



Voegelin Zentrum
für Politik, Religion und Kultur
des Geschwister-Scholl-Instituts für Politikwissenschaft
an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Bruno Godefroy

DIE ZEIT- UND GESCHICHTSVORSTELLUNG DES WESTENS ALS GRUNDLAGE SEINER NORMATIVITÄT

ausgearbeitete Fassung des Vortrags vom Symposium

Die Normativität des „Westens“

am 16. Juli 2011

Internationales Begegnungszentrum der Wissenschaft München

DIE ZEIT- UND GESCHICHTSVORSTELLUNG DES WESTENS ALS GRUNDLAGE SEINER NORMATIVITÄT

Bruno Godefroy
Jean-Moulin-Universität Lyon III /
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

EINLEITUNG

Obwohl der »Westen« im Grunde genommen einen geographischen Begriff bezeichnet, ist seine Bestimmung als »Raum« nicht selbstverständlich. Als Beispiel dafür kann man die Bestimmung des Urals als Grenze zwischen Europa und Asien, das heißt zwischen Abendland und Morgenland, nennen, eine Entdeckung, die vor allem auf das Vorhaben Peters des Großen, Russland an Europa anzuknüpfen und somit auf ein politisches Projekt zurückzuführen ist. Heute noch wird das geographische Argument auf politischer Ebene gebraucht, etwa im Fall der Integration der Türkei in die EU. Im Rahmen der Frage nach der Normativität des »Westens« scheint es über die geographische Unbestimmtheit des Begriffs des »Westens« hinaus zutreffender, die Normativität präzise als Kennzeichen des »Westens« wahrzunehmen; als Entstehungszentrum einer nach Eric Voegelin Worten »Apokalypse der Zivilisation« wäre also der »Westen« die Bezeichnung eines Raumes, der sich selbst im Rahmen der »Weltgeschichte« als normativ betrachtet. Der »Westen« bezeichnet demzufolge einen Anspruch auf Normativität — mit den Worten Carl Schmitts ausgedrückt: den »Nomos der Erde«, und zwar einen Nomos, der sich jeglicher konkreten »Ortung« entzieht.¹ Woher kommt aber die Entstehung dieser Normativität, die Entstehung des normativen und aktivistischen Selbstverständnisses des »Westens«? Auf diese Frage stimmen Karl Löwiths und Eric Voegelins Ansätze auffällig überein. So Löwith in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*:

»Der Zerfall des *orbis terrarum* ist allenthalben das Werk des christlichen Okzidents. Europäer entdeckten die alte östliche und die neue westliche Welt, sie verbreiteten ihre Zivilisation mit missionarischem Eifer bis an die äußersten Enden der Welt. [...] Und während der Geist des alten Europas verfiel, stieg seine Zivilisation empor und eroberte die Welt. Es fragt sich, ob dieser ungeheure Schwung westlicher Aktivität nicht mit dem ihr innewohnenden religiösen Ferment zusammenhängt. Haben etwa der jüdische Messianismus und die christliche Eschatologie, wenn auch in ihren verweltlichten Formen, jene Energien schöpferischer Tätigkeit entfacht, die den christlichen Okzident in eine weltumfassende Zivilisation umgestalteten«?²

Ähnlich lautet Voegelins Urteil über die Gnosis bzw. den »Gnostizismus« und seinen

1 Vgl. Schmitt, Carl, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin, Duncker & Humblot, 4. Auflage, 1997 (1. Auflage 1950).

2 Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Sämtliche Schriften 2, Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1950), Stuttgart, J.B. Metzler, 1983,

missionarischen Eifer in *Der Neuen Wissenschaft der Politik*:

»Der Gnostizismus machte auf äußerst wirksame Weise menschliche Kräfte frei für den Aufbau einer Zivilisation, indem er auf den begeisterten Einsatz dieser Kräfte für innerweltliche Betätigung die Prämie der Erlösung setzte. [...] Wie töricht die oberflächlichen Argumente auch sein mögen — der weitverbreitete Glaube, die moderne Zivilisation sei die Zivilisation schlechthin, ist durch den Augenschein gerechtfertigt; dadurch, daß er den Sinn der Erlösung an sich zog, wurde der Aufstieg des Westens in der Tat zu einer Apokalypse der Zivilisation«.³

Die hier angedeutete eschatologische Erfahrung beschränkt sich nicht auf das Religiöse; entscheidend für die Frage nach der Normativität des »Westens« ist nämlich weniger die Offenbarung des Göttlichen an sich als vielmehr die damit verbundene Zeiterfahrung, die eine zukunftsorientierte, eschatologische und sinn-volle Geschichtsvorstellung zur Folge hat. In dieser Hinsicht lässt sich Löwith und Voegelin zufolge die westliche Normativität auf diese Zeiterfahrung zurückführen, nämlich als die politische Konkretisierung der sich aus dieser Erfahrung ergebenden Geschichtsvorstellung. Inwiefern ist also der Modus der Zeiterfahrung maßgebend für die Normativität des »Westens« und ihre Infragestellung bzw. ihre sogenannte Krise?

