

# OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV  
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

— XVI —

Helmut Winterholler

Moses und das Volk Israel  
Zum Offenbarungsverständnis Eric Voegelins



# OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV  
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

— XVI —

Helmut Winterholler

Moses und das Volk Israel  
Zum Offenbarungsverständnis Eric Voegelins



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

HELMUT WINTERHOLLER, geb. 1937, studierte Klassische Philologie, Geschichte und Philosophie in München, Paris und Pisa. Er unterrichtet die Fächer Griechisch, Latein und Geschichte am Augustinus-Gymnasium in Weiden i.d. Opf.. In den letzten Jahren übersetzte er mehrere Schriften Eric Voegelins ins Deutsche.
--

OCCASIONAL PAPERS, XVI, April 2000

Helmut Winterholler,  
Moses und das Volk Israel. Zum Offenbarungsverständnis Eric Voegelins

OCCASIONAL PAPERS

hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz  
Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München  
Redaktion: Sebastian Brökelmann, Henrik Schillinger

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

ISSN 1430-6786

© 2000 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

HELMUT WINTERHOLLER

## MOSES UND DAS VOLK ISRAEL

ZUM OFFENBARUNGSVERSTÄNDNIS ERIC VOEGELINS<sup>1</sup>

### I.

Eric Voegelins unvollendete und zu Lebzeiten nicht publizierte *History of Political Ideas* enthält ein Kapitel mit der Überschrift 'Israel'<sup>2</sup>. In dem knappen, aber inhaltsreichen Text dieses Kapitels kommt das Wort Offenbarung (*revelation*) nicht vor. Dies ist auffällig, weil der erste Band von *Order and History*, in dem diese Untersuchungen dann in wesentlich erweiterter und veränderter Form veröffentlicht wurden, den Titel *Israel and Revelation*<sup>3</sup> trägt, und Offenbarung hier zu einer zentralen analytischen Kategorie geworden ist. Zudem ist in den biblischen Texten, auf die sich Voegelin in dem genannten Kapitel der 'History' bezieht, vielfach davon die Rede, wie Gott den Menschen etwas mitteilt, auch wenn die verschiedenen Formen der Mitteilung

---

<sup>1</sup> Bei diesem Text handelt es sich um die schriftlich ausgearbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags, den der Verfasser auf dem 'Dritten Internationalen Eric-Voegelin Symposium' in München am 17. Juni 1999 gehalten hat.

<sup>2</sup> In der jetzt postum publizierten Fassung: Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Vol. I, *Hellenism, Rome and Early Christianity*, ed. by Athanasios Moulakis, University of Missouri Press, 1997, S. 108 – 119

<sup>3</sup> Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. I, *Israel and Revelation*, Louisiana State University Press, 1956

noch nicht zu einem festen Begriff der Offenbarung ausgeprägt sind.<sup>4</sup> Aber offensichtlich konnte Voegelin zu diesem Zeitpunkt<sup>5</sup> die Themen, die für ihn von Bedeutung waren, z.B. 'der Bund (*berith*) zwischen Jahweh und den Israeliten am Berg Sinai' oder 'der Leidende Gottesknecht' – Themen, die in *Israel and Revelation* wiederkehren – befriedigend behandeln, ohne den Begriff 'Offenbarung' heranzuziehen. Offenbarung als analytische Kategorie spielt in Voegelins Untersuchungen zu dieser Zeit keine Rolle.<sup>6</sup>

Greifbar wird Voegelins Beschäftigung mit dem Problem der Offenbarung im Briefwechsel mit Leo Strauss aus der Zeit der *Walgreen Lectures* von 1951.<sup>7</sup> Gegenüber Strauss hatte Voegelin von den religiösen Grundlagen der klassischen Philosophie gesprochen. Dagegen macht Strauss erhebliche Bedenken geltend, insbesondere gegenüber der These Voegelins, daß die platonischen Mythen nur auf Grund einer ihnen zugrunde liegenden 'religiösen' Erfahrung verständlich seien. In diesem Zusammenhang besteht Strauss auf einer klaren Trennung zwischen menschlichem Wissen und einem auf Offenbarung beruhendem Wissen; dieser Gegensatz dürfe nicht verhüllt werden. „Jede Synthese ist tatsächlich eine

---

<sup>4</sup> Dies scheint erst in frühchristlicher Zeit geschehen zu sein; s. den Artikel 'Offenbarung' in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 6, Basel 1984, Spalte 1105f.

<sup>5</sup> Das Kapitel *Israel* ist wohl in der ersten Hälfte der vierziger Jahre geschrieben.

<sup>6</sup> Die Angaben zu 'revelation' in den Indices der *History* beziehen sich auf die Einleitungen der Herausgeber bzw. auf den Text der 'Geheimen Offenbarung'.

<sup>7</sup> Briefwechsel über die „*Neue Wissenschaft der Politik*“, herausgegeben von Peter J. Opitz, Freiburg/München 1993, S.29ff.

Option für Jerusalem oder für Athen.“<sup>8</sup> In seiner Antwort<sup>9</sup> betont Voegelin, daß der Gegensatz zwischen menschlichem Wissen und Offenbarungswissen nicht ohne Qualifikationen aufgestellt werden kann. „Alles Wissen, auch Offenbarungswissen ist menschlich, insoferne es Wissen konkreter Menschen ist, aber manches Wissen wird von den Menschen, die es ‘befällt’, als aus göttlicher Quelle stammend verstanden.“<sup>10</sup> Voegelin versucht dann die menschliche Rolle in diesem Prozeß zu analysieren. „Offenbarte Wahrheit gibt es nur, insoferne sie menschlich rezipiert und kommunikabel ist.“<sup>11</sup> Zum Problem der Rezeption gehört das Erkennen der Offenbarung als solcher, kommunikabel wird sie durch Interpretation – durch den Ausdruck in Sprachsymbolen, wie Voegelin später sagen wird. Zum Problembereich der Interpretation gehört auch die zeitliche Entwicklung der Offenbarung, z.B. „der Tatbestand der *doctrina christiana* als einer zweitausendjährigen Entwicklung der Offenbarung. Das ‘Wort’ Gottes ist nicht ein Vokabel, das iteriert wird, sondern ein Sinngehalt, der artikuliert werden kann, in einer sehr ‘freien’ Interpretation, die sich legitimiert aus der Präsenz des Geistes in der geschichtlichen Gemeinschaft.“<sup>12</sup> In dieser Äußerung sind zwei Aspekte enthalten, die uns wieder begegnen werden: Die Betonung der Artikulierung der Offenbarung auf der Grundlage lebendiger Erfahrung gegenüber einem Verständnis von Offenbarung als iterierte Vokabel, als ‘Schrift’, als kanonisiertes Wort Gottes; und zweitens Offenbarung als geschichtlicher Prozeß: Menschen

