gesellschaften etwa –, kommt es zu Problemen wie der Doppelwahrheit von Glauben und der Vernunft oder der Unterordnung der Philosophie unter die Theologie als deren Magd. Solche Absonderlichkeiten sind Zeichen für die Grenzen der Wahrheit der Philosophie; es scheint, Existenz ist mehr als der *Logos* der Spannung, der durch eine noetische Erfahrung differenziert werden kann.

3. Die größte Schwäche der Argumentation ist jedoch ihre Beschränkung auf die Frage des Grundes. Die noetische Erfahrung differenziert zwar das Feld der Nichtexistenz als Situs der Spannung zum Grund, aber die Spannung hat zwei Pole, und nur einer davon ist der Grund; der andere Pol ist der Mensch, der die Spannung er-

fährt. Zudem ist das Ereignis der noetischen Erfahrung ontologisch im Menschen gegründet, der ein existentes Ding unter anderen Dingen in der Welt ist. Kurz: Nichtexistenz ist der Existenz inhärent, so daß der Mensch das Feld der Nichtexistenz nicht differenzieren kann, ohne das Feld der existenten Dinge, dem er selber angehört, zu differenzieren. Wenn die Lichtung in der Existenz von Bewusstsein erhellt wird, löst sich die Gemeinschaft der innerkosmischen Dinge auf in die Welt der existenten Dinge und ihren nichtexistenten Grund. Diese Implikationen der noetischen Erfahrung im Hinblick auf die Welt der existenten Dinge haben sich jedoch erst allmählich herausgestellt, weil die Träger der noetischen und pneumatischen Ausbrüche vor allem die Entdeckung des Grundes und die unmittelbaren Konsequenzen interessierten, die ihre Entdeckung für die persönliche und gesellschaftliche Ordnung hatte. Die Entdeckung der Nichtexistenz führte zwar dazu, daß die existenten Dinge sofort als zu erforschendes Feld erkannt wurden, wodurch es zu der kurzen, aber großartigen Blüte der griechischen Wissenschaft kam. Doch die hereinbrechende Kosmologie auf dem neuen Niveau der Einsicht, das die *klassischen* Philosophen erreicht hatten, setzte dieser vielversprechenden Entwicklung ein jähes Ende, und es dauerte fast zweitausend Jahre und bedurfte des zusätzlichen Drucks des christlichen Transzendentalismus, bevor die differenzierte Nichtexistenz bei der Entstehung der modernen Wissenschaft voll zum Tragen kam. Diese schließlich erreichte Differenzierung des Feldes der Existenz ist das zweite Kriterium, anhand dessen man zu dem Urteil kommen kann, daß die Wahrheit der Philosophie der Wahrheit des Mythos überlegen ist.

Wie sich die Vernunft in Gesellschaften verändert, deren vorherrschender Wahrheitsstil ein nichtphilosophischer ist, wird in späteren Abschnitten dieser Studie thematisiert. Beim ersten und dritten der soeben genannten Punkte geht es jedoch um die Spannung der Existenz, um ihre Pole und ihren *Logos*; sie betreffen die Dynamik des Übergangs vom Mythos zu adäquateren Mitteln des Vernunftgebrauchs. Für die Überlegenheit der Philosophie über den Mythos läßt sich nur von der Ebene der differenzierten Vernunft aus argumentieren, doch sind die Punkte, in denen sie überlegen ist, als solche erkennbar, weil die entsprechenden Unzulänglichkeiten des Mythos sich innerhalb des kosmologischen Wahrheitsstils bemerkbar

machen als tastendes Suchen nach einem vollkommeneren Ausdruck für eine unvollkommen erkannte Wahrheit. Der Vernunftkern übt einen eigenen Druck aus, der sich in verschiedenen Übergangsphänomenen auf der Kompaktheits- und Differenziertheitskala manifestiert. Anhand einer Anzahl repräsentativer Texte werde ich den Übergang von der Mythospekulation zur differenzierten Vernunft im Hinblick auf den unbekannt Grund sowie im Hinblick auf das Feld der existenten Dinge dokumentieren.

Wir haben zwischen gewöhnlichem Mythos und Mythospekulation unterschieden. Während der Mythos sich im Allgemeinen auf andere innerkosmische Dinge als auf deren Grund bezieht, konstruieren die Varianten der Mythospekulation aitiologische Ketten, die die Entstehungslinie verlängern bis eine Ursache erreicht ist, von der man glaubt, sie sei im Kosmos die höchste und deshalb ganz besonders geeignet, die Kette als ganze zum Ausdruck des nichtexistenten kosmischen Grundes werden zu lassen. Diese Symbolik der Kette gestattet eine Reihe von Varianten, anhand deren sich die Intaktheit bzw. die beginnende Auflösung des kosmologischen Wahrheitsstils ermaßen läßt. Die Kette kann sich entweder als fertige Form präsentieren und als Genese der Dinge – von der höchsten Ursache an nach unten – akzeptiert werden, oder sie kann als Prozeß der Konstruktion – vom existenten Ding bis hinauf zum höchsten Grund – präsentiert werden. Da das Motiv für die Kette zudem eine authentische Suche nach dem Grund ist, wird sie angesichts einer Transzendenzerfahrung nicht einfach aufgegeben, sondern sorgfältig geprüft, kritisiert und auf die neue Einsicht bezogen. Deshalb gebe ich Beispiele sowohl für die fertige Form wie für den Prozeß der Konstruktion und dafür, daß die Kette sich sowohl auf die pneumatische wie auf die noetische Erfahrung bezieht.

Auf die Erfahrung bezogen, beginnt eine mythospekulative Konstruktion immer bei dem Ding, das erklärt werden soll und steigt auf zu dem Grund, der als der höchste gilt, wofür die mythopoetische Freiheit Zeugnis ablegt, den höchsten Grund oder andere Glieder der Kette entsprechend den Erfordernissen der gesellschaftlichen Situation zu wechseln. Dieser Konstruktionsprozeß muß jedoch nicht im Vordergrund des Bewußtseins stehen. Im Gegenteil, wenn etwas

kennzeichnend ist für stabile kosmologische Gesellschaften, so ist es die Unbekümmertheit angesichts von Konflikten zwischen aufeinander folgenden Extrapolationen zum Grund innerhalb ein und derselben Gesellschaft bzw. zwischen gleichzeitig stattfindenden Extrapolationen in vertrauten Nachbargesellschaften. Es scheint niemanden zu stören, wenn in einer Kosmogonie ein babylonischer Obergott durch einen sumerischen ersetzt wird oder wenn die benachbarten ägyptischen und mesopotamischen Reiche beide den Anspruch erheben, auf Erden die Ordnung des Kosmos zu repräsentieren. Diese Sorglosigkeit angesichts des Konstruktionsprozesses und der ihn motivierenden Erfahrung sowie angesichts der Konflikte, die letzten Endes den Wert der Konstruktion in Frage stellen könnten, zeigt, wie fraglos eine in sich geschlossene Symbolik akzeptiert wird, die die Geschichte einer Genese von der höchsten Ursache bis hinunter zum existenten Ding erzählt. Beispiel für solch eine nicht hinterfragte Genese ist eine babylonische Zauberformel gegen Zahnschmerzen. Man ging davon aus, daß der Schmerz durch einen Wurm verursacht wurde, der in dem erkrankten Gebiet lebte. Wie bei den Neujahrsfesten verband der Priester-Arzt diese Operation (das Ritual) mit einer Geschichte über die Entstehung des Wurms:

Nachdem Anu den Himmel erschaffen hatte,
erschuf der Himmel die Erde,
erschuf die Erde die Flüsse,
erschufen die Flüsse die Kanäle,
erschufen die Kanäle das Marschland,
erschuf das Marschland den Wurm.
Der Wurm trat weinend vor Shamash,
vor Ea flossen seine Tränen:
„Was gibst du mir zu essen?
Was gibst du mir zu trinken?“*

Die Götter bieten ihm reife Feigen und Aprikosen als Wohnstätte an. Doch ein Wurm dieser Abstammung ist wählerisch; er besteht auf einem Platz zwischen den Zähnen und dem Gaumen, und den gewähren ihm Shamash und Ea. In diesem babylonischen Beispiel ist das kosmologische Symbol noch intakt.

*Nach: Samuel Noah Kramer, *Mythologies of the Ancient World*, New York 1961, S. 123f.

Die Entstehungsgeschichte, die von der höchsten Ursache nach unten führt, läßt sich jedoch auch umkehren, so daß die aitiologische Kette zu einer Fragenreihe wird, die von dem existenten Ding nach oben führt. Das ist in vielen Dialogen in den Upanishaden der Fall. Die folgende Passage ist ein Beispiel für die einander sich überbietenden Fragen, durch die die Weisheit des Brahmana Yajnavalkya auf die Probe gestellt wird:

Da fragte Gargi Vachaknavi.
 „Yajnavalkya“, sagte sie, „alles hier ist
 Ins Wasser eingewoben wie Kette und Schuß.
 Was ist dann das, worin das Wasser eingewoben ist
 Wie Kette und Schuß?
 „In die Luft, o Gargi“, antwortete er.
 „Worein ist dann die Luft eingewoben
 Wie Kette und Schuß?“
 In die Welten des Himmels, o Gargi,“ antwortete er.

Die Fragestellerin treibt den Brahmana dann weiter von Ursache zu Ursache: von der Welt der Gandharvas, der Aditya (der Sonne), Chandras (des Mondes), der Nakshatras (der Sterne), der Devas (der Götter), durch die Welt Indras und Prajapatis bis zu den Welten des Brahman. Die Befragung endet:

„Worein sind dann die Welten des Brahman eingewoben
 Wie Kette und Schuß?
 Yajnavalkya sagte: O Gargi, frag nicht zuviel,
 damit dir der Kopf nicht abfällt. Du fragst zuviel
 über eine Gottheit, über die wir nicht zuviel fragen sollten.
 Frag nicht zuviel, o Gargi.
 Darauf gab Gargi Vachaknavi Ruhe.*

Der indische Dialog arbeitet mit demselben innerkosmischen Apparat wie die babylonische Zauberformel. Und doch ist die Umkehrung der aitiologischen Kette mehr als das Ausschöpfen einer formalen Möglichkeit. Der Abstieg von der höchsten Ursache nach unten macht Halt bei dem Ding, das erklärt werden soll; er betont die objektive Ordnung unter den Dingen im Kosmos. Der Aufstieg von dem existenten Ding nach oben, von „alldem hier“ (eng verwandt

* Nach der Übersetzung von Max Müller, zitiert aus: Nicol MacNicol (Hg.), *Hindu Scriptures* (Everyman), London 1938.

mit Heraklits „dieser Kosmos hier“), stellt die Spannung der Existenz und ihre ruhelose Suche in den Vordergrund. Zwar bleibt der unbekante Grund unbekannt und [dem Mädchen] wird halb im Scherz – aber eben nur halb – damit gedroht, ihm werde der Kopf abfallen, wenn es zuviel frage, doch nun sind der Mensch und seine Suche nach dem Grund in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Dies ist ein großer Schritt in Richtung Polarisierung der Existenz, der schließlich zur Konfrontation des Menschen mit Gott führt. Man kann von einer teilweisen Erhellung des Feldes der Nichtexistenz durch das Bewußtsein sprechen.

Wenn der Durchbruch in Richtung auf den transzendenten Grund wirklich stattfindet, wird die Symbolik der Kette nicht einfach aufgegeben; die Dynamik des Wechsels setzt sich fort und bringt spezifische Symbole hervor, die den Punkt zeigen, aus der Primärerfahrung des Kosmos die Transzendenz erfahrung auftaucht. Ein Beispiel für solch eine kontinuierliche Veränderung in Richtung auf den pneumatischen Typus ist die *Apokalypse des Abraham* (Kap: 7-8), ein essenisches Dokument, das wahrscheinlich ins 1. Jahrhundert n. Chr. zu datieren ist:

Fürwahr, verehrungswürdiger
als die Gebilde alle ist das Feuer;
denn manches, was sonst niemandem unterworfen ist,
fällt ihm anheim ...
Noch verehrungswürdiger ist aber das Wasser,
weil es das Feuer überwindet ...
Ich nenne auch dies nicht Gott;
Denn es ist der Erde unterworfen ...
Die Erde nenne ich verehrungswürdiger,
weil sie die Natur des Wassers überwindet.
Ich nenne auch sie nicht Gott,
weil sie von der Sonne ausgetrocknet wird ...
Verehrungswürdiger noch als die Erde nenne ich die Sonne;
das ganze Weltall macht sie hell mit ihren Strahlen.
Auch diese nenne ich nicht Gott,
weil ihr Lauf durch Nacht und Wolken verdunkelt wird.
Doch auch den Mond und die Gestirne nenne ich nicht Gott,
weil sie zu ihrer Zeit durch Nacht ihr Licht verdunkeln ...
Höre dies, mein Vater Terach,

daß ich dir künde den Gott, der alles erschuf,
 nicht die, die wir für Götter halten!
 Aber wo ist Er?
 Und was ist Er?
 Wer rötete den Himmel,
 vergoldete die Sonne
 und erhellte den Mond und die Sterne?
 Wer trocknete die Erde aus inmitten vieler Wasser?
 Wer setzte dich in die Welt?
 Wer suchte mich in der Verwirrung meiner Seele?
 Möge Gott Sich durch sich Selbst offenbaren!

Und als ich dies zu meinem Vater Terach sprach,
 im Hof meines Hauses,
 da fiel die Stimme eines Mächtigen vom Himmel
 in einem Wolkenbruch aus Feuer und rief:
 Abraham! Abraham!
 Ich sagte: Hier bin ich.
 Und Er sprach:
 Du suchst den Gott der Götter,
 den Schöpfer
 in deines Herzens Seele.
 Ich bin es.*

Die *Apokalypse* ist sorgfältig konstruiert. Es gibt einen ersten Teil, der dem Upanischaden-Dialog mit seiner Fragenreihe sehr ähnlich ist. Ist das Ende der aitiologischen Kette aber erreicht, wird die Suche nicht umständlich beendet, sondern es wird ohne Umschweife verkündet, Gegenstand der Suche sei der außerkosmische Gott gewesen. An diesem Punkt fällt der Kopf zwar nicht ab, aber man erkennt, daß weiteres Suchen unnütz ist, weil Wissen jenseits dieses Punktes nur durch die Selbst-Offenbarung Gottes möglich ist. Und der Höhepunkt der Erfahrung schließlich ereignet sich in der revelatorischen Konfrontation von Gott und Mensch, die in der Symbolik der Dornbuschepisode niedergelegt ist.