NORMATIVITÄT UND ZEITERFAHRUNG

Theoretisch gesehen stellt sich erstens die Frage, inwieweit eine Zeiterfahrung normativ wirken kann. Selbstverständlich ist die These einer maßgebenden Rolle der Zeiterfahrung bezüglich der westlichen Normativität nicht, und zwar besonders in Bezug auf Zeiterfahrungen, die an sich nicht direkt beobachtbar sind, sondern nur durch Symbole ausgedrückt werden. Daraus folgt, dass die Wirkung der Zeiterfahrung empirisch nur durch die Analyse solcher symbolischen Formen rekonstruiert werden kann — symbolischer Formen, die unterschiedlichen Stufen dieser Erfahrung entsprechen. Im Folgenden wird es zuerst darum gehen, das Normative der Zeiterfahrung zu begründen, nämlich nicht gleich mit Blick auf den »Westen«, sondern im Allgemeinen.

Die Zeiterfahrung ist Teil eines Ganzen, sie gehört zur Stellung des Menschen im Kosmos. In der kosmologischen bzw. kosmogonischen vormodernen Symbolik, das heißt im Diskurs über den Kosmos bzw. über die Entstehung des Kosmos, spielt die Zeit eine wesentliche Rolle. Vom anthropologischen Standpunkt aus hat Mircea Eliade gezeigt, inwiefern sich das Selbstverständnis des Menschen im Kosmos durch symbolische Formen, nämlich Mythen, ausdrückt, und inwiefern das Verständnis dieser »archaischen Symbole« von Bedeutung ist:

»Wenn man sich die Mühe macht, die authentische Bedeutung eines archaischen Mythos oder Symbols zu ergründen, kann man nicht umhin festzustellen, dass in ihr die Bewußtwerdung einer gewissen

S. 217.

³ Voegelin, Eric, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago / London, University of Chicago Press, 1952. *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2004, S. 140 f.

Stellung im Kosmos deutlich wird und dass sie damit auch eine metaphysische Stellung einbegreift.«⁴

Diese metaphysische Stellung, die durch den Symbol zum Ausdruck kommt, lässt sich aber bemerkenswert empirisch auf Modi der Zeiterfahrung zurückführen, die den Kern des Mythos bilden. Erfahren wird die Zeit vor allem in Bezug auf den Kosmos, nämlich als eine rhythmische, ewig werdende und zurückkehrende Zeit, die Eliade zufolge »einer Ontologie, die noch nicht durch die Zeit und das Werden verunreinigt worden ist« entspricht.⁵ Parallel dazu läuft die »Ursprungszeit«,⁶ eine mythische, unbestimmte Zeit, ein goldener Zeitalter,

»die [...] als »starke« Zeit aufgefasst wird, gerade weil sie gewissermaßen der »Nährboden« einer *neuen Schöpfung* ist. Die zwischen dem *Ursprung* und dem gegenwärtigen Augenblick abgelaufene Zeit ist weder »stark« noch »bedeutsam« (abgesehen natürlich von den Zeitspannen, in denen man die primordiale Zeit reaktualisiert), und aus diesem Grunde lässt man sie außer acht oder bemüht sich, sie aufzuheben.«⁷

Wichtig ist hier mit Blick auf das Problem der normativen Wirkung der Zeiterfahrung erstens eine anthropologische Normativitätsform — die Stellung des Menschen im Kosmos, insofern sie von der Zeitvorstellung abhängt — zweitens die gesellschaftlichen Folgen dieser Symbolik. Dazu gehören Erneuerungsriten anlässlich Saisonübergängen oder der Krönung neuer Herrscher, die die Gesellschaftsform strukturierten und durch ihre christliche Übersetzung immer noch strukturieren.⁸ Dass der politische Herrscher gewissermaßen auch über die Zeit herrscht, zeigen sowohl der goldene Kalender-Hut (1000 bis 800 v. Chr.), der zurzeit im Neuen Museum in Berlin zu sehen ist, als auch moderne Gebräuche des Symbolen »tausendjähriges Reich«, dessen Entwicklung Norman Cohn verfolgt hat.⁹

Im Gegensatz zu ihren modernen Modi ist aber die im Rahmen der kosmologischen Spekulation entstandene Zeiterfahrung radikal antigeschichtlich. Durch die Erneuerungsriten ziele sie letztendlich Eliade zufolge auf eine »Entwertung der Zeit«. Dass die »ewige Wiederkehr« einer »Ontologie, die noch nicht durch die Zeit und das Werden verunreinigt worden ist« entspricht, ist besonders aufschlussreich. In diesem Denken käme ein »Widerstand gegen die Geschichte, eine Auflehnung gegen die geschichtliche Zeit« ans Licht, und zwar durch den Versuch, »diese

4 Eliade, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour : Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949. Aus dem Französischen von G. Spaltmann: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1994 (1. Ausgabe 1953), S. 15.