---

<sup>8</sup> Briefwechsel, l.c. S.30 f.

<sup>9</sup> Briefwechsel, l.c. S.33 ff

<sup>10</sup> l.c. S.34f.

<sup>11</sup> l.c. S.34

<sup>12</sup> l.c. S.35

mit spiritueller Sensibilität studieren die Tradition der Offenbarung, durchleben und artikulieren sie neu, wodurch das Ereignis der Offenbarung zu einem Prozeß wird, der sich in der Geschichte entfaltet.<sup>13</sup>

Die bisher genannten Aspekte: Rezeption, Kommunikation und Interpretation der Offenbarung sowie ihre geschichtliche Entwicklung betonen die Rolle des Menschen im Prozeß der Offenbarung. In einem zweiten Schritt versucht Voegelin die Frage zu beantworten, was das ist, was traditionell 'Offenbarung' genannt wird. Auch diese Frage wird aus der Position des Menschen gestellt, der 'Offenbarung' erlebt, den dieses Wissen 'befällt'. Offenbarungswissen „unterscheidet sich von 'nur' menschlichem Wissen dadurch, daß sein Inhalt erlebt wird in einem 'Angesprochenwerden' von Gott.“ Mit dem Erlebnis des Angesprochenwerdens ist gleichzeitig ein Sein gegeben, „das 'anspricht', also Person ist, Gott; und ein Mensch, der von diesem Sein 'angesprochen' werden kann, also zu ihm in einer Beziehung der Offenheit steht.“<sup>14</sup>

Dieser Brief ist zu der Zeit geschrieben, als Voegelin die Walgreen-Lectures zur Publikation unter dem Titel *The New Science of Politics* vorbereitete. Aus der 'Neuen Wissenschaft' wird dann auch deutlich, daß die Charakterisierung des 'Offenbarungswissens' in dem zitierten Brief in erster Linie

---

<sup>13</sup> So Voegelin, mit Bezug auf die Propheten, z.B. in *Israel and Revelation* S. 430; s. dazu unten S. 41ff

<sup>14</sup> Briefwechsel, l.c. S.36; Voegelin sieht im Erlebnis des Angesprochenwerdens von Gott gleichzeitig die Einsicht in die 'Nur'-Menschlichkeit des Menschen gegenüber einem welttranszendenten Sein mitgegeben. Für die hier verfolgte Entwicklungslinie ist die Transzendenzproblematik zunächst nicht von Bedeutung.

der Unterscheidung zwischen dem griechischen und dem christlichen Wahrheitstypus diene. Denn im Schlußteil des Briefes an Strauss, der sich mit dem Verhältnis des platonischen Mythos zur Offenbarung beschäftigt, stellt Voegelin fest: „Das Erlebnis eines prophetischen Angesprochenwerdens von Gott scheint er (d.h. Platon) nicht gehabt zu haben.“<sup>15</sup> Diese Charakterisierung ist für Voegelin dann in der ‘Neuen Wissenschaft’ die Basis für die grundlegende Unterscheidung zwischen der Wahrheit der mystischen<sup>16</sup> Philosophen und der christlichen Wahrheit. Da der entsprechende Passus der ‘Neuen Wissenschaft’ für Voegelins spätere Analysen von grundlegender Bedeutung ist, auch in den Punkten, die später revidiert werden, sei er in vollem Umfang zitiert:

„Die Erfahrungen, die von den mystischen Philosophen in einer Theorie vom Menschen ausgelegt wurden, betonten alle die menschliche Seite der Orientierung der Seele zur Gottheit. Die Seele wendet sich einem Gott zu, der in seiner unbeweglichen Transzendenz verharrt; sie bewegt sich auf die göttliche Realität zu, trifft aber auf keine antwortende Bewegung aus dem Jenseits. Das christliche Hinneigen Gottes zur Seele in der Gnade ereignet sich nicht im Bereich dieser Erfahrungen – wenn man auch bei der Lektüre Platons das Gefühl hat, an der Schwelle eines Durchbruchs in diese neue Dimension zu stehen. Die Erfahrung einer wechselseitigen Beziehung mit Gott, der *amicitia* im thomistischen Sinn, der Gnade, die der Natur des Menschen eine übernatürliche Form

---

<sup>15</sup> I.c. S.44

<sup>16</sup> So bezeichnet Voegelin u.a. Xenophanes, Heraklit, Parmenides, Platon und Aristoteles.

auflegt, ist der spezifische Unterschied der christlichen Wahrheit gegenüber der anthropologischen.“<sup>17</sup>