* Zitiert nach Paul Riessler: *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Augsburg 1928, S. 18f.

Ein sorgfältig konstruierter Text dieser Art mit einer langen literarischen Tradition ist kein primitives Dokument. Es ist ein großer Geist, der in der *Apokalypse* auf subtile Weise den Übergang von der kosmologischen Wahrheit zur pneumatischen Erfahrung analysiert. [Dieser Text] verdient größere Beachtung als ihm meines Wissens bisher zuteil wurde.

Auf den ersten Blick könnte es so aussehen, als wäre die Einführung der aitiologischen Kette nur als Polemik gegen eine dezidiert kosmologische Umgebung gedacht. Aber es geht um mehr als die explizite Leugnung einer Reihe göttlicher Präsenzen, „die wir für Götter halten“; denn aus der Verknüpfungskette des kosmologischen Stils wird die *via negativa* des Mystikers, der auf seiner Wanderschaft durch die immanenten Seinsbereiche Gott nicht zu finden vermag – er findet ihn erst, wenn [diese Bereiche] ausgeschöpft sind und die Suche in der transzendenten Wirklichkeit zur Ruhe kommt. Diese Transformation ist nur möglich, weil die Kette – besonders in Form von Fragen – bereits eine *via negativa* ist, auf der der Wanderer dem höchsten Grund entgegendrängt. Wir bemerken die Äquivalenz von kosmologischer Kette und postkosmologischer *via negativa*. Doch weshalb sollte die Kette – ganz gleich in welcher Form – nicht aufgegeben werden, sobald der Grund durch eine pneumatische Erfahrung erreicht wird, was offensichtlich bei dem Autor der Fall war, bevor er sich hinsetzte und die *Apokalypse* niederschrieb? Die Antwort erfolgt durch die Ankündigung des Schöpfer-Gottes, insofern sie eine ansonsten überflüssige Kette wieder in ihr Recht einsetzt, wenn sie in ihr die Ordnung der existenten Dinge, die der Grund geschaffen hat, erkennt. Die Entdeckung des Grundes verdammt das Feld der Existenz also keineswegs zur Bedeutungslosigkeit, sondern etabliert vielmehr seine wahre Bedeutung als eine Wirklichkeit, die ihren Sinn aus dem Grund bezieht. Und umgekehrt führt die über die Seinshierarchie aufsteigende *via negativa* tatsächlich zum Grund, denn der Grund ist der Ursprung der Hierarchie. Durch die pneumatischen Transformationen der Verknüpfungskette ist die Auflösung des Kosmos wieder ein Stück weiter fortgeschritten. Die babylonische Zauberformel akzeptierte die fertige Kette als die objektive Ordnung der innerkosmischen Dinge; der indische Dialog stellte den Prozeß des Fragens in den Mittelpunkt und machte die Grenze zur Transzendenz sichtbar, ohne jedoch die Ordnung der innerkosmi-

schen Kette in Zweifel zu ziehen; die essenische *Apokalypse* schafft die innerkosmische Ordnung ab und ersetzt sie durch eine Schöpfungsordnung, die zum Schöpfergott führt. Die Schöpfungsordnung führt allerdings nicht selber zum Schöpfer, sondern nur dann, wenn da ein Herz ist, das Gott sucht. [Der Ausdruck] „des Herzens Seele“ in der *Apokalypse* ist das aramäische Äquivalent zur hellenischen *psyche* und zur augustinischen *anima animi* und bezeichnet den Ort der Suche – einen Ort, der sowohl Immanenz wie Transzendenz umfaßt, selber aber weder immanent noch transzendent verortet werden darf. Der Text macht auf bewundernswerte Weise die nicht-existente Wirklichkeit der Spannung deutlich – Gott, der den Menschen sucht und der Mensch, der Gott sucht – die Gegenseitigkeit des einander Suchens und Findens – die Begegnung zwischen dem Menschen und dem Jenseits seines Herzens. Da Gott sogar in der Verwirrung des Herzens, die der eigentlichen Suche vorausgeht, präsent ist und sie motiviert, ist das göttliche *Jenseits* zugleich ein göttliches *Innen*. Feinfühlig verfolgt der unbekannte Autor die Bewegung vom *Innen* zum *Jenseits*, [den Übergang von] der Verwirrung der Seele zur Suche nach dem Unbekannten, das in der Suche so präsent ist wie es in der Verwirrung präsent war, und weiter dann zum Anruf von jenseits – bis das, was anfangs eine vage Beunruhigung in jenem Teil der Wirklichkeit war, der als Herz bezeichnet wird, in dem „Hier bin ich“ und „Ich bin es“ zu einem eindeutigen Gegenüber geworden ist. Diese Analyse einer pneumatischen Suche, die in einer Offenbarung gipfelt und so herrlich frei von jeder Objektivierung ist, löst das Feld der Nichtexistenz aus der Primärerfahrung des Kosmos heraus, ohne das Feld der Existenz zu verlieren. Die *Apokalypse des Abraham* (Kap. 7-8) ist ein Meisterwerk, im Rang nur vergleichbar mit der Analyse der erotischen Spannung im *Symposion*.

Die Serie der Übergangsphänomene findet ihren angemessenen Abschluß in Aristoteles' noetischer Suche nach dem Grund, d.h. in seiner *Theologie*, dem Werk, das traditionell *Metaphysik* heißt. Den Ausdruck *Theologie* hatte Platon geprägt, und Aristoteles verwandte ihn für das Philosophieren über den höchsten Grund (*proton aition*), für den er alternativ auch [die Ausdrücke] *Erste Philosophie* (*prote philosophia*) und *Weisheit* (*sophia*) verwandte. In dem Werk weist jedoch nichts darauf hin, Aristoteles habe gewußt, daß er sich mit

Metaphysik beschäftigte. Die Hauptquellen die uns interessierenden Fragestellungen, sind Buch I und Buch II der *Metaphysik*, die noch durch einige Passagen zu ergänzen sind. Buch I, das herkömmlicherweise als „historischer Überblick“ über Aristoteles’ Vorgänger bezeichnet wird, dient als Einleitung zur *Metaphysik*. Buch II wirkt – wenn wir die kontroversen Details hinsichtlich seiner Herkunft einmal beiseite lassen – wie eine kürzere und womöglich ältere Einleitung zum selben Werk, das aus herausgeberischen [Überlegungen] an die jetzige Stelle plazierte wurde, weil es einige Punkte weiterentwickelt, die nur in Buch I behandelt werden. Aristoteles’ Leistung läßt sich wie folgt zusammenfassen: Er entwickelt 1.) eine Symbolik, welche die Dimension der Geschichte in der Suche zum Ausdruck bringt und 2.) eine Terminologie, welche die Suche und ihre Geschichte verständlich macht. Beide sind interdependent.

Zuerst die neue Symbolik: Ich habe den Ausdruck „historischer Überblick“ in Anführungszeichen gesetzt, weil er irreführend ist. Die *Einleitung* liefert zwar eine Fülle an Informationen über die Entwicklung der Philosophie von Thales bis zu Platon und Speusippos, ist aber keine Geschichte der „Ideen“ oder „Lehrmeinungen“ im modernen Sinn. Was Aristoteles mit dem „Überblick“ beabsichtigt (II, i; III, i), zeigt sich, wenn man die verstreuten Äußerungen dazu zusammenstellt: Aristoteles hielt die Komplexität der noetischen Suche für so enorm, daß seiner Meinung nach ein Mensch allein niemals ans Ziel gelangen konnte; es habe vieler Versuche und Irrtümer bedurft, um die Schwierigkeiten zu überwinden und vieler tentativer Herangehensweisen, um am Ende ein großes Resultat zu erzielen; würden die früheren Versuche ignoriert, liefe man daher nicht nur Gefahr, die Fehler der Vergangenheit zu wiederholen, sondern würde auch bereits erreichte Teillösungen aufs Spiel setzen; jeder, der die säkulare Suche erfolgreich abschließen wolle, müsse deshalb untersuchen, wie man die zu lösenden Probleme in früheren Zeiten angegangen sei. Und schließlich fühle er sich verpflichtet, über die Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern zu berichten, weil er anders seine Dankesschuld gegenüber den Denkern, die seine Geisteshaltung (*hexis*) prägten, nicht abtragen könne. Diese Bemerkungen legen nahe, daß die Einführung sich in der Tradition des platonischen Dialogs bewegt, auch wenn die Betonung sich von der Gegenwart auf die Vergangenheit verlagert hat. Es wäre daher rich-

tiger, sie als dialogische Kritik oder intellektuelle Autobiographie und nicht als „Überblick“ zu bezeichnen – zumal sie entscheidende Punkte mit der intellektuellen Autobiographie von Sokrates in Platons *Phaidon* gemeinsam hat. Die zahlreichen und erstaunlichen Fehler, die in Aristoteles' Bericht über die philosophischen Intentionen seiner Vorgänger auftauchen, sind wohl auf die Erregtheit einer Kritik zurückzuführen, der es weniger um historische Genauigkeit als um die Klärung von Problemen geht. Aber es gibt ja so etwas wie produktive Mißverständnisse. Dessen ungeachtet ist die Kritik in der Einführung eine neue Symbolik, die das Kontinuum der noetischen Suche als relevante Struktur in der Geschichte etablieren möchte; denn *Metaphysik I* erweitert die dialogische Abstammung von Sokrates und Platon dahingehend, daß sie die hellenischen Denker von den Ioniern bis in Aristoteles' Gegenwart, ja selbst Homer und Hesiod mit einbezieht. Aus demselben Grund erweitert sie die Gegenwart der Suche – *i. e.* das Ereignis der aktualisierten Spannung der Existenz in Richtung auf ihren Grund –, um vergangene Ereignisse desselben Typs mit einzubeziehen. Es zeigt sich, daß die Vergangenheit der Zeit eine Gegenwart hat, wenn die Gegenwart der Zeit in zweierlei Gegenwart zerfällt, nämlich in die Gegenwart der Existenz und in die Gegenwart der Nichtexistenz, denn die Nichtexistenz hört nicht auf, real zu sein, wenn ihre Träger in der Welt der existenten Dinge der Vergangenheit anheim gefallen sind. Wenn das Feld der Nichtexistenz vom Bewußtsein erhellt wird und Philosophie die Vernunft als den Kern aller Bemühungen, Dinge mit ihrem Grund zu verbinden, differenziert hat, wird die Vernunft als eine der Konstituenten der Geschichte erkannt. Die letztgenannte Formulierung geht jedoch über die Intentionen des Kritikers hinaus, denn Vernunft ist für Aristoteles nicht [irgend]ein, sondern das einzige Konstituens. Seine relevante Struktur bezieht lediglich die noetische Suche der hellenischen Philosophen mit ein, und der Verlauf dieser Suche ist so konzipiert, daß sie in Aristoteles' eigener Bemühung an ihr vorherbestimmtes Ende gelangt. Die Einleitung tendiert somit sehr stark in Richtung der für die Historiogenese typischen unvermeidlichen Linearität. Nichtsdestoweniger ist das Erreichte real: Aristoteles' *Theologie* hat den *Logos* der Spannung aus seiner kosmologischen Kompaktheit herausgelöst und mit der Differenzierung der Vernunft in der persönlichen Existenz die Grundlage gelegt für

eine Philosophie vom Menschen in historischer Existenz. In der *Theologie* holt die Suche nach dem Grund sich sozusagen selber ein und wird als Anliegen des Menschen thematisch. Das soll nicht heißen, die noetische Suche habe ihr Ziel erreicht; im Gegenteil, sie geht weiter, und ein Ende ist nicht in Sicht. Dennoch, es ist eine Epoche erreicht, die durch die mit dem Werk von Aristoteles verbundene Doppeldeutigkeit als solche erkannt wurde, denn rückblickend, von seiner Gegenwart aus, verstand Aristoteles seine *Theologie* als den Gipfel philosophischer Zusammenarbeit in der Dimension von Geschichte – eine Konzeption, die nahezu vergessen ist. Rückwirkend, aus der Sicht ihrer Gegenwart, wurde für seine Nachfolger die letzte *Theologie* zur ersten *Metaphysik* – jenes große Analyse- und Terminologie-Arsenal, aus dem Philosophen bis heute schöpfen, wenn sie die *Vernunft* in Gesellschaften verteidigen, in denen andere Wahrheitsstile als der philosophische dominieren.