5 *Ebd.*, S. 101.

6 Eliade, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963. Aus dem Französischen von E. Moldenhauer: *Mythos und Wirklichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, S. 42.

7 *Ebd.*, S. 42.

8 *Ebd.*, S. 46 ff.

9 Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millenium*, London, Secker et Warburg, 1957. Nicht nur symbolisch, sondern auch empirisch lässt sich diese politisch stabilisierende Rolle der Zeit feststellen. Die Etablierung einer neuen Herrschaftsform kann nämlich durch eine Reform des Zeitregimes unterstützt werden, insbesondere um den Bruch mit der Vorherigen zu betonen. Vgl. dazu am Beispiel der französischen Revolution Rifkin, Jeremy, *Time Wars: the Primary Conflict in Human History*, New York, H. Holt, 1987. In Japan wurde die Einführung des westlichen Zeitregimes zur Meiji-Zeit benutzt, um den göttlichen Ursprung des Kaisertums zu betonen. Vgl. dazu Coulmas, Florian, *Japanische Zeiten. Eine Ethnografie der Vergänglichkeit*, Hamburg, Kindler Verlag, 2000, S. 161.

historische Zeit, die mit menschlicher Erfahrung beladen ist, in die kosmische, zyklische, und unendliche Zeit zurückzubeziehen«. ¹⁰ Nicht zufällig kennzeichnet dieses Vorhaben nicht nur die kosmologische Spekulation, sondern kehrt auch in der Moderne bei Löwiths Überwindung des heideggerischen Verständnisses der Zeitlichkeit des Menschen wieder. ¹¹ Um diese von Löwith bekämpfte moderne Zeiterfahrung zu verstehen, genügt aber diese erste, anthropologisch-kosmologische Stufe der Normativität, bei der die Zeit noch keine Geschichte ist, nicht.

Mit der Entstehung einer neuen Zeitspekulation, »einer neuen symbolischen Form«, die die Stellung des Menschen im Rahmen eines geschichtlichen Prozesses versteht, verändert sich die Bedeutung der Zeiterfahrung, insbesondere was ihre Normativität angeht. So Voegelin, in *Order and History*, vierter Band, *The Ecumenic Age*:

»In den Jahrhunderten vor dem Auftreten der Historiogenesis erfuhr man die gefährdete Existenz der Gesellschaft zwischen Ordnung und Chaos durch die Rituale von Gründung und Erneuerung als adäquat ausgedrückt und geschützt. [Im Gegensatz zu dieser kosmologischen Form der Zeitspekulation] plaziert Historiogenesis die Ereignisse unerbittlich auf der Linie der nichtumkehrbaren Zeit, in der Gelegenheiten für immer verloren und Niederlagen endgültig sind.« ¹²

Warum ist die Entstehung dieser Symbolik entscheidend? Erstens muss man berücksichtigen, dass diese Entstehung im Rahmen breitflächiger, kulturell heterogener, Voegelin zufolge »ökumenischer« Reiche stattfindet — zum Beispiel im vorchristlichen Mesopotamien oder in Ägypten. »Historiogenesis« ist nämlich vor allem »eine Spekulation über den Ursprung von gesellschaftlicher Ordnung«, also keine bloße Spekulation über die Geschichte, sondern eine politisch motivierte, in der »die Symbolisten, die den Typus entwickeln, ihre jeweilige Herrschaftsform an einem absoluten Ursprungspunkt ins Dasein treten lassen und von diesem Punkt an die Geschichte ihrer Gesellschaft bis hinunter zu ihrer eigenen Gegenwart erzählen«. ¹³ In dieser symbolischen Form kommen drei wesentliche Merkmale, welche die normative Kraft einer Zeitspekulation unterstreichen, zum Ausdruck. Erstens bedeutet »Historiogenesis« eine Linearisierung der Zeit, die nicht rhythmisch verläuft, sondern einer einzigen Linie folgt. Dies entspricht zum Beispiel Reinhart Kosellecks Erklärung des Übergangs von verschiedenen »Geschichten« zu der einen »Geschichte« im Singular. In dem historischen Kontext der Entstehung der »Historiogenesis« bedeutet dies Voegelin zufolge: »Der eine Kosmos, so scheint es, kann nur

¹⁰ Eliade, Mircea, *Kosmos und Geschichte*, a.a.O., S. 165.

¹¹ Vgl. u.a. Löwith, Karl, »Mensch und Geschichte«, *Sämtliche Schriften* 2, a.a.O., S. 158ff. Im »Horizont der Geschichte« lebt der Mensch nicht mehr im »Umkreis der Natur«, in dem alles Werden und zugleich Bestehen ist. Im Gegensatz zum radikalen Verständnis der Zeitlichkeit des Menschen geht es aber darum, ihn in das Ganze, Immerdauernde wieder in Bezug zu setzen.