In dem Briefwechsel mit Alfred Schütz, der auf die Veröffentlichung der ‘Neuen Wissenschaft’ folgte, sucht Voegelin diese entscheidende Differenz weiter zu verdeutlichen, indem er Platons Höhlengleichnis heranzieht: „Platon läßt seine Menschen angekettet in der Höhle sein, der Wand zugewendet, auf der sie nur die Schatten der Dinge sehen, die hinter ihnen vorbeigetragen werden. Diese Situation wird dadurch in Bewegung gebracht, daß einer dieser Menschen ‘gezwungen’ wird, sich umzuwenden und weiter mit Gewalt zum Höhleneingang hinaufgeschleppt wird, wo er die Sonne sehen kann. Frage: Von wem wird dieser Mensch zur Umwendung, zur *periagoge* gezwungen? Hier haben wir das Gnadenproblem auf der Platonischen Stufe der Einkleidung in Gleichnisse und Mythen. Dieser ‘Zwang’, das ist im wesentlichen, was im Christlichen als ‘Offenbarung’ oder ‘Gnade’ differenziert wird als der erlebte Eingriff der Transzendenz in das menschliche Leben, der so überwältigend von außen kommen kann, daß es wie bei Paulus oder Augustin zur Infragestellung der menschlichen Freiheit führen kann. Das ist neu.“<sup>18</sup>

Diese beiden Texte zielen zwar in erster Linie darauf ab, den spezifischen Unterschied zwischen Christentum und

---

<sup>17</sup> Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S.118; ‘anthropologische Wahrheit’ ist Voegelins typologische Kennzeichnung der klassischen Philosophie gegenüber der ‘soteriologischen Wahrheit’ des Christentums; in einer Fußnote verweist Voegelin an dieser Stelle auf Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* III, 91.

<sup>18</sup> Briefwechsel über die ‘Neue Wissenschaft der Politik’, l.c. S.107

klassischer Philosophie zu bestimmen. Gleichzeitig aber wird deutlich, daß Offenbarung, wie sie hier verstanden wird, kein isoliertes Phänomen etwa einer bestimmten Religion ist, sondern daß Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Christentum als Teile einer umfassenderen Bewegung zusammengehören. Indem Voegelin der Bewegung der Seele zur Gottheit, die in ihrer unbeweglichen Transzendenz verharrt, das Hinneigen Gottes zur Seele und damit die wechselseitige Beziehung zwischen Mensch und Gott gegenüberstellt, wird Offenbarung zur Antwort auf das suchende Fragen des Menschen. Damit sind wir aber auch an einem Punkt in Voegelins Denken angekommen, an dem Offenbarung als ein Ereignis verstanden wird, das Geschichte konstituiert, indem die Relation zwischen Menschlichem und Göttlichem tiefgreifend verändert wird und damit eine Veränderung in der Struktur der Realität eintritt.<sup>19</sup> Dies ist der Punkt, an dem aus der *'History of Political Ideas'* das Projekt einer Philosophie der Geschichte wird unter dem Titel *Order and History*.

---

<sup>19</sup> Diese Formulierungen orientieren sich an der wenige Jahre später publizierten Einleitung zum 1. Band von *Order and History*, wo eine vierfache Struktur des Seins mit den Komponenten Gott und Mensch, Welt und Gesellschaft zugrunde gelegt wird. Das Partizipieren des Menschen an dieser Struktur, an der 'Gemeinschaft des Seins', und die Veränderungen dieser Partizipation sind die entscheidenden Gegebenheiten, durch die Geschichte konstituiert wird. (OH I, S. 1- 11); s. dazu auch unten S. 18f.

## II

Als Voegelin in *Israel and Revelation*, dem ersten Band von *Order and History*, das Thema Israel wieder aufnimmt, ist 'Offenbarung', anders als im Israelkapitel der *'History'* zu einer zentralen Kategorie in der Darstellung der Ordnung Israels geworden. Israel wird als Volk konstituiert durch den Exodus aus Ägypten, die Wanderung durch die Wüste und den Bund mit Jahweh am Berg Sinai. Der auslösende und entscheidende Faktor in dieser symbolischen Ereigniskette ist die Offenbarung an Moses aus dem brennenden Dornbusch.

Was nun versteht Voegelin in diesem konkreten Kontext unter Offenbarung? Die bisher herangezogenen Äußerungen Voegelins zur Offenbarungsproblematik hatten den Charakter von Formeln: Das Angesprochenwerden von Gott, der Ansprechende als Person, Offenbarung als Gnade, die wechselseitige Beziehung mit Gott als *amicitia*. Diese prägnanten Formeln sind wohl weniger das Resultat der Analyse primärer Quellen, sondern vielmehr das komprimierte Ergebnis der Auseinandersetzung mit der theologischen Literatur der patristischen und mittelalterlichen Periode.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> s. z.B. den Hinweis auf die 'Clementinischen Kriterien der Interpretation', den 'Vincentinischen Kanon', die 'augustinische *sapientia*' in dem zitierten Brief an Strauss (l.c. S.35), und den ausdrücklichen Bezug auf Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* III, 91 beim Problem der *amicitia* in der '*Neuen Wissenschaft der Politik*' S. 118, Anm. 4. Für die geistige Orientierung, aus der heraus Voegelin diese Probleme diskutiert, ist der Brief an Alfred Schütz vom Januar 1953 (Briefwechsel, l.c. S. 105ff.) mit seiner Hochschätzung der Dogmatik sehr aufschlußreich. Zum Problem insgesamt vgl. J. Gebhardt: *Zwischen Wissenschaft und Religion* – Zur Intellektuellen Biographie Eric Voegelins in den