Zweitens die Terminologie. Man kann das Feld der Nichtexistenz durch einen Akt des Philosophierens aus der kosmologischen Kompaktheit nicht herauslösen, ohne seine Dimensionen zu artikulieren. Mit Hilfe der Terminologie – die, einmal entwickelt, nur allzu leicht für selbstverständlich gehalten wird – kann man daher die tatsächliche Mühe des Herauslösens nachverfolgen und beurteilen, inwieweit die Anstrengung Erfolg hatte. Ich werde die Termini in Gruppen anordnen, die sowohl den Erfolg wie die Grenzen der aristotelischen Suche nach dem Grund erkennen lassen:

1. Halten wir zunächst fest: Aristoteles beschäftigt sich nicht nur mit der Suche nach dem Grund, sondern thematisiert die Suche selbst als Anliegen des Menschen, das konstitutiv für sein Menschsein ist. Der Mensch lebt in Unwissenheit (*agnoia*) und bewegt sich in Richtung auf das Wissen (*episteme*). Doch er wüßte nicht um seine Unwissenheit und würde daher noch nicht einmal versuchen, ihr zu entkommen (*pheugein ten agnoian*, 982 b 20f), wenn ihn nicht eine Erfahrung der Ruhelosigkeit oder Unruhe auf sie aufmerksam machte. Da die griechische Sprache kein genaues Äquivalent hat für das, was wir ‚Angst als Antwort auf die Existenz aus Nichts‘* genannt haben – das griechische *agchein* hat sich, anders als das latei-

* Anführungszeichen v. d. Übers.

nische *angere*, nicht über Bedeutungen und Begriffe weiter verbreitet –, verwendet Aristoteles zur konkreteren Beschreibung der Erfahrung die Verben *diaporein*, *aporein* und *thaumazein*. *Diaporein* kann (wie *aporein*) einen passiven Zustand der Ratlosigkeit oder des Zweifels bedeuten bzw. das sich in einer Schwierigkeit oder Notlage befinden; es kann aber auch – aktiver – das Entstehen einer Schwierigkeit oder einer Frage meinen. Auf der linguistischen Ebene bezeichnen die beiden Bedeutungsstränge eine Erfahrung der Ruhelosigkeit, die aktiv und passiv zugleich ist. Auf der theoretischen Ebene von Aristoteles spaltet diese Erfahrungsstruktur sich in das ‚verwunderte Fragen‘ (*diaporein*) und ‚die Schwierigkeit‘* (*aporon*), auf die es gerichtet ist (982 b 12ff.); und der Übergang von der kompakt aktiv-passiven Erfahrung zur Distanzierung von Subjekt und Objekt ermöglicht es ihm, die Schwierigkeiten zusammen mit ihrem Fragen auf einer Skala anzuordnen, die von gewöhnlichen Gegenständen der Neugier zu größeren [Gegenständen], wie den wechselnden Erscheinungen an Sonne, Mond und Sternen bis zum Ursprung des Kosmos reicht (*tou pantos genesis*, 982 b 17). Obwohl es keinen Ausdruck für Angst gibt, wird deutlich, daß sich *diaporein*, indem es versucht, den Zustand der Angst zu überwinden, letztlich auf die kosmogonische Frage bezieht. *Thaumazein* wiederum bedeutet staunen oder sich wundern, manchmal mit der Konnotation des Staunens aus Bewunderung für Prächtigkeit eines Schauspiels, wie das des Kosmos. Wenn Aristoteles jedoch von *thaumazein* als dem Ursprung alles Philosophierens spricht (982 b 12f.), meint er damit eine „Verwunderung, daß die Dinge so sind, wie sie sind“ (983 a 14f) und unterstellt in *thaumazein* die Suche nach dem Grund. Die Ausdrücke *diaporein* und *thaumazein* werden dann praktisch zu Synonymen, wenn sie zusammen in der Definition vorkommen: „Wer voller Fragen (*aporon*) ist und sich wundert (*thamazon*), dem ist bewußt (*oietai*), daß er unwissend (*agnoein*) ist“ (982 b 18). Im Licht dieser Definition bezeichnet Unwissenheit nicht einen inferioren Kenntnisstand, sondern den Pol einer Spannung, auf die der Mensch durch die Erfahrung staunender Verwunderung aufmerksam wird.

* Anführungszeichen v. d. Übers.

2. Der Mensch möchte der Unwissenheit entkommen. Der Anfangssatz des I. Buches der *Metaphysik* verweist auf den anderen Pol der Spannung: „Alle Menschen greifen von Natur aus nach Wissen [*tou eidenai oregontai*].“ Die übliche Übersetzung des Ausdrucks als „Verlangen [Streben*] nach Wissen“ ist nicht falsch, da *oregesthai* (nach etwas greifen) in der Tat auch verlangen oder begehren heißen kann. Dennoch ist die hier angebotene Übersetzung vorzuziehen, weil Aristoteles etwas später (982 a 32ff.) denselben Gedanken formuliert, diesmal jedoch *hairein* (nehmen, greifen, fassen) anstelle von *oregesthai* verwendet und *eidenai* durch *epistasthai* (sich einer Sache sicher sein, sich sicher fühlen, etwas wissen) ersetzt. So wie ihm im Falle von *diaporein* das passive Verwundertsein weniger wichtig war als das aktive Fragen, interessiert ihn im Falle von *oregesthai* weniger das passive Verlangen nach Wissen als das aktive nach Wissen Greifen. Hinzu kommt, daß das Verb *epistasthai* in Aristoteles' Sprachgebrauch einen merkwürdigen Anklang von ‚greifen‘* hat. Wie das staunende Fragen dazu tendierte, sich in ‚Fragen‘ (*diaporein*) und in ‚staunenmachende Schwierigkeit‘** (*aporon*) aufzuspalten, so spaltet sich das besitzergreifende Wissen in ein aktives Wissen bzw. Erfragen (*epistasthai*, *episteme*) und in das Wißbare (*episteme*, *episteta*), das es zu erreichen sucht. Diese Spaltung wiederum dient dem Zweck, die Gegenstände des Wissens zu unterscheiden und auf einer Skala zu anzuordnen. Wenn das *diaporein* von den untergeordneten Stoffen zum Grund des Kosmos aufsteigt, dann ist dies eine Parallele zum Aufstieg der *episteme* vom technischen Wissen und von der Erfindungsgabe zu den unmittelbaren Ursachen einzelner Dinge (*hekasta*) und schließlich zu den ersten Ursachen (*ta prota kai ta aitia*) aller Dinge (981 a 13 – 982 a 20). Wenn *epistasthai* und *hairein* zusammen in einem Ausdruck vorkommen, der so viel bedeutet wie „nach Wissen greifen“, dann haben sie die Funktion eines Kompositums, das eine leidenschaftliche Suche bezeichnet (982 a 33).

Der Faktor des Ranges der Wissenstypen wird weiter dadurch verstärkt, daß *episteme*, *episteta* und *hairein* mit dem Adverb *malista*

* Anführungszeichen v. d. Übers.

** Anführungszeichen v. d. Übers.

(im höchsten Grad) versehen werden, so daß es ein höchstes Ergreifen höchsten Wissens von dem im höchsten Grade Wißbaren – *i.e.* von den ersten Ursachen der Dinge (982 b 1ff.) – gibt. (Man ist versucht, an Plotins *to malista panton*, das im höchsten Grade Wirkliche, zu denken; Plotin V, 5, 11). Wissen (*episteme*) des im höchsten Grade Wißbaren nennt Aristoteles *Weisheit* (*sophia*, 982 a 20 – 982 b 8); und diese *Weisheit* ist Gegenstand der Suche (*zetesis kai methodos*), mit der er sich in dem vorgelegten Werk beschäftigt (983 a 21ff.). Die Bedeutung von *oregesthai* ist schließlich vollständig differenziert, wenn Aristoteles das erstrebte Objekt (*orekton*) mit dem Objekt des Intellekts bzw. der Vernunft (*noeton*) identifiziert (1072 a 26ff.). Nur das scheinbar Gute ist Gegenstand des Begehrens oder des Appetits (*epithymeton*); das erste oder wirklich Gute (*proton kalon*) ist Gegenstand des vernünftigen Willens (*bouleton*). Diese Stufenleiter der Termini und Bedeutungen läßt an eine noetische Meditation denken, die mit der pneumatischen in der *Apokalypse des Abraham* vergleichbar ist: Das Wissen bewegt sich durch die Seinshierarchie vom weniger wichtigen Zusammengesetzten bis zur Konfrontation mit dem göttlichen *Nous* – der* im Nachhinein, von der Konfrontation aus gesehen, als der *Erste Beweger* erkannt wird, dessen Bewegungen sogar schon in den ersten Regungen von *thaumazein–diaporein* und *oregesthai–hairein* präsent war. Die Unruhe des staunenden Fragens kommt zum Verständnis ihrer selbst, wenn der menschliche *nous* den göttlichen *Nous* als sein *noetikon* entdeckt. Es wäre also keine Entstellung des Textes, wenn die Feststellung am Anfang folgendermaßen paraphrasiert würde: „Alle Menschen sind von Natur aus auf der Suche nach dem Grund.“

3. Die noetische Konfrontation mit dem Grund hat die historische Konfrontation der Philosophie mit dem Mythos zur Folge. Deshalb müssen die zwei Wahrheitsstile namentlich identifiziert werden. Ferner müssen sie im Hinblick auf das, was ihnen gemeinsam ist und was sie unterscheidet, charakterisiert werden; und es müssen detaillierte Gründe angegeben werden, weshalb die Philosophie dem Mythos vorzuziehen ist. In jeder dieser Hinsichten ist die

* Im Englischen heißt es „divine Nous – w h o, in retrospect, ...“; Voegelin verwendet hier das persönliche Relativpronomen; diese Differenzierung läßt sich auf Deutsch nicht abbilden. [Anm. d. Übers.]

Artikulationsleistung von Aristoteles bemerkenswert. Die Termini für die zwei Stile hatte er allerdings von Platon übernommen, der bereits vollständig ausgearbeitet hatte, was Philosophie (*philosophia*) in Opposition zum Mythos (*mythos*) und zur Meinung (*doxa*) bedeutet. Die volle Artikulation dessen, was Mythos und Philosophie gemeinsam ist, kommt jedoch mit der Feststellung am Anfang der *Metaphysik*, die erklärt, daß die Suche nach dem Grund Konstituens des Menschen qua Menschen sei. Alle Menschen erregt dasselbe *thaumazein*, ihrem Staunen über den Grund der Dinge können sie aber entweder durch den Mythos oder die Philosophie Ausdruck geben. Daher ist der „*philomythos* in gewisser Hinsicht ein *philosophos*, denn der Mythos besteht aus Wunderbarem“ (*thaumasion*, 982 b 18ff.). Der Ausdruck *philomythos* als Bezeichnung für das Pendant des Philosophen, der die Dinge auf ihren Grund bezieht, taucht meines Wissens in dieser Passage zum ersten Mal auf. Leider wurde [dieser Ausdruck] ebensowenig in die Sprache des Westens aufgenommen wie Platons *philodoxos* (Freund der Meinung), so daß wir gezwungen sind, idiomatischere wiewohl unbeholfenere Umschreibungen zu verwenden. Diesen wertvollen Artikulationen historischer Typen war wohl deshalb kein Erfolg beschieden, weil es nie eine Gesellschaft gab, die die Philosophie zu ihrem Wahrheitsstil machte; die Ausdrücke, die mit Erfolg einen neuen Stil einem alten gegenüberstellen – wie ‚Israel und die Völker‘ oder ‚Christen und Heiden‘ – entstammen eher der pneumatischen als der noetischen Sphäre. Die soeben zitierte Stelle ist auch deswegen bemerkenswert, weil sie die Wunder (*thaumasia*) des Mythos mit dem motivierenden *thaumazein* verbindet. Auf den ersten Blick könnte der Verdacht aufkommen, es handele sich um ein Wortspiel, hinter dem womöglich die Absicht stecke, den Mythos auf eine niedrigere Stufe zu plazieren als das neue Philosophieren, das bar solcher Wunder ist – dann würde *thaumasia* so etwas wie „übernatürliche Erklärungen“ im modernen, abschätzigen Sinn bedeuten. Was wir über Aristoteles' Einstellung zum Mythos wissen, schließt diese Interpretation jedoch aus. Sein spätes Bekenntnis „Je einsamer und abgeschiedener ich lebe, desto mehr werde ich ein Liebhaber des Mythos (*philomythoteros*)“ läßt keinen Zweifel, welche Anziehungskraft der Mythos für ihn als Philosophen hatte. Die Passage sollte daher das bedeuten dürfen, was sie besagt: daß *thaumasia* vielleicht keine so

angemessene, doch eine ebenso effektive Antwort auf *thaumazein* sind, wie die Symbole der Philosophie. Um diese Aussage zu verstehen, sollten wir uns daran erinnern, daß die Suche nach dem Grund nicht die Erforschung der kausalen Beziehungen zwischen weltimmanenten existenten Dingen ist, sondern [die Erforschung] des Feldes der Nichtexistenz. Auf diesem Feld bleibt der Existenzgrund ein undurchdringliches Mysterium, selbst wenn er Namen wie Gott oder *Nous* erhält; und dasselbe gilt für die Weise, wie Existenz sich aus dem Grund herleitet, selbst wenn diese Weise Namen wie *kinesis* oder Schöpfung erhält. Der *Nous* des Philosophen ist nicht weniger ein *thaumasion* als die Wunder des Mythos, auch wenn der Ausdruck Letzterem vorbehalten bleibt. Aristoteles, der noch in der Nähe zum Mythos lebte (ganz zu schweigen von seiner platonischen Erziehung in solchen Dingen), erkannte das Mysterium der Existenz als den Bereich, der konstitutiv für das Wunderbare und das Wunder ist. Trotzdem blieb er unerbittlich in dem Punkt, daß *thaumasia* in der Philosophie fehl am Platze seien. In der Schlußpassage der *Metaphysik* (Buch XII, 8) spricht er davon, die Denker alter Zeit hätten in Gestalt des Mythos (*en tou mythou schemati*) der Nachwelt überliefert, die Himmelskörper seien Götter. Diesen Glauben der Vorväter (*patrios doxa*) hält er für göttlich inspiriert und offensichtlich wahr (*phanera*), und er sollte beibehalten werden. Tatsächlich läßt er ihn in seine Konzeption vom *Ersten Beweger* des Kosmos einfließen. Der Rest ihrer Tradition jedoch – daß die Götter Menschen- oder Tiergestalt hätten – sei zur Erbauung der Volksmenge wohl hinzugefügt worden und vom Philosophen zu verwerfen. Was Mythos und Philosophie gemeinsam haben, ist demnach die Erkenntnis, daß der Grund göttlich ist; was sie unterscheidet, ist auf der einen Seite die mythopoetische Freiheit des Kosmologen, den Bereich des Mysteriums mit *thaumasia* zu füllen, und auf der anderen Seite die Disziplin des Philosophen, sich nicht über das Mysterium auszulassen und dadurch die Struktur der nichtexistenten Realität zu verdunkeln.