¹² Voegelin, Eric, *Order and History*, 4. Bd., *The Ecumenic Age (O&H 4)*, *Collected Works*, 17. Bd., Columbia and London, University of Missouri Press, 2000, S. 114. Aus dem Englischen von W. Reger, Hrsg. T. Hollweck: *Ordnung und Geschichte*, 8. Bd., *Das Ökumenische Zeitalter: Die Legitimität der Antike (O&G 8)*, München, Fink Verlag, 2004, S. 92.

eine einzige Reichsordnung haben, und die Sünde der Koexistenz muß gesühnt werden durch die nachträgliche Integration in eine Geschichte, deren Ziel durch den Erfolg des Eroberers demonstriert worden ist«. ¹⁴ Durch diese infolge der Linearisierung der Zeit eintretende Rechtfertigung der politischen Herrschaft fällt ein zweites Merkmal dieser symbolischen Form auf, nämlich die Notwendigkeit, die damit verbunden ist. Historiogenesis kennzeichnet sich nämlich darin, dass »eine Linie der nichtumkehrbaren Zeit, in der Gelegenheiten für immer verloren und Niederlagen endgültig sind« entsteht, in diesem Zusammenhang ist aber auch die Herrschaftsform, die die Zeit vom Anfang bis zur Gegenwart gestaltet hat, notwendig und endgültig. Die zur gleichen Zeit existierenden politischen Ordnungen werden rückblickend in die eine Geschichte der einzigen Macht, die sich behauptet hat, integriert. Daraus folgt das dritte Merkmal dieser neuen Zeitspekulation, nämlich die Verschmelzung der Herrschaftsform, in diesem Fall des »ökumenischen Reiches«, in den Kosmos und damit eine Kosmologisierung der politischen Ordnung, die versucht, »die Frage nach dem Sinn, der den Verlauf der Ereignisse in der Zeit bestimmt« ¹⁵ zu beantworten, indem diese Kosmologisierung letztendlich darauf zielt, dem Zeitlauf zu entrinnen: »Die Konstruktion [Historiogenesis] ist ein metastatisches Mittel, um die Zufälligkeit der Reichsordnung in der Zeit zur zeitlosen Ruhe der kosmischen Ordnung selbst zu sublimieren«. ¹⁶ Die bewusst gewordene zeitliche Dimension der politischen Ordnung führt also durch die lineare Zeiterfahrung zu einer Vorstellung, in der die politische Ordnung notwendig wird, indem sie als zeitloser Teil des Kosmos verstanden wird. Der Rückblick auf die Vergangenheit rechtfertigt die gegenwärtige Lage und den imperialistischen Anspruch der von nun an notwendigen — und deswegen normativen — Herrschaftsform. Hauptsächlich geht es hier also um eine, mit den Wörtern von Mircea Eliade, »Stabilisierung der Zukunft«, die aber nur einen Teil der westlichen Zeiterfahrung bildet.

Anhand dieser symbolischen Form der »Historiogenesis« ging es darum, die normative Kraft der Zeiterfahrung mittels einer Geschichtskonstruktion darzustellen. ¹⁷ Unter den Stichwörtern Linearisierung, Notwendigkeit und Kosmologisierung lässt sich die Normativität, die hier mit Blick auf die politische Ordnung entfaltet wurde, zusammenfassen. Bezüglich der Normativität des »Westens« und der damit verknüpften Zeiterfahrung der Moderne scheint aber die symbolische Form der »Historogenesis« mangelhaft, und zwar nicht, unter einem historistischen Blickwinkel, da sie nur im Rahmen der vorchristlichen »ökumenischen« Reiche gültig wäre — Voegelin zufolge

13 O&H 4, S. 108-109 / O&G 8, S. 85.

14 O&H 4, S. 115 / O&G 8, S. 92.

15 O&H 4, S. 134 / O&G 8, S. 114 (grundsätzlich veränderte Übersetzung).

16 O&H 4, S. 115 / O&G 8, S. 93.

17 Die »Geschichtskonstruktion« sollte man nicht allzu funktionalistisch als Antwort auf das Problem der Legitimierung einer Herrschaftsform verstehen, sondern stets mit Blick auf die damit verbundene Entstehung eines neuen Geschichtsbewusstseins.

spielt sie bei Hegel ja immer noch eine Rolle —, sondern weil diese Spekulation »nach rückwärts«¹⁸ der modernen, zukunftsorientierten Zeiterfahrung der Moderne nur teilweise entspricht. Diese moderne Zeiterfahrung tritt vielmehr im Zusammenhang mit der eschatologischen Symbolik auf.