Jetzt, in *Israel and Revelation*, wird das Offenbarungsereignis in detaillierter Analyse derjenigen Texte dargestellt, die von diesem Ereignis berichten: z.B. die Erzählung von Jahwehs Bund mit Abraham (188 ff.)<sup>21</sup>, die Offenbarung an Moses aus dem brennenden Dornbusch (402 ff.) und die Offenbarungen an die Propheten, z.B. Jesaia (436 ff.), Jeremia (467 ff.) und Deutero-Jesaia (498 ff.). Im folgenden soll das Offenbarungsverständnis Voegelins am Beispiel der Erzählung vom brennenden Dornbusch (Exodus 2-4) und der Offenbarung am Berg Sinai (Exodus 19 ff.) dargestellt werden. Dabei werde ich Voegelins Analysen weitgehend textimmanent folgen und auf die komplizierten geschichtlichen und vor allem textgeschichtlichen Probleme nur dann eingehen, wenn sie das Verständnis von Offenbarung betreffen. Die Frage, ob Moses eine geschichtliche Person war, ob und wie die biblische Erzählung vom Auszug aus Ägypten eine reales historisches Ereignis widerspiegelt, oder welche geschichtlichen Ereignisse der Erzählung vom Abschluß des Bundes am Berg Sinai zugrunde liegen; ebenso die textgeschichtlichen Probleme, welche Teile der Erzählung welchen Quellen zuzuordnen sind, wie eine 'mittlere Schicht' ältere Quellen verarbeitet und ihrerseits dann in verschiedenen Stufen in die Textgestalt eingeht, die uns im Alten Testament überliefert ist – mit all diesen Fragen hat sich Voegelin auf der Grundlage der bis zu den 50er Jahren vorliegenden Literatur eingehend beschäftigt und daraus entsprechende Schlußfolgerungen gezogen. Gegenstand von Voegelins eigener Analyse ist das 'spirituelle Drama', das von Autoren

---

30er Jahren, in: *Politisches Denken*, Jahrbuch 1995/96, Stuttgart/Weimar 1996

<sup>21</sup> In Klammern gesetzte Seitenzahlen ohne weitere Angabe beziehen sich auf die entsprechenden Seiten von *Israel and Revelation*.

der 'mittleren Schicht' vermutlich im 8. Jahrhundert unter Verwendung älterer Überlieferungen ausgearbeitet wurde.

Dieses Drama der Offenbarung spielt sich in drei Akten ab: Die spirituelle Entwicklung des Moses als Prolog, der Beginn der Offenbarung in der Erzählung vom brennenden Dornbusch und die Vollendung der Offenbarung am Berge Sinai.

### ***1. Die spirituelle Entwicklung des Moses***

Als erste Stufe des Offenbarungsprozesses beschreibt Voegelin das spirituelle Heranwachsen des Moses bis zu dem Punkt, wo er reif ist für die Begegnung mit Gott. Ich nenne die Hauptpunkte dieses Prozesses, wie Voegelin ihn darstellt (404)<sup>22</sup>:

Exodus 2,1-22: Moses ist ein Kind zwischen zwei Völkern: Das ausgesetzte Hebräerkind wird als Sohn einer Pharaonentochter aufgezogen und wächst in der kulturellen Tradition Ägyptens auf; aber er weiß, woher er kommt.

Moses fühlt sich merkwürdig zu seinen hebräischen Brüdern hingezogen; er schaut ihnen bei ihrer Fronarbeit zu. Als er sieht, wie ein Ägypter einen Hebräer erschlägt, tötet er diesen. In seiner Situation zwischen den beiden Völkern übernimmt er Verantwortung für das unterdrückte Volk. Aber indem er

---

<sup>22</sup> Voegelins Analyse bezieht sich auf Exodus 2 als Einheit literarischer Komposition. Die Zuweisung einzelner Teile dieser Einheit an die verschiedenen Quellen J, E und P sei für den Sinn dieser Komposition ohne Bedeutung. (403).

selbst als Autorität handelt, gerät er in Konflikt mit der ägyptischen Autorität.

Als er diese seine Autorität auch im Streit zwischen zwei Hebräern auszuüben versucht und ihnen sagt, was Recht ist, wird er gefragt, ob er etwa, so wie den Ägypter, nun auch einen von ihnen töten wolle. Er erkennt, daß er unreflektiert die Position eines Schiedsrichters in den Angelegenheiten seines Volks übernommen hat, und dieses Volk weit davon entfernt ist, seine Autorität zu akzeptieren, sondern ihm vielmehr damit droht, ihn an die Ägypter zu verraten.

In dieser Gefahr flieht er nach Midian. Voegelin akzentuiert diese Flucht, indem er hinzufügt: Er flieht in die Wüste (*into the desert*); damit ist nicht die Sandwüste, sondern die *eremia*, die Einöde, die Verlassenheit gemeint. Moses ist jetzt als Flüchtling in der Wüste, in die er später sein Volk führen wird. Aber auch hier ist er ein Mann, der für andere Verantwortung übernimmt. Er greift ein, als Hirten die Töchter des benachbarten Priesters vom Brunnen zu treiben versuchen. Er wird eingeladen, im Haus dieses Priesters zu bleiben. Als Fremder bekommt er die Tochter des Priesters Jitro zur Frau. Seinen Sohn nennt er Gershom; das bedeutet: wohnhaft in der Öde.

Moses' Situation hat sich verschärft. In Ägypten konnte er nicht Ägypter sein, weil er ein Hebräer war; um von den Hebräern nicht an die Ägypter verraten zu werden, flieht er nach Midian. Hier ist er ein Fremder, getrennt von seinem Volk, getrennt von der wenn auch zwiespältigen gesellschaftlichen Ordnung seiner Herkunft. Er ist ein *eremos*.

Voegelin versteht diese Abfolge von Episoden in Exodus 2 als Beschreibung eines spirituellen Prozesses, und zwar im Sinn einer wachsenden spirituellen Spannung. Es ist die Spannung zwischen der Zwiespältigkeit der erlebten Ordnung und dem Verlangen nach der richtigen Ordnung; zwischen dem Erlebnis der Verlassenheit und der Sehnsucht nach der Geborgenheit gesellschaftlicher Existenz. Diese Situation verschärfter Einsamkeit, der *eremia*, macht den Menschen offen, macht ihn fähig zu hören: Moses ist reif, Gott zu begegnen.

## **2. Der brennende Dornbusch**

Die zentrale Kategorie Voegelins bei der Analyse dieser Ereignisse (405ff.) ist die Gegenwart des Göttlichen, und zwar eine Gegenwart von der Art, daß aus ihr eine neue politische Ordnung entsteht.