4. Da sowohl Mythos wie Philosophie auf der Suche nach dem göttlichen Grund sind, können beide den Titel Theologie (*theologia*) beanspruchen. An diesem Punkt stoßen wir bei Aristoteles an die Grenze seiner Artikulationsbemühung, denn die innerkosmischen Götter des Mythos sind nicht der *Nous* des Philosophen; wenn [die

Bezeichnung] Theologie sowohl auf den Mythos wie auf die Philosophie angewandt würde, müßte man eine kompakte und eine differenzierte bzw. eine mythische und eine philosophische Theologie unterscheiden. Anstelle solcher Adjektive finden wir in der *Metaphysik* eine Anzahl von Denkansätzen, die insgesamt eine fundamentale Unsicherheit verraten:

(a) In der soeben zitierten Passage aus Buch XII, 8 (1074 b 1ff.) zum Beispiel, möchte Aristoteles die akzeptablen von den inakzeptablen Göttern des Mythos scheiden (*chorizein*), als wären sie tatsächlich sauber voneinander zu trennende Wesenheiten. *Philosophische* Theologie würde dann Mythos minus *thaumasia*, und somit wären Aristoteles' himmlische Götter innerkosmische Götter.

(b) Dagegen führt er in Buch I, 3 (983 b ff.) eine scharfe Trennung zwischen theologisierenden Denkern (*theologesantes*), die die Götter als die ersten Ursachen der Dinge setzen, und Philosophen (*philosophesantes*) durch, die die Götter durch Materie oder Elemente ersetzen. Er denkt dabei zum Beispiel an Thales, der erklärte, die *arche* der Dinge sei das Wasser, und vergleicht diesen Erklärungsversuch mit einer Stelle bei Homer, wo Okeanos und Tethys als Ureltern der Schöpfung (*genesis*) dargestellt werden. Was ihn beschäftigt, ist eindeutig die Frage der Äquivalenz: Beide, Mythos wie Philosophie, bringen die Suche nach dem Grund (*arche*) zum Ausdruck, der theologisierende Denker findet ihn in innerkosmischen Gottheiten, der Philosoph im Wasser.

(c) Am stärksten macht sich die Unsicherheit in der Vielzahl der Namen für das philosophische Unternehmen bemerkbar. Die von Platon stammende Bezeichnung *theologia* taucht auf in der Unterteilung der Philosophie in Sachgebiete, [nämlich] in die drei theoretischen Philosophien oder Wissenschaften der Physik, der Mathematik und der Theologie (1026 a 18ff.; 1064 b 1ff.). Diese höchste der theoretischen Wissenschaften wird alternativ die göttliche Wissenschaft (*theia episteme*, 983 a 7f.) genannt, weil sie von den ersten Ursachen handelt und weil alle glauben, Gott sei „eine Art *arche*“. Zudem besitze Gott dieses Wissen allein oder doch am meisten (983 a 9ff.), der Mensch aber werde sein Partner [in diesem Wissen], wenn er so viel davon erforsche, wie die höchste Ursache von göttlichen Dingen sichtbar werden lasse (1026 a 18). Als Synonyme für

Theologie werden *Erste Philosophie* (*prote philosophia*, 1026 a 24), *Weisheit* (*sophia*, 981b 26ff.; 996 b 1ff.) und *Wissenschaft vom Sein qua Sein* (*to on he on*, 1025 b 3ff.) verwandt. In einem dieser Kontexte taucht schließlich die Charakterisierung von *Weisheit* bzw. Theologie als höchste und maßgebende Wissenschaft auf, der die anderen, als deren Mägte, nicht widersprechen dürfen (996 b 12). Bevor wir etwas über die Gründe für die Unsicherheit sagen können, müssen wir einige zusätzliche Quellen prüfen, die einen Bezug zu der Frage haben.

5. Aristoteles versteht seine noetische Suche nach dem Grund als ein zur Reife Bringen dessen, was die Mythospekulation beabsichtigt hatte. Was das Vokabular für den Umgang mit den Problemen der aitiologischen Kette angeht, so ist es voll entwickelt. Es gibt Termini für die Dinge (*ta onta*, *ousiai*), ihre Ursachen (*aitia*), für die Kette oder Reihe (*euthuoria*) der Ursachen, für die Position der Ursachen auf der Kette als mittlere (*meson*), letzte (*eschaton*) und erste (*proton*), für die Unbegrenztheit (*apeiron*) und Begrenztheit (*peras*) einer Reihe und für die erste Ursache in ihrer Eigenschaft als Ursprung oder Beginn (*arche*) aller Dinge (994 a 1ff.). Das Argument richtet sich gegen die ionischen und italischen Philosophen, die versuchten, mit Hilfe hyletischer Ursachen eine aitiologische Kette zu konstruieren. Aristoteles ist der Auffassung, dieses Verfahren kranke an dem Trugschluss, es gebe eineunendliche Aufeinanderfolge, da Materie oder ein Element nicht der wahre Anfang von irgend etwas seien – denn „weder stellt das Holz ein Bett her noch die Bronze eine Statue, sondern etwas anderes ist die Ursache [*arche*] der Veränderung“ (984 a 25). Das Hervorgehen eines Dings aus einem anderen könne sich nicht unendlich fortsetzen, wie etwa Fleisch aus Erde, Erde aus Luft, Luft aus Feuer und so fort; noch könne in einer aufsteigenden Kette der Mensch von der Luft bewegt werden, die Luft von der Sonne, die Sonne vom Streit und so fort (994 a 1ff.). Diese Art der Verkettung sei unzulässig, denn stets sei ein mittlerer Teil [term] die Ursache des unmittelbar auf ihn folgenden, ohne eine erste Ursache zu sein; in einer unendlichen Reihe seien jedoch alle Teile [terms] mittlere, und deshalb sei keiner der erste, „so daß es, gibt es nichts Erstes, überhaupt keine Ursache gibt“ (994 a 19). Nicht irgend etwas [Beliebiges], so scheint es, kann als *arche* dienen; doch wenn dem Philosophen die innerkosmischen Götter verboten sind und

Materie ebenfalls unter das Verbot fällt, was ist *arche*? Die Frage wird akut bei Gelegenheit des menschlichen Tuns und seiner finaler Ursache: „Das Weswegen eines Dinges ist seine Erfüllung (*telos*), *i. e.* es darf nicht um eines anderen willen sein, sondern alle Dinge müssen um seinetwillen sein; so daß also, wenn es ein Letztes [last term] (*eschaton*) dieser Art gibt, die Reihe nicht unbegrenzt (*apeiron*) sein darf; gibt es aber kein Letztes [last term], gibt es kein Weswegen. Diejenigen jedoch, die auf einer unendlichen Reihe bestehen, verstehen nicht, daß sie dadurch die Natur des Guten abschaffen (*ten tou agathou physin*), denn keiner würde versuchen irgendetwas zu tun, wenn er damit nicht ans Ende gelangte. Auch gäbe es dann keine Vernunft (*nous*) in der Welt; denn der Mensch, da er Vernunft hat (*nous echon*), handelt er stets um eines Endes willen – Erfüllung (*telos*) ist ein Ende (*peras*)“ (994 bff.). Dieses für die *Nikomachische Ethik* und für die *Politik* grundlegende Argument wird konventionell als teleologisches bezeichnet – allerdings ist Teleologie leider nicht mehr als eine ehrwürdige, aber unbegründete Meinung zur Ordnung der Dinge, sobald die Frage des *telos* aus ihrem Erfahrungskontext herausgelöst wird. Dieser Kontext, das zeigt die soeben zitierte Passage, ist die Erfahrung, daß der Mensch kraft seines *nous* nach dem *noetikon* greift. Es wäre ein schwerwiegendes Mißverständnis, wenn man das Argument zugunsten der begrenzten Kette für einen Versuch hielte, die Grenze oder deren Natur „beweisen“ zu wollen. Im Gegenteil, es zeigt, daß bestimmte Konstruktionen unhaltbar sind, weil sie in Konflikt mit der noetischen Erfahrung stehen. Daß die Kette eine Grenze haben muß und die Grenze eine bestimmte Natur, ist nicht das Ergebnis der Argumentation, sondern deren Prämisse, die sich aus der Untersuchung der noetischen Dimensionen der Nichtexistenz herleitet. Diese Position muß jedoch fragen, aufgrund welcher Kriterien Aristoteles eine Konstruktion für wahr oder für falsch hält. Ein moderner Intellektueller würde sich [wohl] nur allzu gerne auf die Seite der ionischen Philosophen und Sophisten schlagen und trotzig fragen, welchen Beweis es denn für die Existenz einer *Ersten Ursache* oder eines *Höchsten Guten* gebe. Offensichtlich müssen Vernunft und Wahrheit mehr sein als Schlußfolgerungen und ihr Resultat, wenn Aristoteles' Position einen Sinn ergeben soll; Vernunft muß ein Etwas sein, das als seinen Inhalt gleichsam die Wahrheit über einen Wirklichkeits-

bereich impliziert, der durch die Symbolik aitiologischer Ketten abgedeckt ist.

6. Dieser Fragenkomplex zeigt, daß Aristoteles sich mit seiner Artikulation noch nicht ganz aus der kosmologischen Kompaktheit gelöst hat, insofern als der Terminus *aletheia* mit der doppelten Bedeutung von ‚Wahrheit‘ und ‚Wirklichkeit‘* befrachtet ist. So ist die entscheidende Passage über *aletheia* (993 b 20ff.) – wiewohl vollkommen klar in ihrer Absicht – nahezu unübersetzbar in eine moderne Sprache, und aufgrund der Ambiguität der Bedeutungen tragen die angebotenen Übersetzungen zwangsläufig ihren Teil zur Entstellung bei. Die Interpretation muß deshalb auf Paraphrase und Kommentar zurückgreifen. Aristoteles beginnt mit der allgemeinen Aussage, Philosophie sei „das Wissen (*episteme*) von der Wahrheit-Wirklichkeit (*aletheia*)“. Und indem er die aktive Anspannung von *epistasthai* ins Spiel bringt, fährt er fort: Theoretisches Wissen mündet in Wahrheit–Wirklichkeit, das seine Erfüllung (*telos*) ist, während praktisches Wissen im Handeln mündet; denn auch wenn praktische Menschen untersuchen, wie ein Ding ist, betrachten sie doch nicht das Immerwährende, sondern das Hier und Jetzt daran. „Wir (die Philosophen) aber wissen nicht, was wahr-wirklich ist ohne die Ursache.“ Nun ist die Bühne bereitet für das eigentliche Argument: In der aitiologischen Kette hat die Ursache einen höheren Rang als das Ding, das sie verursacht, und *verursachen* heißt, dem verursachten Ding Wirklichkeit derselben Art zukommen zu lassen. „Das Ding, das anderen Dingen Wirklichkeit desselben Namens (*to synonymon*) zukommen läßt, ist im Verhältnis zu diesen anderen Dingen, im höchsten Grade das Ding dieser Art (*malista auto*), wie zum Beispiel Feuer das Heißeste ist, weil es für andere Dinge die Ursache ihrer Hitze ist.“ Die am Beispiel der Hitze erläuterte Konzeption von Wirklichkeit und Verursachung wird dann verallgemeinert und auf alle existenten Dinge im Hinblick auf ihr Dingsein angewandt: „Demnach ist das im höchsten Grade wahre-wirkliche (*alethestaton*) Ding dasjenige, welches für andere Dinge deren Ursache ist, wahr-wirklich zu sein (*alethes*).“ Der unmittelbar daran anschließende Satz, der die Schlußfolgerung hinsichtlich der ersten Ursachen (*archai*) zieht, ist so dicht konstruiert, daß er sich nur

* Anführungszeichen v. d. Übers.

durch eine Paraphrase wiedergeben läßt: Da diese Welt unserer Erfahrung stets die Struktur von existenten Dingen hat, müssen deren Ursachen (*archas*) notwendigerweise immer die wahrsten-wirklichsten (*alethestatas*) Dinge sein. Sie können nicht nur bisweilen wahr-wirklich (*alethes*) sein und bisweilen nicht, und es gibt auch keine weitere Ursache, die ihnen Sein (*einai*) zukommen läßt, sondern sie sind die Ursache für die anderen Dinge. Daher hat Alles (existente Dinge wie nichtexistente *archai*) den Charakter der Wahrheit (*aletheia*), der ihrem Sein (*einai*) entspricht. Dieses Thema wird im XII. Buch der *Metaphysik* wieder aufgenommen in der förmlichen Feststellung: „Alles Seiende (*ousia*) wird hervorgebracht durch das mit demselben Namen (*ek synonymou*)“ (1070 a 4f.). An dieser hervorbringenden *arche* hängen „der Himmel und das physische Universum (*physis*)“ (1072 b 13ff.) – vor allem der *nous*, durch den wir die Synonymität der *arche* erkennen. Denn die Vernunft (*nous*) wird bewegt vom Intellegiblen (*noeton*), und das erste Intellegible ist die Substanz oder das Ding (*ousia*), und die erste unter den Substanzen ist die erste durch Wirksamsein (*energeia*) (1072 a 30ff.). Der noetische Akt (*noesis*) jedoch läßt *nous* am *noeton* teilhaben (oder läßt ihn eins sein mit dem Intellegiblen im Modus der Teilhabe (*metalepsis*)); oder umgekehrt, das, was empfänglich ist für *noeton* oder *ousia*, ist *nous*. Mehr noch, während der noetische Akt sich im Prinzip stets mit dem befaßt, was in ihm das Beste ist, geht der Akt im höchsten Sinne (*malista*) auf das, was im höchsten Sinne (*malista*, 1072 b 19 ff.) das Beste ist. Daher muß das Ding (*ousia*), das der Ursprung aller Dinge und vor allem des *nous* ist, eine *noesis noeseos* sein, ein auf sich selbst gerichteter noetischer Akt – d. h. *actus purus* (1074 b 35). Existenz als *actus purus* aber ist wunderbar (*thaumaston*) (1072 b 26). Wenn der Philosoph schon ohne die *thaumasia* des Mythos auskommen muß, hat er am Ende wenigstens ein *thaumaston*.