ESCHATOLOGISCHE ZEITERFAHRUNG

Theoretisch lässt sich die Normativität des »Westens«, die sich vor allem empirisch auf der politischen, wirtschaftlichen sowie kulturellen Ebene verwirklicht, schwer bestimmen. Von dem modernitätskritischen Standpunkt aus, der am Ausgangspunkt dieser Untersuchung anhand Voegelins und Löwiths Analysen der Moderne erwähnt wurde, wird diese Normativität ideengeschichtlich auf einen Kern reduziert — bei Voegelin wird sie mit dem Gnostizismus, bei Löwith mit dem Messianismus sowie mit dem Historismus und bei beiden mit dem Positivismus in Verbindung gesetzt. Die verschiedenen Bezeichnungen, die aber vieles gemeinsames haben, wie also auch die Normativität des »Westens« und seine »Apokalypse der Zivilisation«¹⁹ lassen sich als Artikulierung einer einheitlichen Zeiterfahrung zusammenfassen, nämlich der eschatologischen Zeiterfahrung.

Im Gegensatz zur symbolischen Form der »Historiogenesis«, die als Spekulation »nach rückwärts« vor allem auf die »Stabilisierung der Zukunft« abzielt, geht es der eschatologischen Zeiterfahrung vor allem um ein »Wozu«, um das Ziel des Geschehens, das in einer unbestimmten Zukunft liegt.²⁰ Schon bei Paulus wird diese Umkehrung deutlich. Der Blick richtet sich nicht mehr nach rückwärts, in eine Vergangenheit, die die Gegenwart rechtfertigen und die Zukunft bestimmen soll, sondern auf das Kommende, auf das radikale Neue, auf den »Tag des Zorns« (*Rm.* 2, 5). Paulus steht beispielhaft für diese nach vorwärts gerichtete Spekulation.²¹ In Bezug auf die normative Kraft des »Westens« ist diese Erfahrung zentral. So die zutreffende Metapher, die Löwith benutzt, um diese Normativität auszudrücken:

»Vergleichbar dem Kompaß, der uns im Raum Orientierung gibt und uns befähigt den Raum zu erobern, gibt der eschatologische Kompaß Orientierung in der Zeit, indem er auf ein letztes Ziel und damit auf einen letzten Sinn des Geschehens hinweist.«²²

Entscheidend ist nicht mehr die »Stabilisierung der Zukunft«, sondern die »Eroberung« der Zeit. Freilich verweist diese Zeit, in der man sich eschatologisch orientiert, nicht — nur — auf die

18 O&G 8, Nachwort, S. 250.

19 Voegelin, Eric, *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, a.a.O., S. 140.

20 Vgl. beispielhaft Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, Berlin, Matthes & Seitz, 2007 (1. Auflage 1947).

21 Vgl. u.a. Voegelin, Eric, *O&H* 4, a.a.O., »The Pauline Vision of the Resurrected«, S. 304ff.; Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1953), a.a.O., XI. Kap., »Die biblische Auslegung der Geschichte«, S. 196ff.

22 Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1950), a.a.O., S. 256.

transzendente, weltfremde Zeit der Heilsgeschichte, vergleichbar der »heiligen Zeit« der kosmologischen Spekulation, sondern auch auf die diesseitige historische Zeit. Diese Doppeldeutigkeit der christlichen Eschatologie versuchte schon Augustinus in *De civitate Dei* zu überwinden, ganz überwunden hat er sie aber nicht.²³ Diesseits sollte die Eschatologie eine maßgebende Rolle spielen. Ich zitiere Löwith:

»[...] nicht die klassische Tradition, sondern die biblische Überlieferung hat den Ausblick in die Zukunft eröffnet als den Horizont einer künftigen Sinnerfüllung — zuerst jenseits und schließlich innerhalb der geschichtlichen Existenz. Nur im Umkreis des heilsgeschichtlichen Rahmens sind solche Philosophien der Geschichte wie die von Condorcet und Turgot, Hegel und Comte, Marx und Proudhon überhaupt möglich, während sie innerhalb eines klassischen Rahmens unmöglich sind. Infolge der heilsgeschichtlichen Erwartung haben wir ein modernes, futuristisches Geschichtsbewusstsein, das ebenso christlich motiviert wie nicht mehr christlich oder antichristlich intendiert. Die modernen Geschichtsphilosophien stellen noch immer die Frage nach dem Sinn als Wozu, aber ohne die Antwort in dem Glauben zu finden, dass mit Christus die Zeit erfüllt ist.«²⁴

Diese Antwort auf das zukunftsorientierte Wozu wurde infolge der diesseitigen Übersetzung der eschatologischen Zeiterfahrung — im »Westen« — konsequent nicht im christlichen Glauben gefunden, sondern diesseitig aktivistisch verwirklicht.