Exodus 3,1ff.<sup>23</sup>: Als Moses die Schafherden seines Schwiegervaters Jitro weidet, wird seine Aufmerksamkeit durch einen brennenden Dornbusch erregt. Das Ereignis beginnt auf der Ebene der Sinneswahrnehmung. Es folgt der Anruf, das Angesprochen-Werden aus dem Dornbusch mit der zweimaligen Nennung des Namens: „Moses, Moses!“. Hier treffen wir auf das Erlebnis des Angesprochen-Werdens, das Voegelin im Brief an Strauss als unterscheidendes Merkmal genannt hatte. Aus dem sinnlich wahrgenommenen Ereignis wird durch das Angesprochen-Werden eine göttliche Gegenwart, die an ihn persönlich gerichtet ist.

---

<sup>23</sup> Voegelin folgt Martin Buber (Martin Buber, *Moses*, Zürich 1948, S.67-70) und legt als Text Exodus 3,1-14 und 4,10-12 zugrunde; 3,15-22 und 4,1-9 werden als spätere Zutaten eliminiert. (405)

Auf diesen Ruf antwortet Moses: „Hier bin ich.“ Diese Antwort bedeutet für Voegelin: Moses stellt sich in die Gegenwart der Stimme, er ist bereit zu hören, wer immer der Sprecher sein mag. Hier wird ein Aspekt sichtbar, der für Voegelins Analyse insgesamt von großer Bedeutung ist: Die Erfahrung der Gegenwart des Göttlichen setzt die Wechselseitigkeit (*mutual presence*) voraus. „Moses, Moses!“ „Hier bin ich.“

Die Stimme gibt sich als göttlich zu erkennen und warnt Moses. „Komm nicht näher heran! Leg’ deine Schuhe ab. Denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden.“ Damit kommt ein weiterer Aspekt in den Blick: Die Nähe des Gottes, der sich als Gott der Väter, als Gott Abrahams, Isaacs und Jacobs zu erkennen gibt, ist gleichzeitig mit einer beängstigenden Distanz verbunden. Moses verhüllt sein Gesicht. Er fürchtet sich, Gott anzusehen; er hört mit seiner Seele. Dieser Aspekt, daß der Gott, der sich zeigt, gleichzeitig verborgen bleibt, wird weiter von Bedeutung sein.

Der nächste Satz ist nach Voegelin der eigentliche Beginn der Offenbarung. In Exodus 3,7ff. lautet der Text folgendermaßen:

„Der Herr sprach: Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen, in das Gebiet der Kanaaniter, Hetiter, Amoriter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter. Jetzt ist die laute Klage der Israeliten zu mir gedrungen, und ich habe auch gesehen, wie die Ägypter sie

unterdrücken. Und jetzt geh! Ich sende dich zum Pharao.  
Führe mein Volk, die Israeliten, aus Ägypten heraus!“<sup>24</sup>

Voegelins Umgang mit diesem Text ist sehr charakteristisch. Zunächst zieht er in seiner Paraphrase den Text auf zwei Aussagen zusammen. (1) „Gesehen habe ich, gesehen, die Unterdrückung meines Volkes in Ägypten“ – wie Voegelin mit der emphatischen Wiederholung des ‘gesehen habe ich’ übersetzt – und (2) „Führe mein Volk, die Söhne Israels, heraus aus Ägypten!“ Aus diesem auf das Wesentliche reduzierten Kern der Erzählung zieht Voegelin dann weitreichende theoretische Schlußfolgerungen. (407)

Voegelin geht aus von dem Imperativ „Führe mein Volk, die Söhne Israels heraus aus Ägypten!“ Der Imperativ ist die sprachliche Form dessen, was Gott im Hinblick auf ‘sein Volk’ will. Von hier ausgehend reflektiert Voegelin über den Zusammenhang zwischen dem sich offenbarenden göttlichen Willen, dem Hören-Können dessen, was Gott will, durch Moses und der Ausführung des Befehls. Das spirituelle Wachstum des Moses hat den Punkt erreicht, wo er die Stimme, die den Befehl artikuliert, hören kann. Wenn er den Befehl hören kann, bedeutet dies, daß er ihn nicht ablehnen kann. Mit dem ‘kann’ ist sowohl beim Hören-Können wie beim Nicht-Ablehnen-Können nicht ein subjektives Empfinden, sondern eine reale Gegebenheit angesprochen:

„Der Mensch, der hören kann, kann nicht ablehnen, weil er ontologisch in den Willen Gottes eingetreten ist, so wie der Wille Gottes in ihn eingetreten ist [*the man who can hear*

---

<sup>24</sup> Exodus 3,7-10 in der *Einheitsübersetzung* der Bibel, herausgegeben im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Stuttgart 1980, Katholische Bibelanstalt

*cannot reject, because he has ontologically entered the will of God, as the will of God has entered him].“ (407)*

Die in diesem Zusammenhang auffällige Verwendung des Wortes ‘ontologisch’ weist auf den Komplex ‘leap in being’ als Hintergrund dieser Formulierung hin. Voegelin hatte ja schon zu Beginn des Kapitels, in dem er die Geschichte vom brennenden Dornbusch behandelt, vorwegnehmend und programmatisch festgestellt: „Die Ordnung Israels hat ihren Ursprung in Moses; und die Ordnung in der Seele des Moses hat ihren Ursprung in dem *leap in being*, d.h. in seiner Antwort auf eine göttliche Offenbarung.“ (402) Und gleich zu Beginn des Teiles von OH I, welcher der Analyse der historischen Ordnung Israels gewidmet ist, wird Glaube (*faith*) verstanden als „der Sprung im Sein, als das Eintreten der Seele in die göttliche Realität, dadurch, daß die göttliche Realität in die Seele eintritt.“ (130)

Der sachliche Zusammenhang der hier herangezogenen Aussagen macht es offenkundig, daß es sich bei dem Ereignis, das in der Geschichte vom brennenden Dornbusch erzählt wird, nach Voegelins Verständnis um einen ‘Sprung im Sein’ handelt, auch wenn die Bezeichnung hier nicht verwendet wird. Um aber den Zusammenhang zwischen dem sich offenbarenden Gott, dem Hören-Können des Menschen und der Bezeichnung dieses Komplexes als ‘Sprung im Sein’ weiter zu klären, ist es notwendig, auf die Einleitung zu *Order and History* zurückzugreifen.