Personenverzeichnis

Abraham	59, 62, 68
Aischylos	39
Alexander	10,24
Archimedes	41
Aristoteles	20, 24, 35, 49, 52f, 62-74
Augustinus	34, 62
Berosos	10
Buddha	37
Christus	29
Cicero	34
Clemens v. Alexandria	10
Comte, Auguste	34
Darius I.	14
Descartes, René	34
Deutero-Jesaja	27
Eliade, Mircea	19, 22
Eliot, T. S.	44-46
Euhemerus	10
Johannes, T.	45
Frazer, James G.	44
Freud, Sigmund	44
Guardini, Romano	26
Hatschepsut	14
Hegel, Friedrich W.	29, 41f, 46
Heinrich IV.	15
Heraklit	39, 59
Hesiod	13, 30, 64
Holbach, P. H. D.	37
Homer	13, 39, 64, 71
Hooke, Samuel	47, 52
Joyce, James	44
Jung, Carl G.	44
Konfuzius	37
Kramer, Samuel N.	58
La Mettrie, J. O. de	37
Leibniz, Gottfried W.	32

Luther, Martin	26
Macrobius	34-36
Manetho	10
Mann, Thomas	44
Marduk	46
Müller, Max	59
Nicol, MacNicol	59
Nietzsche, Friedrich	46
Parmenides	30
Pascal, Blaise	42
Paulus	27, 29
Platon	12, 24, 35, 39, 49, 51f, 54, 63f, 69f, 71
Plotin	35, 68
Re	14, 25f
Richard II.	21
Rissler, Paul	60
Rowland, Benjamin	40
Schelling, Friedrich W. J.	43
Schneider, Lambert	21
Shakespeare, William	21
Sokrates	64
Speusippos	53
Thales	13, 63, 71
Thomas v. Aquin	49, 52
Tusratta	14
Voltaire	37
Yajnavalkya	58
Yeats, William B.	44

PETER J. OPITZ

DIE ENTDECKUNG DER VERNUNFT. ANMERKUNGEN ZU
ERIC VOEGELINS „ANXIETY AND REASON“

I

Werksgeschichtliche Zusammenhänge

Die unter dem Titel „Anxiety and Reason“ veröffentlichte Studie Eric Voegelins gehört zu seinen posthum erschienenen Arbeiten.¹ Zu dem Wenigen, was man über sie weiß, gehört, dass der Text im Dezember 1969 fertig vorlag und für den vierten Band von *Order and History* (OH IV) vorgesehen war, der damals noch den Titel „In Search of Order“ trug. Beleg dafür ist ein Gliederungsentwurf, den Voegelin am 12. Dezember 1969 der Louisiana State University Press (LSU Press) schickte.² Unter den 16 in ihm aufgeführten Studien rangierte „Anxiety and Reason“ an zweiter Stelle – *hinter* der einleitenden Studie „Historiogenesis“ und *vor* einer Studie mit dem Titel „Ecumenic Empire“. Da Voegelin in seinem Begleitbrief dem Verlag versicherte, alle Studien bis auf eine – „The Meaning of the Gospel“³ – würden vorliegen und er beabsichtige, das Gesamt-

¹ *The Collected Works of Eric Voegelin* (= CW), Vol. 28: *What is History? And Other Late Unpublished Writings*. Ed. with an Introduction by Thomas A. Hollweck and Paul Caringella, Louisiana State University Press (= LSU Press): Baton Rouge/London, 1990, S. 52-110.

² Brief vom 12. Dezember 1969 von Eric Voegelin an Richard L. Wentworth (LSU Press). Der Gliederungsentwurf ist als Anlage 3 abgedruckt in Peter J. Opitz, Eric Voegelins *The Ecumenic Age: Metamorphosen eines Konzepts, Voegeliniana–Occasional Papers* (= VOP), No. 90, München, Juli 2013. Die im Folgenden zit. Korrespondenzen finden sich, sofern nicht anders ausgewiesen, in den *Eric Voegelin Papers* (EVP) der Hoover Institution der Stanford University, CA.

³ Diese Studie erschien später unter dem Titel „Gospel and Culture“ in *Jesus and Man's Hope*, Vol. II. Ed. by Donald G. Miller und Dikran Y. Hadidian,

manuskript des Bandes im kommenden Juli abzugeben, ist davon auszugehen, dass auch „Anxiety and Reason“ zu diesem Zeitpunkt tatsächlich fertig vorlag.

Mehr über ihr weiteres Schicksal ist einem Brief Voegelins an einen seiner Mitarbeiter zu entnehmen, dem er ein Jahr später, Anfang Dezember 1970, berichtete:

„Ich bin jetzt mit der Herstellung des MS für den vierten Band beschäftigt. Ziemlich viel Arbeit, da die älteren Stücke terminologisch und stilistisch auf den Stand der neueren gebracht werden müssen. Auch muss manches gestueckelt werden. Eben jetzt z.B. bin ich dabei, Stücke aus *der späteren theoretischen Studie* in die ‚Historiogenesis‘ einzuflicken. Dabei ergeben sich aber auch sehr erfreuliche Funde, wie die *ältere Analyse der anxiety*, die, wie ich jetzt erst sehe, schon das *Problem des Durchbrechens vom kosmologischen Pluralismus zur Einheit des unbekanntes Gottes erfasst hat, das mich in der Gospel-Studie beschäftigt hat*. Mit ein paar Akzentuierungen lässt sich der Zusammenhang zwischen diesen beiden Stücken herstellen. Es wird doch noch ein einheitliches Buch herauskommen.“⁴

Dass es sich bei der hier angesprochenen „späteren theoretischen Studie“ um „Anxiety and Reason“ handelte – genauer: um den Text, in dem sich die so betitelte Arbeit befand – deutet nicht nur der Hinweis auf „die ältere Analyse der anxiety“ an, sondern wird auch durch einen Vergleich des Textes mit dem „Historiogenesis“-Kapitel im vierten Band bestätigt. Bezeichnenderweise fehlt die „Anxiety“-Studie denn auch in einer überarbeiteten Fassung des Gliederungsentwurfes vom Dezember 1969, den Voegelin Ende Januar 1971 dem Verlag schickte.⁵ In ihm folgte nun unmittelbar auf die „Historiogenesis“-Studie ein Text mit dem Titel „Ecumenic Age“, bei dem es sich um die zuvor an erster Stelle stehende, nun mit einem neuen Titel versehene Studie „Ecumenic Empire“ handelte. Die

Pittsburgh: Theological Seminary Press, 1975, S. 59-101. Dt.: *Evangelium und Kultur. Das Evangelium als Antwort*. Mit einem Vorwort v. Wolfhart Pannenberg; aus dem Englischen und mit einem Nachwort v. Helmut Winterholler, München 1997 (Periagoge Reihe).

⁴ Brief vom 6. Dezember 1970 von Voegelin an Manfred Henningsen (Hervorh. PJO).

⁵ Der Gliederungsentwurf ist abgedruckt als Anlage 4 in Opitz, *Metamorphosen*.

nicht nur quantitative, sondern auch substantielle Anreicherung, die „Historiogenesis“ durch die Ausschlichtung der „Anxiety“-Studie erfahren hatte, wird durch ein weiteres Indiz bestätigt: War die „Historiogenesis“-Studie im Gliederungsentwurf vom Dezember 1969 mit dem Hinweis „Published in *Anamnesis*, 57 p.“ versehen, so heißt es in dem überarbeiteten Gliederungsentwurf vom 30. Januar 1971: „Unpublished manuscript, 83 pp.“. Das heißt, durch die Einarbeitung von Passagen aus „Anxiety and Reason“ war die „Historiogenesis“-Studie zu einem eigenständigen, nämlich noch „unveröffentlichten“ Manuskript, geworden. Ob unter diesen Umständen noch eine gesonderte Veröffentlichung von „Anxiety and Reason“ geplant war, sei dahingestellt.

Diese Befunde legen einige Folgerungen nahe: Zunächst einmal, dass es sich bei „Anxiety and Reason“ ursprünglich um keine eigenständige Studie handelte, sondern um einen Text für den zu jener Zeit in Arbeit befindlichen vierten Band von *Order and History*. Zum anderen, dass er sich mit Problemen befasste, die in einem so engen Zusammenhang mit der vorangehenden „Historiogenesis“-Studie standen, dass Teile von ihm später problemlos in diese „eingeflickt“ werden konnten.

Diese werksgeschichtlichen Zusammenhänge werden durch das im Nachlass Voegelins befindliche Tiposkript des Textes bestätigt, das mit „Chapter I: Historiogenesis“ überschrieben ist und in dem der „Anxiety and Reason“-Text nach einigen einführenden Seiten als Abschnittsüberschrift auftaucht – so im Übrigen auch in der *Collected Works*-Edition. Daraus folgt, dass „Anxiety and Reason“ ursprünglich Teil eines neuen Entwurfs des ersten Kapitels von *OH IV* war. Die Betonung liegt auf dem Wort „neu“, denn Voegelin hatte die Urfassung seines „Historiogenesis“-Aufsatzes⁶ (= Historiogenesis 1960) – der im Übrigen schon Anfang der 1960er Jahre in Gliederungsentwürfen von *OH IV* als Einleitungskapitel auftaucht – in leicht erweiterter Form in seine 1966 erschienene Anthologie

⁶ Eric Voegelin, *Historiogenesis*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 68. Jg., Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1960, S. 419-446; sowie in *Philosophia Viva*. Festschrift für Alois Dempf. Hrsg. mit einem Vorwort v. M. Müller und M. Schmaus, S. 13-42, Bd. 13, Freiburg i. Brsg/München: Alber, 1960.

Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik aufgenommen.⁷ Bei dem nun um den Abschnitt „Anxiety and Reason“ erweiterten „Historiogenesis“-Text handelte es sich somit um eine dritte Fassung, auf die Voegelin, als er im Dezember 1970 die Arbeit an der Schlussredaktion von *OH IV* aufnahm, zurückgriff. Dass auch dieser dritte Entwurf als erstes Kapitel zu *OH IV* vorgesehen war, geht sowohl aus der Kapitelüberschrift des Tiposkripts hervor, wie auch aus Verweisen im Text selbst. So wird schon gleich auf den ersten Seiten darauf hingewiesen, dass der chinesische Fall der Historiogenesis „will be treated separately in the chapter on „Chinese ecumenism“⁸, und an anderer Stelle ist im Zusammenhang mit dem Problem der zyklischen Zeit davon die Rede, dass es uns „in late chapters“ beschäftigen werde.⁹ Die Tatsache, dass „Anxiety and Reason“ in dem eingangs erwähnten Gliederungsentwurf vom Dezember 1969 als separate, auf das „Historiogenesis“-Kapitel folgende Studie auftaucht, deutet einerseits darauf hin, dass sich der Text – vermutlich schon während des Schreibens – soweit vom „Historiogenesis“-Kapitel emanzipiert hatte, dass Voegelin ihn als eine eigenständige Studie ansah. Dass er später Teile, speziell die „Anxiety“-Passagen, wieder in dieses integrierte, bestätigt andererseits erneut den ursprünglichen thematischen Zusammenhang.

Nach Klärung der werksgeschichtlichen Zusammenhänge stellt sich die Frage nach der Datierung des Textes. Die Herausgeber der *Collected Works*-Edition geben an, „Anxiety and Reason“ sei „in its present form by about 1968“ abgeschlossen worden – jedoch ohne nähere Begründung.¹⁰ Diese Datierung ist zwar denkbar, beantwortet allerdings nicht die Frage, wann Voegelin die Arbeit an diesem Text aufnahm. Dies aber könnte erheblich früher, vermutlich schon bald nach Abschluss von *Anamnesis* geschehen sein, also im Frühjahr 1966. Denn ein Blick in seine Korrespondenzen mit der LSU Press,

⁷ Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München: Piper, 1966, S. 79-116.

⁸ *CW* 28, S. 58.

⁹ Ebd., S. 65.

¹⁰ *CW*, S. 52.

die auf Abgabe des längst überfälligen Manuskripts von *OH IV* drängte (die sich durch die Arbeit an *Anamnesis* erneut verzögert hatte), zeigt, dass Voegelin zu diesem Zeitpunkt die Arbeit am vierten Band wieder aufgenommen hatte und entschlossen war, sie nun zügig zu Ende zu führen. So informierte er im Mai 1966 Richard L. Wentworth, den damaligen Direktor der LSU Press, dass er inzwischen die „last theoretical analyses which are required for finishing In Search of Order“ abgeschlossen habe und die Arbeit an diesem Band nun fortsetze. Zudem habe er, so Voegelin, einen Zeitplan aufgestellt „so as to complete it by next spring.“¹¹ Nur wenige Monate später, Mitte Oktober 1966, berichtete er Wentworth, dass die Arbeit „in a most satisfactory manner“ vorangehe und er im März und April des kommenden Frühjahrs in der Widener Library sein werde, „for the purpose of putting the finishing touches on the volume.“ Lediglich eine Frage sei noch zu beantworten, ob das Buch in zwei Bände aufgeteilt werden müsse, von denen der eine den Titel „The Language of Consciousness“ tragen würde, der andere den Titel „Empire“.¹² Das alles hört sich so an, als habe sich *OH IV* zu diesem Zeitpunkt auf der Zielgeraden befunden, und dass sich Voegelin in dieser Situation noch einmal mit dem Anfangskapitel beschäftigen würde, ist unschwer vorstellbar.