»Es könnte sein, dass jüdischer Messianismus und christliche Eschatologie in einer weltlichen Verwandlung die Energien freigesetzt haben, welche die Welt so veränderten. Es war zweifellos keine heidnische, sondern die christliche Welt, die diese Umwälzung in Gang gebracht hat. Das Ziel der modernen Naturwissenschaft, wie es schon Descartes formuliert hat: die Kräfte des Kosmos zu meistern, und das Ziel des Fortschritts: die Welt des Menschen zu verändern und zu verbessern, sind beide westlicher Herkunft.«²⁵

Verständlich wird dieser Übergang von der eschatologischen Zeiterfahrung zur westlichen Normativität mit Blick auf die Veränderung des Geschichtsbegriffs, die die zukunftsorientierte Zeiterfahrung mit sich gebracht hat. Ohne einen Geschichtsbegriff, der als sinnvoll verstanden wird, lässt sich nämlich die als »Fortschritt« bezeichnete westliche Normativität nicht nachvollziehen, nämlich als Fortschreiten innerhalb eines linearen Prozesses, in dem jeder Augenblick sich vom Vorherigen substantiell unterscheidet. Diese Veränderung des Geschichtsbegriffs vollzieht sich aber nur »unter Voraussetzung des jüdisch-christlichen Schemas, welches den zeitlichen Sinn von *historein* pervertiert hat.«²⁶ Die Geschichte verweist nicht mehr wie im Denken der Antike auf vergangene Ereignisse, sondern auf einen sinnvollen Verlauf, der vergleichbar mit der symbolischen Form der »Historiogenesis« ermöglicht, die Gegenwartssituation in diesem Verlauf zu bestimmen und zu rechtfertigen, darüber hinaus aber auch die Zukunft. Infolge einer zukunftsorientierten, hoffnungsvollen Zeiterfahrung kann Geschichte zu einem sinnvollen Ganzen werden, der sich nicht mehr auf etwas Vergangenes bezieht, sondern auf ein erreichbares »Wozu«.

23 Vgl. Taubes, Jacob, *Die Politische Theologie des Paulus*, München, Fink Verlag, 1993.

24 Löwith, Karl, *ebd.*, S. 275.

25 *Ebd.*, S. 278.

26 *Ebd.*, S. 254.

von dem ihr Sinn abhängt. Fortschritt tritt im westlichen Raum als Leitfaden der Geschichte und insofern als Grundlage der Normativität des »Westens« auf. 1963 stellte Löwith zutreffend fest, dass »der Begriff des Fortschritts oft unvermerkt über in den der Entwicklung geht. Wir sprechen von »unterentwickelten« Ländern und meinen damit solche, die sich erst noch entwickeln müssen, indem sie sich die Fortschritte der westlichen Zivilisation aneignen«. ²⁷ Genau in diesem geschichtsphilosophisch begründeten »Müssen« steckt die Normativität des »Westens«.

Beispielhaft für diese zeit- und geschichtsphilosophisch begründete Normativität des »Westens« steht Auguste Comtes Wirkung in Brasilien — auf der brasilianischen Flagge steht ausgerechnet das Motto des Positivismus »Ordnung und Fortschritt« — und in Japan, wo seine Lehre zur Meiji-Zeit vom japanischen Philosophen Nishi Amane als Brücke zur westlichen Modernität eingeführt wurde und tiefgreifende Veränderungen verursachte. ²⁸ Im Gegensatz zur damals vorherrschenden neokonfuzianischen Tradition wurde mit Comte der Fortschrittsgedanke eingeführt und die bisher kosmische geschichtsfremde Zeitvorstellung von Grund auf verändert. Nicht zufällig fällt genau mit der Einführung des europäischen Positivismus die Übernahme des gregorianischen Kalenders und die Verdrängung der auf der »Zeit der Natur« ²⁹ basierenden japanischen Zeitrechnung durch die Westliche zusammen, welche den linearen Zeit- und Geschichtsvorstellungen des Positivismus eine konkret feststellbare Entsprechung gibt und genauso revolutionär wirkte. ³⁰

DIE »ZEITKRISE« DES WESTENS

Von der Normativität des »Westens« ist es aber heute weniger die Rede als von der Krise dieser Normativität, von der Krise des »Westens« überhaupt. ³¹ Indem diese Normativität im Laufe der Analyse mit einer eschatologischen Zeiterfahrung verknüpft wurde, muss man die Doppeldeutigkeit dieser Symbolik unterstreichen. Zwar hat sie einen wichtigen Impuls zur Entfaltung der westlichen Zivilisation gegeben, zugleich steckt aber in diesem Impuls der Keim der Auflösung der westlichen Moderne. Die wohl bekannteste These von Eric Voegelin ist nicht die des Gnostizismus als Ursprung der Normativität des »Westens«, als Ursache einer »Apokalypse der

27 Löwith, Karl, »Das Verhängnis des Fortschritts«, a.a.O., S. 392.

28 Vgl. Brüll, Lydia, *Die japanische Philosophie. Eine Einführung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, S. 124-141. Zutreffend bemerkt Brüll, dass Nishi »von der positivistischen Geschichtsauffassung so fasziniert [ist], dass die Gefahr, die in ihr liegt [nämlich die Erklärung des wissenschaftlichen Relativismus zum absoluten Prinzip], nicht von ihm erkannt wird« (S. 130). Bei Nishi wird diese Gefahr in einer nur »auf materielle Werte bezogenen Ethik« (S. 140) erkennbar.