Die variierenden Umschreibungen für den Terminus *leap in being* in den bisher herangezogenen Stellen (*leap in being*: Moses’ Antwort auf eine göttliche Offenbarung bzw. das Eintreten der Seele in die göttliche Realität) weisen darauf hin,

daß Voegelin unter *leap in being* nicht einen zu definierenden Begriff versteht. Es handelt sich vielmehr um eine interpretierende Kurzformel für einen Typus von Ereignissen, die Voegelin in der Einleitung zu *Order and History* beschreibt.<sup>25</sup>

Das zentrale Thema dieser Einleitung ist die Existenz des Menschen verstanden als Partizipieren am Sein, und zwar an der 'Gemeinschaft des Seins', die durch die vier Bereiche: Gott und Mensch, Welt und Gesellschaft gebildet wird. (1) Die Kenntnis dieser Struktur ist dem Menschen nicht nach Art der Kenntnis eines Objektes der Außenwelt gegeben, sondern nur im Prozeß der Partizipation selbst und der Artikulation dieses Prozesses in Sprachsymbolen. Da die Existenz Partizipation ist, ist sie an die richtige Einstimmung (*attunement*) in die Ordnungsstruktur des Seins gebunden. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist dabei die Relation von Mensch und Gott in dieser vierfachen Struktur. Wenn der Mensch im geschichtlichen Prozeß des Partizipierens erkennt, welche Kluft die göttliche Existenz (in dieser 'Gemeinschaft des Seins') von der irdischen trennt, wenn „die erschaffende, ordnende und erhaltende Quelle des Seins in ihrer absoluten Transzendenz über das greifbar existente Sein hinaus erfahren wird“<sup>26</sup>, dann wird die Symbolisierung des Göttlichen und des Verhältnisses von Gott und Mensch durch Analoga

---

<sup>25</sup> *Order and History, Volume One: Israel and Revelation*; darin: *Introduction, The Symbolization of Order*, S. 1-12; in deutscher Übersetzung ist dieser Text zugänglich in Eric Voegelin, *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, hrsg. von Peter J. Opitz, Stuttgart, Klett-Cotta 1988, S. 28-44.

<sup>26</sup> OH I, 9; zitiert in der Übersetzung von Peter J. Opitz in: *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, l.c. S. 40

kosmischer Ordnung – in unserem Fall also des kosmologischen Mythos – als inadäquat erfahren, als unziemlich<sup>27</sup> gegenüber dem göttlichen Partner, von dem die Seinsgemeinschaft und ihre Ordnung abhängt. Die Situation wird als Mangel in der Partizipation erfahren, als die Gefahr eines Abfalls vom Sein, die eine radikale Neuorientierung der Existenz erzwingt. „Die Symbole verlieren nicht nur den Zauber ihrer Transparenz für die unsichtbare Ordnung und werden undurchsichtig, es verblassen auch die Teilordnungen der weltlichen Existenz, die bis dahin die Analogien für die umfassende Seinsordnung geliefert hatten. Nicht nur werden die unziemlichen Symbole zurückgewiesen, der Mensch wendet sich auch von Welt und Gesellschaft als Quellen irreführender Analogien ab. Er wird die Erfahrung des Sich-Umkehrens machen, der platonischen *periagoge*, einer Umwendung zur wahren Quelle des Seins. Und diese Umkehr, diese Umwendung ergibt nicht nur ein Mehr an Wissen um die Ordnung des Seins – die Ordnung selbst ist anders geworden. Denn die Partizipation am Sein ändert ihre Struktur, wenn sie emphatisch in Partnerschaft zu Gott tritt, während die Partizipation am weltlichen Sein auf den zweiten Platz absinkt. Die vollkommene Einstimmung auf das Sein durch Umwendung ist nicht eine Steigerung auf dem bisherigen Niveau, sondern ein qualitativer Sprung (*a qualitative leap*). Wenn diese Umwendung eine Gesellschaft befällt, wird die konvertierte Gemeinschaft sich als verschieden von allen anderen Gesellschaften erfahren, die diesen Sprung (*leap*) nicht vollzogen haben. Ferner wird die Umwendung nicht als das Ergebnis menschlichen Handelns erfahren, sondern als

---

<sup>27</sup> Voegelin verweist auf die Verwendung dieses Ausdrucks bei Xenophanes.

Passion, als Antwort auf eine Offenbarung göttlichen Seins, auf einen Akt der Gnade, eine Erwählung zu ausdrücklicher Partnerschaft mit Gott. Die Gemeinschaft wird – wie im Falle Israel – ein auserwähltes Volk werden, ein besonderes Volk, ein Volk Gottes.<sup>28</sup>

Der Text macht deutlich, daß der Ausdruck ‘Sprung im Sein’ das gleiche Ereignis bezeichnet wie *periagoge*, nämlich die radikale Neuorientierung der Existenz dadurch, daß der Mensch im Prozeß des Partizipierens in ‘emphatische Partnerschaft zu Gott’ als der Quelle des Seins tritt. Dabei ist der Ausdruck ‘leap in being’ der Versuch, diesen Typus von Ereignissen im Hinblick auf die Struktur der Geschichte einzuordnen. Dieses Ereignis bildet den Einschnitt, den qualitativen Sprung, der die Geschichte in ein Vor- und Nachher gliedert.<sup>29</sup>

Kehren wir nun aber zurück zu Moses am Dornbusch. Hier ereignet sich die *periagoge*, als Antwort des Moses auf die Offenbarung des göttlichen Willens. Diesen Komplex von Offenbarung und Antwort versteht Voegelin also als

---

<sup>28</sup> OH I,10; zitiert in der Übersetzung von Peter J. Opitz, l.c. S. 41f.