Für die zweite Hälfte des Jahres 1966 als mögliches Entstehungsdatum spricht eine weitere Überlegung: Im April 1967 hatte Voegelin an der Emory University in Atlanta die Candler Lectures zum Thema „The Drama of Humanity“ gehalten, und die Korrespondenzen jener Zeit zeigen, dass ihn das Thema und die in diesem Zusammenhang gewonnenen Einsichten so faszinierten, dass er sogleich mit der Arbeit an einer schriftlichen Fassung begonnen hatte, der sich die meisten Studien der folgenden Jahre unschwer

¹¹ Brief vom 18. Mai 1966 von Voegelin an Richard L. Wentworth (LSU Press). Ähnlich heißt es einem Brief an Hannah Arendt, die sich nach dem Erscheinen des vierten Bandes erkundigt hatte, dass er die Vorstudien abgeschlossen und in *Anamnesis* veröffentlicht habe – der Band „should be finished by next spring“. (Brief vom 14. Juli 1966 von Voegelin an Arendt).

¹² Brief vom 14. Oktober 1966 von Voegelin an Wentworth.

zuordnen lassen.¹³ Dass Voegelin in dieser Situation sich noch einmal mit der „Historiogenesis“-Studie befasste, ist wenig wahrscheinlich – sie muss vorher entstanden sein. Die zeitliche Nähe von „Anxiety and Reason“ und dem „Drama“-Projekt zeigt sich noch in anderer Hinsicht: In beiden Texten finden sich nicht nur die Analysen der Upanischaden-Passage und der Abraham-Apokalypse, sondern auch die zehn Bedeutungen der Vernunft in der klassischen Philosophie, mit denen Voegelin den „Anxiety and Reason“-Text abschloss. (S. 60)

Die „Historiogenesis“-Studie von 1960

Nach Erhellung der werksgeschichtlichen Zusammenhänge und einige Mutmaßungen über das mögliche Entstehungsdatum können wir uns dem „Anxiety and Reason“-Text selbst zuwenden. Dabei gilt es, sich noch einmal zu vergegenwärtigen, dass dieser, ungeachtet aller später gewonnenen Eigenständigkeit, nicht isoliert betrachtet werden darf, sondern immer im Kontext der Entwicklung des „Historiogenesis“-Aufsatzes von 1960 gesehen werden muss. Das aber heißt: bevor wir uns mit „Anxiety and Reason“ selbst beschäftigen – mit seinem Aufbau und seinen wichtigsten Thesen – müssen wir zuvor einen Blick auf diesen ihn übergreifenden werksgeschichtlichen Kontext werfen. Dazu stellen sich im Vorfeld zwei Fragen: (1) Warum war der Historiogenesis-Aufsatz für Voegelin so wichtig, dass er ihn schon bald als erstes Kapitel von *OH IV* bestimmte und schon früh damit begann, ihn weiter auszuarbeiten? (2) Um was ging es in diesen Erweiterungen? Die Beantwortung beider Fragen mag zunächst ein wenig von „Anxiety and „Reason“ wegführen, trägt jedoch für das Verständnis der Studie wesentlich bei.

Zur ersten Frage: Ende Oktober 1959, also bald nach seiner Übersiedlung nach München, hatte Voegelin der LSU Press über den Stand von *OH IV* berichtet und eine neue Gliederung geschickt, aus der die erheblichen Veränderungen des ursprünglichen Konzepts hervorgingen, zu denen es nach der Entdeckung des „Ökumenismus“

¹³ Siehe dazu im Einzelnen Peter J. Opitz, *The Drama of Humanity* – oder Eric Voegelins Aufbruch ins Neolithikum. *VOP* No 95, München. Juli 2014.

und der ökumenischen Reiche gekommen war.¹⁴ In seinem Brief informierte er Donald R. Ellegood, den neuen Direktor der LSU Press, dass er für den Band zwar den alten Titel „Empire and Christianity“ beibehalten würde, nun aber nicht mehr, wie zunächst geplant, das europäische Mittelalter einbeziehen, sondern sich ganz auf die Periode der ökumenischen Reiche konzentrieren werde – also auf den Zeitraum vom 8. vor- bis zum 8. nachchristlichen Jahrhundert. Infolgedessen würde sich der erste der vorgesehenen beiden Teile des Bandes mit den ökumenischen Reichen in West und Ost befassen und der zweite mit der jüdischen Apokalypse, der Gnosis und dem Christentum.¹⁵

Nur ein halbes Jahr später, im Juni 1960, folgte ein weiterer Brief an Ellegood mit, wie es hieß, „more precise information about the MS“¹⁶. Obwohl die beiliegende Gliederung eine Reihe von Ähnlichkeiten mit der vorherigen aufwies, unterschied sie sich von dieser sowohl inhaltlich wie auch formal. Inhaltlich standen an der Spitze der insgesamt acht Kapitel zwei Kapitel, zu denen Voegelin bemerkte, dass sie das den folgenden Material-Kapiteln zugrunde liegende „theoretische Konzept“ enthalten. Das erste dieser beiden Kapitel trug den Titel „Historiogenesis“ – es ist eine der ersten Erwähnungen dieser Studie, die wohl erst kurz zuvor fertig gestellt worden war. Der Titel des zweiten Kapitels lautete „The Formation of Existence“. Während Voegelin auf den Inhalt dieser beiden Kapitel nicht näher einging, äußerte er sich ausführlich über die formalen Veränderungen, die das Konzept inzwischen erfahren hatte:

„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.“

¹⁴ Siehe dazu Peter J. Opitz, Eric Voegelin, Wegmarken einer Denkbe-
wegung, *VOP* No. 100, München, November 2015, S. 37 ff.

¹⁵ Brief vom 27. Oktober 1959 von Voegelin an Ellegood, in *The Collected Works of Eric Voegelin (CW)* 30: *Selected Correspondence 1950-1984*. Ed. with an Introduction by Thomas A. Hollweck, Columbia/London: University of Missouri Press. 2007, S. 401.

¹⁶ Brief vom 21. Juli 1960 von Voegelin an Ellegood, in *CW* 30, S. 420 f.

Die Begründung für die neue Form schloss sich unmittelbar an:

„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 enormous amount of materials covered, Volume IV will not at all be fat.”¹⁷

Da sich Voegelin weder näher über die neu entdeckte Theorie für das „Feld der symbolischen Formen“ ausließ, die er immerhin mit nichts Geringerem verglichen hatte als mit der Relativitätstheorie Einsteins, noch auf jene „theoretische Formel“ einging, die auf die symbolischen Formen aller Zivilisationen anwendbar sei, sind wir auf Spekulationen angewiesen. Dabei liegt die Vermutung nahe, dass beide – Symboltheorie wie auch „theoretische Formel“ – in enger Beziehung zu den beiden Kapiteln stehen, die das theoretische Konzept beinhalteten. Und berücksichtigt man zudem die vielen Erweiterungen, die gerade der Historiogenesis-Aufsatz noch erfahren sollte, so dürfte sich Voegelin mit seinem Vergleich vor allem auf ihn bezogen haben.¹⁸ Doch auch das wohl nur indirekt, denn der Historiogenesis-Aufsatz enthält weder eine Theorie der symbolischen Formen noch eine „theoretische Formel“. Vermutlich verhielt es sich eher so, dass dieser Aufsatz Voegelin den Gedanken einer solchen Theorie nahebrachte, was auch erklären könnte, dass er sich in seinem Brief nicht näher dazu äußerte, mehr noch, dass er in einem späteren Brief andeutete, dass er das Historiogenesis-Kapitel, das repräsentativ für die Konzentration auf „essential issues“ sei, noch zu „überarbeiten“ (revise) habe.¹⁹ Da er den Text von 1960 jedoch weitgehend unverändert in die nächste Fassung übernahm und ihn, abgesehen von dem leicht umformulierten Vorspann, lediglich durch einen dem vorliegenden Text vorangestellten Abschnitt

¹⁷ Ebd., S. 421 (Hervorh. PJO).

¹⁸ Siehe dazu meine Anmerkungen zu einem „ersten Vorstoß in eine außerordentliche vielschichtige Problematik“, in: Eric Voegelin, *Debate and Existence*, VOP No. 93, München, November 2013.

¹⁹ Brief vom 21. Oktober 1961 von Voegelin an Ellegood, in *CW* 30, S. 446.

ergänzte, kann man davon ausgehen, dass es sich bei diesem Abschnitt um die angekündigte Überarbeitung handelte. Worum also ging es in der Urfassung der Historiogenesis-Studie? Und inwiefern gingen die später vorgenommenen Überarbeitungen – zu denen auch der „Anxiety and Reason“-Text gehört – inhaltlich über diese hinaus?

Zunächst zur „Historiogenesis“-Studie von 1960. Wie gleich den einleitenden Seiten zu entnehmen, ist ihr Gegenstand eine Symbolform, in der der überlieferten Geschichte der betreffenden Gesellschaft Perioden legendärer und mythischer Geschichten vorangestellt werden, die sie bis auf ihren kosmischen Ursprung zurückführen. Diese Symbolform war an sich nicht neu. Voegelin hatte sich mit ihr schon ausführlich in seiner Israel-Studie auseinandergesetzt,²⁰ und die im biblischen Text erfolgte Rückführung der Menschheitsgeschichte auf den göttlichen Schöpfungsakt hatte, wie er schreibt, bei dem Neologismus „Historiogenesis“ Pate gestanden. Neu war hingegen, dass es sich bei dieser Symbolform, entgegen seiner ursprünglichen Annahme, keineswegs um eine Besonderheit Israels handelte, die es rechtfertigte, Israel die Schaffung der Symbolform „Geschichte“ zu attestieren, wie er im Sommer 1953 Leo Strauss berichtet hatte²¹, sondern dass sie, wie er nun in seiner Studie nachwies, in zahlreichen Gesellschaften des vorderasiatisch-mediterranen Kulturkreises vorkam. Mehr noch: Dass es ähnliche spekulative Extrapolationen der pragmatischen Geschichte bis zu ihrem kosmischen Ursprung auch in der chinesischen Historiographie gab, wie Voegelin erst kurz zuvor entdeckt hatte.²²

²⁰ Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. 1: *Israel and Revelation*. Baton Rouge: LSU Press, 1956, Chapter 6: The Historiographic Work, S. 145-184.

²¹ Brief vom 10. Juni 1953 von Voegelin an Leo Strauss, in *Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934–1964*. Unter Mitwirkung v. Emmanuel Patard hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink 2010, S. 118 f.

²² Siehe dazu im Einzelnen Peter J. Opitz, Die chinesische Episode: Anmerkungen zum werksgeschichtlichen Hintergrund des China-Kapitels in Eric Voegelins *The Ecumenic Age*, *VOP* No. 99, München, Oktober 2015, S. 28 ff.

Es war jedoch nicht nur die historiogenetische Symbolform, die Voegelin faszinierte. Eng mit ihr verbunden war eine weitere nicht minder bedeutsame Entdeckung, die uns ein wenig näher zu jener im Brief an Ellegood erwähnten Theorie symbolischer Formen führt. Schon gleich in den ersten Sätzen des Historiogenesis-Aufsatzes hatte Voegelin auf einen interessanten Punkt aufmerksam gemacht: dass nämlich die historiogenetische Spekulation ähnlich wie die eng mit ihr verwandten kosmogonischen, theogonischen und anthropogonischen Spekulationen in den frühen Gesellschaften, die Frage nach dem „Ursprung des erfahrenen Seins“ stellt. Hinzu komme – so Voegelin –, dass in den vier Spekulationstypen, die in ihrer Gesamtheit die zentralen Realitätsbereiche abdecken, die in den kosmologischen Gesellschaften als Partner in der Gemeinschaft des Seins verstanden werden, „die Seinserfahrung und ihr Ausdruck pluralistischen Charakter in dem Sinne (haben), dass die symbolische Form, wie sie zum ersten Mal in der Seinsmetaphysik des Parmenides klar hervortritt, noch nicht differenziert“ ist, dennoch aber „das Sein der Metaphysik, das Sein, das der Grund alles Seienden ist“ intendiere. Und diesen zentralen Gedanken zusammenfassend, heißt es nur wenige Sätze weiter:

„Kraft der Konsubstantialität alles Seienden im Sein greift die *dominante Symbolik* stofflich auf die anderen Seinsbereiche über, so dass durch die Vielzahl der Spekulationstypen und ihre stoffliche Verschränkung hindurch das intendierte Sein selbst sichtbar wird.“²³

In diesen Sätzen scheint der entscheidende Gedanke anzuklingen, den Voegelin, wie sich zeigen wird, in den nächsten Erweiterungen der Historiogenesis-Studie aufnehmen und weiterführen wird.

Die Erweiterungen des Historiogenesis-Aufsatzes in *Anamnesis*

Dies zeigt sich schon in der in die *Anamnesis*-Anthologie aufgenommene Fassung der Historiogenesis-Studie. In ihr weist Voegelin gleich zu Beginn des ergänzten Abschnittes darauf hin, dass sich nach Identifizierung dieses mythospekulativen Typus eine Reihe von Fragen stellt,

²³ Voegelin, *Historiogenesis* 1960 (Hervorh. PJO), S. 419.