29 Coulmas, Florian, *Japanische Zeiten*, a.a.O., S. 63ff.

30 Vgl. *Ebd.*, S. 121ff.

31 Ein der letzten Beispiele dafür ist die Februar-Ausgabe der französischen Zeitung *Courrier International*, *L'Occident est-il fini ?* (»Ist das Abendland zu Ende?«), Nr. 2011-2 (23.02.2011).

Zivilisation«,³² sondern die modernitätskritische These des Gnostizismus als Leitfaden des Untergangs der Moderne bis zum Totalitarismus. Diese unvermeidbare Doppeldeutigkeit ist schon in der ursprünglichen Artikulierung der eschatologischen Zeiterfahrung bei Paulus enthalten: »In Paulus' Interpretation liegt die ursprüngliche Diskrepanz zwischen dem harten Wahrheitskern [...] und dem nicht-so-harten Rand von Unklarheiten und metastatischen Erwartungen.«³³ Bei Löwith spielt das eschatologische Denken eine vergleichbar problematische Rolle als Ursprung des Historismus und in der daran anknüpfenden Löwith'schen Kritik des »okkasionellen Dezisionismus« bei Schmitt und Heidegger.³⁴

Umso erstaunlicher erscheint in diesem Licht die Wiederentdeckung der Zeiterfahrung im Dienste einer apokalyptischen Interpretation der Modernität unter anderen bei Jean-Pierre Dupuy³⁵ — einem französischen Philosophen, der 2002 von dem Begriffs des »aufgeklärten Katastrophismus« ausgehend versucht hat, eine Ethik, die von der Möglichkeit der Katastrophe ausgeht, zu bilden. Die Krise der westlichen Moderne — vor allem bezüglich der Umwelt — könne demzufolge ausgerechnet durch die Ersetzung der eschatologischen durch eine radikal apokalyptische Zeiterfahrung, genauer gesagt durch eine apokalyptische Überwindung der Eschatologie, gelöst werden. Systematischer wurde der nahliegende Versuch entwickelt, die Krise der Moderne als einen Beschleunigungsprozess zu verstehen. Nicht von Zeiterfahrungen bzw. von Modi der Zeiterfahrungen ist es aber bei Hartmut Rosa die Rede. Theoretisch gesehen sei die Krise der Moderne auf eine Veränderung ihrer *Zeitstruktur* zurückzuführen, »es sei *die Zeit selbst*, die aus den Fugen geraten ist, so dass die anhaltende Krisenzeit das Resultat einer *Zeitkrise* ist.«³⁶ Die soziologische Begründung dieser These des sich selbst antreibenden Beschleunigungsprozesses steht außerhalb der hier entwickelten Perspektive, von Bedeutung ist aber ihr theoretischer Rahmen, nämlich die Verbindung zwischen Moderne, Krise und *Zeitstruktur* und wie sie mit Blick auf Löwiths und Voegelin's Perspektiven zu verstehen ist. Deutlich wird dies, wenn Rosa seinen eigenen theoretischen Standpunkt darlegt:

»In Analogie zu Marx' Bestimmung des geschichtlichen Verhältnisses von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen drängt sich nämlich der Eindruck auf, die Steigerung der Geschwindigkeit bzw. die Zunahme der Beschleunigungskräfte sei das eigentlich treibende Moment der (kapitalistischen) Geschichte.«³⁷

Hier wird also deutlich, dass die Zeit als *Zeitstruktur* die Rolle des Grundprinzips, des Leitfadens der Geschichte — präziser der *kapitalistischen* Geschichte — übernimmt, die Rolle, die die

32 Voegelin, Eric, *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, a.a.O., S. 141.

33 Voegelin, Eric, *O&H* 4, S. 334.

34 Vgl. Löwith, Karl, *Heidegger — Denker in dürftiger Zeit, Sämtliche Schriften* 8, »Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt«, S. 32-71.

35 Dupuy, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, 2002.

36 Rosa, Hartmut, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, S. 39.

Produktionsverhältnisse bei Marx spielten. Mithilfe eines solchen substanziellen Zeitbegriffs als Struktur eines sinnvollen Geschehens lässt sich tatsächlich die »Krise« als eine Krise der »Zeit« verstehen, als eine Veränderung der Zeitstruktur, nämlich als eine kontinuierliche Beschleunigung. Unbestreitbar ist diese Vorstellung der Vorherrschaft der zeitlichen Dimension der Existenz nicht. Aber, so Rosa:

»was ein Individuum oder eine Gesellschaft letztendlich *ist*, wird ganz wesentlich von den zeitlichen Strukturen und Horizonten dieser Existenz bestimmt. Veränderungen in diesen *sind* daher unmittelbare Veränderungen in jenen und vice versa.«³⁸