<sup>29</sup> Nur hier, in der Einleitung zu OH I, entwickelt Voegelin zusammenhängend den Gedankengang, der zu dem Ausdruck *leap in being* führt. In OH I und II wird dieser Ausdruck dann vielfältig verwendet, aber fast immer nur als Kurzformel, die auf den in der Einleitung entwickelten Zusammenhang zurückverweisen soll. Es sei aber darauf hingewiesen, daß an der zitierten Stelle der Einleitung zwar von *leap* die Rede ist, und daß der Ausdruck *being* in Verbindungen wie *participation in being*, *attunement to being*, *order of being* vorkommt, daß aber die beiden Ausdrücke *leap* und *being* nicht zu der Formel *leap in being* zusammengezogen werden. In der Analyse vermeidet Voegelin, wie Platon, eine feste Terminologie, die der Tendenz zur Verdinglichung Vorschub leistet.

qualitative Veränderung in der Struktur des Seins, die dann zur Grundlage für die Ordnung Israels wird. Voegelin beschließt den Abschnitt mit dem Satz: „Wenn das Bewußtsein vom Willen Gottes die Klarheit von Offenbarung erreicht hat, dann hat das geschichtliche Handeln begonnen.“<sup>(407)</sup> Indem Moses den Befehl Gottes hört, wird er zum Diener Jahwehs (*ebed-Yahweh*). Und in der Folge wird Israel zum Volk Gottes. Die ‘Existenz unmittelbar unter Gott’ als neue Form gesellschaftlicher Ordnung tritt in Erscheinung.

Da die Offenbarung auf geschichtliches Handeln abzielt („Führe mein Volk heraus aus Ägypten!“), stellt sich für Moses die Frage, wie er fähig sein soll, diesen Auftrag zu erfüllen. („Wer bin ich, daß ich zu Pharao gehen und die Israeliten aus Ägypten herausführen könnte?“), und dazu die Frage, wie er die Israeliten dazu bewegen soll, dem Befehl Gottes zu folgen. („Da werden sie mich fragen: Wie heißt der Gott? Was soll ich ihnen antworten?“)

Die Antwort auf Moses’ Frage besteht in Jahwehs Exegese seines eigenen Namens: ‘Ich bin, der ich bin’ in der traditionellen Übersetzung (Exodus 3,14). Über die Bedeutung dieses Satzes ist viel diskutiert worden. Voegelin geht vom Kontext aus, d.h. von den Textpartien, die diese Namensexegese einrahmen. Als Moses (Ex. 3,12) fragt, wie er denn die Israeliten aus Ägypten heraus führen könne, antwortet Gott: „*ehyeh*“. Das bedeutet hier: Ich werde bei Dir sein.<sup>30</sup> Und im unmittelbaren Anschluß an die Exegese des Namens (Ex. 3,14) folgt die Weisung an Moses: „Sage den Israeliten: *ehyeh* hat mich zu euch gesandt.“ Voegelin paraphrasiert: Derjenige, der gegenwärtig ist als euer Helfer,

---

<sup>30</sup> Die Einheitsübersetzung hat: „Gott aber sagte: Ich bin mit dir.“

hat mich zu euch gesandt. In der Exegese des Namens selbst kommt nun dieses *ehyeh* zweimal vor: „*ehyeh asher ehyeh*.“ Im Licht des Kontextes kann für Voegelin dieser Satz nur bedeuten, daß Gott sich als derjenige offenbart, der da ist, der präsent ist als der Helfer.

Das Zentrum der Dornbusch-Erzählung ist die Erfahrung der göttlichen Gegenwart, das Erlebnis göttlicher Hilfe, wie Voegelin es in anderem Zusammenhang bezeichnet hat.<sup>31</sup> Auf der Ebene der Artikulation dieser Erfahrung durch Sprachsymbole wird daraus in zwei Schritten zunächst die Mitteilung: „Ich habe mein Volk gesehen“, verbunden mit dem Befehl „Führe mein Volk heraus aus Ägypten!“, und in einem zweiten Schritt wird nun dieses Erlebnis helfender Nähe durch die Exegese des Namens mitteilbar gemacht. Die Exegese des Namens ist für Voegelin eine Explikation der Erfahrung göttlicher Gegenwart.

Der Akzent auf der Erfahrung göttlicher Gegenwart ist nun auch der Hintergrund für die zugespitzte Antwort auf die Frage nach dem Inhalt der Offenbarung, die Voegelin in anderem Zusammenhang gegeben hat. In dem zitierten Brief an Leo Strauss hatte Voegelin die Formel geprägt: „Das Faktum der Offenbarung ist ihr Inhalt.“<sup>32</sup> Diese Formulierung war dort wohl auf die christliche Offenbarung gemünzt. Sie trifft aber auch hier zu: Das Faktum, daß Gott als gegenwärtig erfahren wird, ist der Inhalt der Offenbarung. Gott offenbart sich Moses als derjenige, der gegenwärtig ist.

---

<sup>31</sup> Brief an Alfred Schütz, Briefwechsel I.c. S. 114

<sup>32</sup> Briefwechsel, I.c. S. 36; s. auch NWP S. 119, wo diese Formulierung wiederholt wird.

Soweit Voegelin's Analyse dessen, was er 'autonomous meaning' der Dornbusch-Episode nennt. An dieser Stelle wird nun aber das Problem mit einbezogen, daß der uns in Exodus 3,14 überlieferte Offenbarungsbericht auch unter dem Gesichtspunkt der Rezeption gesehen werden muß. Denn einerseits geht dieser Bericht wohl auf ältere Quellen zurück, die er ausgestaltet hat, andererseits ist er in der Folgezeit, getrennt durch viele Jahrhunderte, zum Ausgangspunkt für die christliche Spekulation über das Wesen Gottes geworden, beginnend bei den patristischen Denkern bis zu Thomas von Aquin. Bei der Diskussion dieser Probleme tauchen nun Gesichtspunkte auf, die einen Ansatz für ein erweitertes Bild dessen ergeben, was unter Offenbarung zu verstehen ist.