„die von *allgemeiner Bedeutung* für eine Philosophie der Politik und Geschichte sind. Sie können bei dieser Gelegenheit *nicht völlig durchgearbeitet werden*; wohl aber müssen wir sie als *Hintergrund* für die spezielle Untersuchung der Fälle von Historiogenesis zumindest *andeuten*.“²⁴

Gleich die erste der im Folgenden angesprochenen drei Fragen von „allgemeiner Bedeutung“ betrifft das schon 1960 angesprochene Phänomen der drei kosmologischen Symbolismen, das – worauf Voegelin nun aufmerksam macht – durch das Hinzutreten der historiogenetischen Symbolform eine neue Qualität gewonnen habe:

„Wenn Historiogenesis zu den drei anderen Spekulationstypen hinzutritt, wird das Aggregat zu einem Phänomen, das im *Medium des Mythos das Äquivalent zur Spekulation über den Seinsgrund im Medium der Philosophie darstellt*.“

Und wenige Sätze später heißt es, weitgehend der Wortwahl des Historiogenesis-Aufsatzes von 1960 folgend:

„Die Äquivalenz des Aggregats von vier mythospekulativen Typen zur philosophischen Spekulation betreffend den Seinsgrund lässt uns auf *das allgemeine Problem der Äquivalenz von Symbolismen in verschiedenen Medien der Erfahrung* aufmerksam werden sowie auf die Natur der *konstanten Probleme, die sich in so verschiedenartigen Symbolismen wie Mythos und Philosophie ausdrücken lassen*. Im besonderen durch eine Untersuchung der Äquivalenzen – *die wir hier nicht vornehmen können* – würde neues Licht auf *Grundprobleme der Philosophie* fallen.“²⁵

Der zentrale Begriff ist hier der der „Äquivalenz“, hinter dem das „allgemeine Problem der Äquivalenz von Symbolismen in verschiedenen Medien der Erfahrung“ steht. Es kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, dass er ein Kernelement jener „theoretischen Formel“ bildet, die Voegelin im Juli 1960 in eine so euphorische Stimmung versetzt hatte, da er es ihm erlaubte, verschiedene Zivilisationen hinsichtlich „identischer“ bzw., wie es jetzt heißt, „konstanter Probleme“ zu untersuchen. Das bestätigt auch die abschließende Bemerkung, dass eine gründliche Untersuchung der Äquivalenz „neues Licht auf Grundprobleme der Philosophie“ werfen würde. Eine solche Untersuchung stand zwar noch aus, war aber offenbar

²⁴ Voegelin, *Anamnesis*, S. 80 (Hervorh. PJO).

²⁵ Ebd., S. 81 f. (Hervorh. PJO).

geplant, und Voegelin wird sie wenige Jahre später in Rom in einem Vortrag mit dem Titel „Equivalences of Experience and Symbolization in History“ vornehmen.²⁶

Hatte sich der erste Problemkomplex auf die „Funktion [von Historiogenesis] im Aggregat der vier mythospekulativen Typen“ bezogen, so verengt sich der zweite Punkt wieder auf diese selbst, genauer: auf ihre aus den drei Komponenten Historiographie, Mythopoesis und rationale Spekulation sich zusammensetzende Struktur. Interessanterweise kommt Voegelin auch hier, bei der Behandlung der Historiographie, wieder auf das Äquivalenz-Phänomen zurück, indem er Historiogenesis als das „mythische Äquivalent zur kritischen Historiographie“ beschreibt. Und wieder verweist er darauf, dass von einer „weiteren Untersuchung äquivalenter Symbolismen wichtige Ergebnisse für Grundfragen der Historiographie“ zu erwarten seien.²⁷ Weitere der im Rahmen dieses Problemkomplexes diskutierten Punkte sind die Erfahrung der „Nichtumkehrbarkeit der Zeit“, die aus ihr sich ergebende Konstruktion linearer Geschichte sowie die dieser gewalttätigen Konstruktion zugrunde liegende „Angst“. Auf die spezielle Bedeutung der „Angst“ beim Entwurf linearer Geschichtskonstruktion hatte Voegelin schon im Vorwort von *Anamnesis* hingewiesen.²⁸ Dass er darauf verzichtete, diesen Punkt hier weiter zu vertiefen, legt die Vermutung nahe, dass er sich an anderer Stelle noch einmal intensiver mit ihm auseinander zu setzen gedachte. – Ein dritter und letzter Problemkomplex, dem Voegelin ebenfalls eine weiterführende „generelle Funktion“ zuweist, ist die Allgegenwart der Historiogenesis und ihr Charakter

²⁶ Eric Voegelins Essay „Equivalences of Experience and Symbolization in History“ erschien erstmals auf Englisch und Italienisch in *Eternità e Storia: I valori permanenti nel divenire storico* (Florenz, Vallecchi, 1970) und wurde in einer leicht überarbeiteten Fassung in den *Philosophical Studies* der National University of Ireland, Jg. 28 (1981), S. 88-104 nachgedruckt. Eine deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel „Äquivalenz von Erfahrung und Symbolen in der Geschichte“, in Eric Voegelin, *Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte*. Hrsg. v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Helmut Winterholler, *Occasional Papers*, No. 79, München, November 2010.

²⁷ Voegelin, *Anamnesis*, S. 82 f.

²⁸ Ebd., S 9.

einer „Symbolkonstante in der Geschichte der Menschheit“.²⁹ Doch auch auf sie will er, wie er erneut feststellt, „im gegenwärtigen Zusammenhang“ nicht weiter eingehen.

Die allen drei Problemkomplexen zugesprochene „allgemeine Bedeutung“ für eine Philosophie der Politik und Geschichte war zweifellos der Hauptgrund sowohl für die Erweiterungen, die Voegelin an der Urfassung des Historiogenesis-Aufsatzes vornahm, wie aber auch für die Nobilitierung der historiogenetischen Symbolform als Einleitungskapitel zu *OH IV*.

Die Erweiterungen des Historiogenesis-Aufsatzes in „Anxiety and Reason“

Damit sind wir wieder bei jener eingangs untersuchten – nunmehr dritten – Fassung der Historiogenesis-Studie angelangt, in der sich der „Anxiety and Reason“-Abschnitt befindet. Auch hier fallen die Ähnlichkeiten mit den beiden vorangehenden Fassungen sogleich ins Auge. Wie diese, beginnt auch der „Anxiety and Reason“-Text mit einem kurzen Vorspann, in dem die historiogenetische Symbolform vorgestellt und der Neologismus „Historiogenesis“ erläutert wird. Und wie in der *Anamnesis*-Fassung folgen darauf – nun aber exakt nummeriert – die für eine „Philosophie der Ordnung“ relevanten drei Fragestellungen: So wird gleich im ersten Punkt wieder darauf hingewiesen, dass durch das Hinzutreten von Historiogenesis zu den drei anderen mythospekulativen Symbolismen das Aggregat als ein Phänomen erscheint, „das – im Medium des Mythos – das Äquivalent einer Spekulation über den Seinsgrund im Medium der Philosophie ist.“³⁰ Auch die beiden folgenden Punkte – das Zusammenwirken von Historiographie, Mythopoesis und rationaler Spekulation, sowie die Allgegenwärtigkeit historiogenetischer Spekulation und ihr Charakter als einer der „großen Konstanten bei der Suche nach Ordnung“ – weisen deutliche Ähnlichkeiten mit der *Anamnesis*-Variante auf. Teilweise folgen sie ihr sogar wörtlich,

²⁹ Ebd., S. 85.

³⁰ Ebd.

ergänzt durch eine Reihe kleinerer Differenzierungen, die hier nicht weiter von Belang sind.

Erst an dieser Stelle führt Voegelin seine Überlegungen über den Stand der *Anamnesis*-Fassung hinaus. Anknüpfend an den Charakter von Historiogenese als einer „Konstanten“ sowie einer Reihe daraus sich ergebender Überlegungen verweist er auf zwei Klassen von Problemen, die „die Gliederung des Kapitels“ bestimmen: 1) auf Stile der Wahrheit und 2) auf die Dynamik des Wechsels von einem Stil zum anderen. Mit diesen beiden Problemklassen spricht er zwei zentrale Problemkomplexe an, die seinem Ansatz inhärent sind und deren Behandlung auch den vierten Band von *Order and History* prägen wird. Das gilt insbesondere für die „Wahrheitsstile“. Obwohl dieser Begriff hier zum ersten Mal auftaucht, bezeichnet er ein Phänomen, das spätestens mit der *New Science of Politics* – die ja ursprünglich „Truth and Representation“ hieß – in den Mittelpunkt rückte. Schon in ihr hatte Voegelin im weltgeschichtlichen Ablauf des Ordnungsverständnisses vier „Wahrheiten“ unterschieden: die kosmologische Wahrheit der Reiche des Alten Orients, die anthropologische bzw. theoretische Wahrheit der griechischen Philosophie, die soteriologische Wahrheit des Christentums und schließlich die gnostische Wahrheit der westlichen Moderne. Schon damals sah er sich mit denselben beiden Problemen konfrontiert, die ihn auch jetzt beschäftigen: mit einer Präzisierung dessen, was er als „Wahrheit“ bezeichnete sowie mit der Darlegung der Ursachen, die der Dynamik des Wechsels von einer „Wahrheit“ zu einer anderen zugrunde liegen. Nachdem die Auseinandersetzung mit diesen beiden Problemen schon die ersten drei Bände von *Order and History* geprägt hatte, in denen es um die kosmologische Wahrheit und ihre Übergänge zum einen zur Offenbarung Israels, zum anderen zur hellenischen Philosophie ging, wandte er sich nun noch einmal genauer der Struktur des „Wahrheitsstils“ zu, wobei er – dem Thema entsprechend – von der „Primärerfahrung des Kosmos“ ausging, in deren Kontext die historiogenetische Spekulation entstanden war. Bezugnehmend auf seinen erfahrungstheoretischen Ansatz wies er nun darauf hin, dass es „Weisen der Über- und Unterordnung von Erfahrungen und ihrer Symbolisierung“ gibt (S. 11), was in einer kosmologischen Gesellschaft zur Folge hat, „dass die untergeordneten Bereiche innerhalb der ihnen von der dominanten Erfahrung und ihrer Symbolik ge-

setzten Grenzen lediglich den Rang kompakten Verständnisses erlangen können.“ Löst sich jedoch – aus welchen Gründen auch immer – der Mythos des Kosmos auf, so geschieht dasselbe: Die neu gewonnene Einsicht tendiert dazu, andere Erfahrungen zu dominieren. „Solche Komplexe der Über- und Unterordnung der Erfahrung“, so Voegelin, „nennen wir Stile der Wahrheit.“ Soviel zur ersten „Problemklasse“. Bei der Bestimmung der anderen beschränkt sich Voegelin auf die Feststellung, dass keiner der Wahrheitsstile „absolut stabil“ sei – was allerdings weder etwas über die Dynamik des Wechsels des Stils aussagt, noch über die „Kräfte“, die ihn bewirken.

Auf der Grundlage dieses Problemaufrisses erfolgt nun die Erläuterung des Aufbaus des Kapitels. Dessen Kernstück bildet die „Präsentation der Materialien“, das heißt die Darstellung der diversen Beispiele historiogenetischer Spekulation, beginnend mit ihren Anfängen in den kosmologischen Gesellschaften des Vordern Orients, über die chronologisch späteren Varianten in der indischen und römischen Spekulation und endend mit der hellenischen und hellenistischen Transformation. Das sind im Wesentlichen die Materialien, die zum Grundbestand des Historiogenesis-Aufsatzes gehörten, die Voegelin schon 1960 und 1966 vorgestellt hatte. Und da er die 1960er Variante schon 1966 wörtlich übernommen hatte, kann man davon ausgehen, dass dies auch bei der nun folgenden Variante beabsichtigt war, zumal er sie auch bald in das Historiogenesis-Kapitel von *Order and History* übernehmen wird. Neu sind hingegen zwei Abschnitte, die diesem Materialteil vorangestellt werden sollen und wohl vor allem der zweiten der beiden oben erwähnten Problemklassen geschuldet sind. So soll sich der erste dieser beiden Abschnitte mit den „Kräften (befassen), die die Primärerfahrung des Kosmos aufzubrechen drohen“ (S. 12), während es im Folgenden um die Veränderungen der historiogenetischen Spekulation bei Platon geht.

Orientiert man sich an diesem Gliederungsentwurf, so bildet der sich nun anschließende, „Anxiety and Reason“ überschriebene Textteil den ersten Abschnitt über den kosmologischen Wahrheitsstil und die „Kräfte“, die zu seiner Aufbrechung führen. Da dies die einzige Zwischenüberschrift ist, die der Text aufweist und man nach einer Untersuchung der Veränderung der Historiogenesis im Werke Pla-

tons vergeblich sucht, ist davon auszugehen, dass Voegelin den zunächst geplanten zweiten Abschnitt nicht schrieb, woraus folgt, dass es sich bei dem vorliegenden Text um einen Torso handelt – zumindest gemessen an der ursprünglichen Planung. Über die Gründe, die ihn veranlassten, den Text nicht fortzusetzen, lässt sich nur spekulieren. Zu ihnen könnte die Länge gehört haben, die der erste Abschnitt während des Schreibens angenommen hatte. Nach Hinzufügung des geplanten zweiten Abschnittes hätte der Text zusammen mit der „Präsentation der Materialien“ leicht Buchlänge erreichen können und damit nicht nur den Umfang eines „Kapitels“ gesprengt, sondern auch die „Materialien“ überschattet. Weitere Gründe sind denkbar – etwa dass Voegelin den Text für abgeschlossen genug hielt, um ihn später als Monographie zu veröffentlichen. Oder: dass er nach Aufnahme der Arbeit am „Drama of Humanity“-Projekt so sehr an dessen Weiterführung interessiert war, dass er auf die Fortsetzung des Historiogenesis-Kapitels verzichtete. Doch welches auch immer die Gründe gewesen sein mögen, eines ist sicher: Voegelin war mit dem Text nicht unzufrieden, und wie der eingangs zitierte Brief an Henningsen zeigt, griff er bei der erneuten und zugleich letzten Überarbeitung des Historiogenesis-Kapitels auf diese „ältere“ Analyse zurück und arbeitete wichtige Teile in diese nun endgültig letzte Variante ein.

II

„Anxiety and Reason“

Nach dieser Einordnung des „Anxiety and Reason“-Abschnitts in den ursprünglichen Gliederungsentwurf und der Bestimmung der beiden in ihm behandelten „Problemklassen“ – dem kosmologischen Wahrheitsstil und den Kräften, die zu seiner Zerstörung führen –, können wir uns dem Text selbst zuwenden. Da dieser dem Leser vorliegt, ist es nicht nötig, die ihn durchziehende, überaus verwickelte Argumentation im Detail zu rekonstruieren. Vielmehr können wir uns darauf beschränken, die zentralen Problemkomplexe, um die es geht, kurz zu umreißen und auf einige werksgehistorisch interessante Punkte hinzuweisen, die über den Text hinausführen.