Dass diese Vorherrschaft der zeitlichen Dimension der Existenz letztendlich von einer eschatologischen hoffnungsvollen Haltung, die die Zeit ins Zentrum stellt, abhängt, hat Löwith in Bezug auf Heidegger gezeigt. Die Zeitlichkeit der Existenz wird nämlich vor allem als Ziel der endlichen Existenz verstanden, das heißt als *eschaton*: »Der Tod ist somit das weltliche *eschaton* des in der Welt existierenden endlichen Daseins. Er ist die ›oberste Autorität‹, welche in *Sein und Zeit* alle Explikationen leitet.«³⁹ Wenn aber die für Rosa maßgebende zeitliche Dimension der Existenz parallel zu der heideggerschen Position auf die »Horizonten dieser Existenz« verweist, entspricht sie dann Marx' Produktionsverhältnissen nicht nur als hintergründige Struktur des Geschehens, sondern vor allem als dessen eschatologische Richtung. Die These der »Zeitkrise« des Westens fällt unter diesem Blickwinkel auf bemerkenswerte Weise mit der aus derselben Zeiterfahrung entstandenen Normativität des »Westens«, den sie in Frage stellen will, zusammen.

Überwunden werden kann dieses Problem nur indem man bedenkt, dass die Zeit- und Geschichtsbegriffe zwar maßgebend sind, was aber nicht heißt, dass sie zum endgültigen Prinzip der westlichen Moderne hypostasiert werden sollen.

»Denn was könnte fragwürdiger sein als die moderne Voraussetzung, dass die Geschichte *die* Dimension der menschlichen Existenz ist, wobei man von der ganzen natürlichen Welt, dem physischen Kosmos, absieht. [...] Wir leben beständig in »Übergängen« und »zwischen den Zeiten«, wenn auch nicht immer so selbstbewusst in einem epochalen Bewusstsein, fürchtend und hoffend, wie heute. Und auch zwischen den Zeiten kann man nur leben, weil es inmitten der Zeit Dauer und Immerwährendes gibt.«⁴⁰

Man sollte also nicht vergessen, dass die eschatologische Symbolik, die der westlichen Modernität zugrunde liegt, der menschlichen Existenz nicht unhinterfragbar entspricht, sondern als Artikulierung einer Erfahrung zu verstehen ist. Insofern gibt es keine *Zeitstruktur* der Moderne, die in die Krise geraten sei, sondern eine eschatologische Symbolik, die vielleicht mangelhaft geworden ist. »Krisen« und »Beschleunigung« der westlichen Normativität kann es nämlich nur innerhalb des westlichen eschatologischen Verständnisses der Geschichte geben und wird es geben, solange diese

37 *Ebd.*, S. 273.

38 *Ebd.*, S. 443.

39 Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1950), a.a.O., S. 258.

40 Löwith, Karl, »Mensch und Geschichte«, a.a.O., S. 356.

Symbolik nicht in der Lage ist, die »stillen Veränderungen« auszudrücken, wie der französische Philosoph François Jullien am Beispiel der chinesischen Philosophie gezeigt hat.⁴¹ Vom Standpunkt der politischen Philosophie aus heißt das, dass der Zeitbegriff nur in Bezug auf das Immerwährende, auf einen Ewigkeitsbegriff fruchtbar benutzt werden kann, sei es — für Löwith — die »Natur«, oder — für Voegelin — die »Ordnung« bzw. das Göttliche:

»Bedenken wir [...] nochmals, dass in der philosophischen Erfahrung der Spannung zwischen den Polen von Zeit und Ewigkeit weder ewiges Sein zu einem Gegenstand in der Zeit wird, noch zeitliches Sein in die Ewigkeit transponiert wird. Wir verbleiben in dem »Zwischen«, in einem zeithaften Fließen der Erfahrung, in dem jedoch Ewigkeit präsent ist, in einem Fließen, das sich nicht in die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Weltzeit auflösen lässt, weil es an jedem Punkt des Flusses die Spannung auf das zeit-jenseitige, ewige Sein in sich trägt.«⁴²

Die eschatologische Zeiterfahrung hat sich von der kosmologischen Spekulation abgegrenzt, indem der Blick nach vorne gerichtet wurde. Diese Umkehrung und die Neudeutung der Geschichte als sinnvolles »Wozu« wurde für die westliche Normativität maßgebend, aber auch für den Krisendiskurs, mit dem sie sich selbst in Frage stellt. Dagegen hilft selbstverständlich keine Rückkehr zum antigeschichtlichen Denken, insofern die damit verbundene kosmische Erfahrung verloren gegangen ist, sondern eine Rückgewinnung der Zeiterfahrung in ihrer Ganzheit, nämlich als Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Veränderung und Bestehendem.

41 Jullien, François, *Les transformations silencieuses. Chantiers, I.*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2009.

42 Voegelin, Eric, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Freiburg / München, Karl Alber Verlag, 2005, S. 272.