Die Erweiterungen des Historiogenesis-Aufsatzes von 1960 zunächst in *Anamnesis* und später im „Anxiety and Reason“-Text hatten gezeigt, dass Voegelin die ein wenig unstrukturiert gehaltenen Reflektionen – genauer wohl: Meditationen – im Vorspann von „Anxiety and Reason“ einer schärferen Systematisierung unterzogen und diese sogar nummeriert hatte, was ihren Nachvollzug erheblich erleichtert. Beim Hauptteil des „Anxiety and Reason“-Textes verhält es sich ähnlich: Während auch hier die ihn durchziehenden Reflektionen keine klare Gliederung aufweisen, sondern – von diversen Digressionen durchsetzt – gelegentlich eine Eigendynamik zu gewinnen scheinen, findet sich im Historiogenesis-Kapitel von *OH IV*, in das Voegelin bald längere Passagen wörtlich übernimmt, wieder eine deutlich strengere und erneut durchnummerierte Gliederung, der der Gedankengang leichter zu entnehmen ist als dem „Anxiety and Reason“-Text.³¹ Hier sind dem Materialien-Teil zu Historiogenesis drei den zentralen Problemkomplexen gewidmete Paragraphen vorangestellt. Während sich der erste mit der „Mythospekulation“ im Allgemeinen befasst, verengt sich der zweite auf die „historiogeneti-

³¹ Siehe dazu das erste Kapitel von *Order and History*, Vol. IV: *The Ecumenic Age*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1974. Dt.: *Ordnung und Geschichte*, Bd. VIII: *Das Ökumenische Zeitalter. Die Legitimität der Antike*. Hrsg. v. Thomas Hollweck; aus dem Englischen v. Wibke Reger, München: Fink, 2004.

sche“ Spekulation“ als Variante der Mythospekulation, während der dritte und zugleich längste unter dem Titel „Existenz und Nichtexistenz“ jene drei Themenblöcke diskutiert, um die es vornehmlich auch in „Anxiety and Reason“ geht: um die Primärerfahrung des Kosmos, um den kosmologischen Wahrheitsstil, und schließlich um die Zeitarten.

Wendet man sich mit einem solchen Vorverständnis „Anxiety and Reason“ zu, so wird deutlich, dass es sich bei diesem Text um eine Art Entwurf handelt. Das heißt um einen lockeren Reflektionsprozess, in dem die einzelnen Sachkomplexe und die Zusammenhänge, in denen sie stehen, noch ein wenig ungeordnet, mit Beispielen überfrachtet und von Digressionen unterbrochen, erörtert werden (Digressionen u.a. zur Struktur der modernen Revolte gegen Gott und das, was Voegelin „vorsätzliche Grundlosigkeit“ nennt (S. 41) oder über die seit der Romantik einsetzende Wiederbelebung des Mythos und ihre Charakterisierung als Revolte gegen die Revolte und als „rituelle Wiederherstellung der Ordnung“). Dennoch sind die wichtigsten Themenblöcke und der sie übergreifende Zusammenhang auch hier schon klar erkennbar.

Da ist zum einen der Themenblock, der sich mit der Primärerfahrung des Kosmos befasst, mit den diese speisenden Teilerfahrungen und der ihr als „Kern“ zugewiesenen dominanten Erfahrung von der „Grundlosigkeit der Existenz“, die wiederum die „Angst“ der Existenz erzeugt. So zentral gerade dieser Ausgangspunkt ist, von dem Voegelin nun den Bogen zur „Vernunft“ spannt, so problematisch erscheint es, dass diese „Angst“, die aus dem Wissen um die „Nichtexistenz“ des kosmischen Grundes emporsteigt, nicht anhand von Quellen kosmologischer Gesellschaften nachgewiesen wird, sondern sich auf Verweise der Sekundärliteratur, insbesondere auf die Untersuchungen von Mircea Eliade, beschränkt. Das entwertet zwar nicht seine These von der „Angst“ als Kern der kosmischen Primärerfahrung, markiert jedoch einen Schwachpunkt in der Argumentation, der insofern einer stärkeren Begründung bedurft hätte, als aus dieser „Angst“ als Antwort auf das „Mysterium der Existenz aus dem Nichts“ (S. 29) die Suche nach Ordnung und mit ihr die „Vernunft“ entspringt.

Mit der Untersuchung der „Vernunft“ und ihrer Rolle in der historiogenetischen sowie in den drei anderen mit ihr verwandten Spekulationen über den Ursprung innerkosmischer Realitätsbereiche schließt sich ein zweiter großer Themenbereich an. Er führt zu der These von der Äquivalenz von Mythos und Philosophie, die schon im Historiogenesis-Aufsatz von 1960 anklang, in der *Anamnesis*-Variante dann weiter ausgeführt wurde und jetzt detailliert anhand einer „Formel“ dargestellt wird. Dass wir in ihr jene „theoretische Formel“ vor uns haben, von der Voegelin 1960 im Brief an die LSU Press euphorisch berichtete, ist wahrscheinlich, zumal er sie auch bald in unveränderter Form in *OH IV* aufnehmen wird. Hier dient die „Formel“ – bewusst eingeschränkt – dazu, das beginnende Wirken der „Vernunft“ im Rahmen der Mythospekulation, also das Zusammenwirken von Mythos und Philosophie zu veranschaulichen. Da beide letztlich darauf ausgerichtet sind, den „Grund“ der Dinge zu finden, bzw. diese auf einen „Grund“ zu beziehen – dieser also der gemeinsame Nenner ist – folgt daraus, dass beide zwar einen gemeinsamen „Vernunftkern“ (S. 33) haben, sich aber im „Stil“ ihres Vernunftgebrauchs voneinander unterscheiden, wobei die Philosophie aufgrund ihres differenzierteren Ausdrucksstils geeigneter als der Mythos ist, die Frage nach dem Grund zu formulieren.

Die Fragen nach dem Mythos als Instrument des Vernunftgebrauchs, nach dem gemeinsamen Kern der äquivalenten Symbolisierung im Medium des Mythos und der Philosophie, sowie nach den Kriterien zur Bestimmung der Über- und Unterlegenheit der Stile bestimmen den weiteren Gang der Untersuchung. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Untersuchung von zwei Varianten innerhalb des kosmologischen Wahrheitsstils. Während beiden gemeinsam ist, dass sie die Dinge auf andere innerkosmische Dinge als ihren „Grund“ beziehen, unterscheiden sie sich darin, dass der gewöhnliche Mythos an dieser Regel festhält, während der andere – Voegelin spricht hier von „Mythospekulation“ (S. 97) – dazu tendiert, die Genese der Dinge auf einen „absoluten“ Grund zu extrapolieren, der zwar ebenfalls noch innerkosmisch ist, zugleich aber dazu tendiert, den Kosmos in Richtung auf einen außerkosmischen Grund zu durchstoßen und damit den kosmologischen Wahrheitsstil aufzulösen. Mit diesem zweiten Typus, dem Voegelin neben der historiogenetischen Spekulation auch die aitiologischen Ketten der ionischen Denker zuweist,

kehrt er wieder kurz zum eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchung, der historiogenetischen Spekulation, zurück.

Der dritte große Sachkomplex ist schließlich der „Vernunft“ selbst gewidmet, genauer: der Erklärung jener „Lichtung in der Existenz, der Termini *nous* oder *intellectus* bzw. Vernunft zugeordnet werden.“ (S. 48) Dabei werden die Dimensionen dieser „Lichtung“ in Form von zehn Bestimmungen angesprochen, in denen sich die Existenzspannung artikuliert und die Rolle der Vernunft bei der Suche nach der Ordnung der Existenz weiter bestimmt wird. Deutlich wird dabei, dass die „Vernunft“ selbst kein Wahrheitsstil ist, sondern eine Kraft, die diesem „Kern“ inhärent ist, sich in ihm bewegt und differenzierend aktualisiert: Während sie sich im Mythos darauf beschränkt, diese Dinge zu anderen kosmischen Dingen von höherem Rang, etwa die innerkosmischen Götter, in Beziehung zu setzen, läuft in der Philosophie ihre höhere Leistung vor allem darauf hinaus, diese „Lichtung der Existenz“ selbst zu differenzieren und den „nicht existenten Grund zu artikulieren.“ (S. 65) Beide Leistungen veranschaulicht eine anschließende Analyse der noetischen Suche nach dem Grund in der aristotelischen Theologie bzw. Metaphysik. Dabei kreisen die Überlegungen zum einen um die Entdeckung einer relevanten Strukturdimension der Geschichtem Kontinuum der Suche nach dem Grund und der dabei entwickelten Symbolik; in *OH IV* wird Voegelin Aristoteles als Geschichtsphilosophen bezeichnen. Zum anderen geht es um die im Prozess der noetischen Suche entwickelte Terminologie. Mit ihnen endet der Text oder richtiger: er bricht ab.

Wir haben eingangs gezeigt, dass der vorliegende Text insofern ein Torso ist bzw. ein Fragment, als der beabsichtigte zweite Abschnitt über die Veränderungen der historiogenetischen Spekulation im Werke Platons fehlt. Am Ende des ersten Abschnitts erhebt sich allerdings der Verdacht, als sei auch dieser nicht gänzlich abgeschlossen. Gewiss, mit der Analyse der noetischen Suche bei Aristoteles ist der Übergang von der „Mythospekulation“ zur Philosophie vollzogen und insofern die im Titel angesprochene Untersuchung an ihrem Ende angelangt. Und dennoch wirkt dieses Ende allzu abrupt und unbefriedigend. Denn weder erfolgt ein Rückbezug auf die zu Beginn angesprochenen Problemkomplexe, noch eine Zusammen-

fassung der wichtigsten gewonnenen Ergebnisse, noch ein Hinweis auf den weiteren Gang der Studie. Und noch etwas fällt auf: Der Text hat sich zunehmend von den historiogenetischen „Materialien“ entfernt, die entsprechend der zu Beginn erläuterten Gliederung des Kapitels dieses beschließen sollen. Indem Voegelin sich auf Sachverhalte bezog, die erst an späterer Stelle des Buches hätten näher behandelt werden sollen, hat der Text eine Eigendynamik entwickelt, die ihn einerseits zunehmend vom eigentlichen Thema des Kapitels wegführt und ihn andererseits in die Nähe jenes Problemkomplexes bringt, der seit Beginn der 1960er Jahre in seinem Werk eine wachsende Bedeutung gewonnen hatte: den Entwurf einer „philosophy of existence“ in Form einer Philosophie des Bewusstseins, von der er 1966 im Vorwort zu *Anamnesis* bemerkt hatte, dass sie das „Kernstück einer Philosophie der Politik“ sei.³²

Wir haben eingangs auf die Korrespondenzen Voegelins mit der LSU Press hingewiesen und in diesem Zusammenhang jenen Gliederungsentwurf von *OH IV* angesprochen, den er im Juni 1960 dem Verlag geschickt hatte. Wir haben uns dann, bei der Behandlung der beiden das theoretische Konzept enthaltene Eingangskapitel dieses Entwurfes weitgehend auf das Historiogenesis-Kapitel konzentriert, da es zu jener „theoretischen Formel“ hinzuführen versprach, der Voegelin eine so große Bedeutung für das „Feld der symbolischen Formen“ beimaß. Das geschah durchaus zu Recht, handelt es sich bei „Anxiety and Reason“ doch um einen Abschnitt in einer erweiterten Fassung dieses Kapitels. Doch das andere Kapitel mit dem Titel „The Formation of Existence“ ist nicht minder wichtig, bezieht es sich doch auf die sich formierende „philosophy of existence“, deren erste Konturen Voegelin Anfang 1961 in einem Vortrag mit dem Titel „On Debate and Existence“ skizziert und dazu ausdrücklich bemerkt hatte, dass es sich dabei um einen „ersten Vorstoss in eine ausserordentlich vielschichtige Problematik“ handele. Gegenstände dieses Vortrags waren eine kritische Hinterfragung der Beweisführung in der klassischen und scholastischen Metaphysik, die er, soweit es ihre doktrinären Formulierungen betraf, als „antiquiert“ und „nutzlos“ bezeichnete sowie der Versuch, „to recover their truth by going back to the underlying philosophy of existence“. Ausgangs-

³² Voegelin, *Anamnesis*, S. 7.

punkte waren auch hier schon Aristoteles gewesen sowie die von ihm entdeckte und erforschte „noetische Struktur“ der Existenz und die Frage nach der „Wahrheit der Existenz“. Unter ihr hatte Voegelin das „Wissen um die Grundstruktur der Existenz zusammen mit der Bereitschaft, sie als die *conditio humana* zu akzeptieren“ verstanden. Die folgenden Jahre waren von immer neuen „Vorstoessen“ in diese vielschichtige Problematik gekennzeichnet, die ihren Höhepunkt in dem Aufsatz „Was ist politische Realität?“ fanden, dessen ausgearbeitete Fassung er 1966 als Schlussteil von *Anamnesis* veröffentlichte. Es war somit keineswegs ein Zufall, dass er bald darauf in „Anxiety and Reason“ einen weiteren Vorstoß unternahm und dessen Ergebnisse in *OH IV* einbrachte. Mehr noch: Im Dezember 1973 griff er das Thema erneut und in erweiterter Form in einem Aufsatz mit dem Titel „Reason: The Classic Experience“³³ auf, den er für so wichtig erachtete, dass er die LSU Press bat, ihn anstelle einer zunächst vorgesehenen Schelling-Studie aus den 1940er Jahren aufzunehmen. „Anxiety and Reason“ ist für die Entwicklung des Voegelinischen Werkes somit von doppelter Bedeutung: für die Analyse der historiogenetischen Spekulation wie auch für die weitere Differenzierung seiner Existenzphilosophie.

³³ Eric Voegelin, The Classic Experience, in *Southern Review*, N.S. 10, No. 2 (1974), S. 237-265. Dt.: Voegelin, Vernunft: Die Erfahrung der Philosophen. Hrsg., aus dem Englischen übersetzt und mit einem Nachwort v. Helmut Winterholler, *Occasional Papers* LIV 54, München 2006.

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