Zunächst die lapidare Feststellung: „Der Dornbusch – Dialog konnte nur von einem Menschen geschrieben werden, der eine intime Kenntnis der spirituellen Ereignisse von göttlicher Offenbarung und menschlicher Antwort hatte. Er war ein prophetischer Geist ersten Ranges.“(408) Wer aber ist es nun, der die Offenbarung 'empfängt', den sie 'befällt'? Zunächst natürlich der Moses, von dem der Autor der Dornbusch-Episode erzählt. Dem Autor dieses Textes, wohl dem 8. Jahrhundert angehörend, lagen irgendwelche älteren Quellen sei es mündlicher oder schriftlicher Art vor, die ein vergangenes Ereignis dieser Art tradierten. Welche und wie viele Zwischenstufen diese Überlieferung durchlaufen hat, ist im einzelnen wohl nicht mehr rekonstruierbar. Sicher aber ist: Was uns in Exodus 3, 14 vorliegt, ist die sprachliche Artikulation einer Erfahrung. Aber wessen Erfahrung? Wenn es um die konkrete Erfahrung und ihre Artikulation geht, dann wohl die Erfahrung dessen, der sie so artikuliert hat; und das ist nicht Moses. Am Anfang des Kapitels über die Propheten schreibt Voegelin: „Wenn die Offenbarungen der mosaischen

Periode studiert und wieder erlebt (*relived*) wurden von Menschen solcher spiritueller Sensitivität, wie sie die Autoren der Dornbusch-Episode ... gewesen sein müssen, dann werden sich Implikationen der Erfahrung entfaltet haben, die Symbolisierungen eines neuen Typus erforderten.“(430)

Was uns in Exodus 3,14 vorliegt, ist also die Artikulation einer Erfahrung, die den Charakter des '*relived*' hat: Das Studium der Überlieferung führt zu einer neu-erlebten Erfahrung, die aus den Dokumenten der Überlieferung, ihrer Rezeption und ihrer differenzierenden Weiterentwicklung gespeist wird. Der 'autonome Sinn' der Dornbusch-Episode ist die Artikulierung dieses Rezeptionsprozesses.

Dieser Text wird nun aber seinerseits Gegenstand der Rezeption, und damit der rezipierenden Differenzierung, weniger im Bereich der Geschichte Israels als durch die Rezeption dieser Symbolik im Christentum. Die christliche Rezeption nimmt die Exegese des Namens Gottes in Exodus 3,14 als Ausgangspunkt für eine metaphysische Spekulation über das Wesen Gottes. Voegelin legt seiner Analyse die zusammenfassende Darstellung des Problems zugrunde, die Thomas von Aquin in der *Summa Theologica* gibt.<sup>33</sup> Gegenstand dieses Textes ist die Frage, was der angemessene Name Gottes ist. Nach Thomas<sup>34</sup> ist der angemessenste Name für Gott 'Der, der ist'; und zwar aus drei Gründen: (a) weil dieser Name Gott entsprechend seinem Wesen bezeichnet, d.h. als das Sein selbst; (b) weil er universal ist und keine engere Bestimmung des göttlichen Wesens gibt, das für den

---

<sup>33</sup> Thomas, *Summa Theologica* I, q. 13,11

<sup>34</sup> Ich gebe Voegelin's Paraphrase (S. 411) des Thomas-Textes wieder.

Menschen in diesem Leben nicht zugänglich ist; und (c) weil er das Sein in der Gegenwart bezeichnet, was für Gott angemessen ist, dessen Sein weder Vergangenheit noch Zukunft hat.

Aus der Namensformel von Exodus 3,14 ist damit ein metaphysische Definition Gottes und damit der Ansatz für eine Metaphysik des Seins geworden, wie dies in der Diskussion dieser Problematik vielfältig genannt wurde.<sup>35</sup> Dies kann aber nicht der Sinn der Namensformel in Exodus 3,14 sein, nicht so sehr deshalb, weil eine metaphysische Konzeption von Gott nicht zu einem Nomadenvolk der Frühzeit passen würde, wie viele Historiker argumentiert haben, sondern weil, wie Voegelin betont, in der Geschichte Israels philosophische Propositionen überhaupt nicht vorkommen.<sup>36</sup>

Dieses Dilemma, daß aus der Offenbarungsformel von Exodus 3,14 in der christlichen Rezeption eine 'philosophische Proposition' geworden ist, versucht Voegelin nun zu klären, indem er die Argumentation des Thomas weiter verfolgt<sup>37</sup>: Während der Name 'Der, der ist' am angemessensten ist im Hinblick auf die Art der Bezeichnung des göttlichen Wesens, ist der Name 'Gott' angemessener im Hinblick auf das Objekt, das durch den Namen bezeichnet werden soll, und noch angemessener ist der Name *tetragrammaton*, um die

---

<sup>35</sup> s. die Diskussion bei Voegelin S. 409f.

<sup>36</sup> Zur Begründung verweist Voegelin auf seine vorausgehende Diskussion dieser Frage; gemeint ist wohl die Behandlung des Problems auf den Seiten 235 – 240.

<sup>37</sup> Ich übersetze wiederum Voegelins Paraphrase des Thomas-Textes.

einzigartige, inkommunikable Substanz (*substance*) Gottes zu bezeichnen.

Nach Voegelin werden in diesem Passus die drei Namen, die im letzten Abschnitt der Dornbusch-Episode vorkommen – *ehyeh, elohim, JHWH* – durch Thomas mit der Tiefenstruktur des göttlichen Seins verknüpft: Diese Struktur reicht von der philosophisch mitteilbaren Essenz bis zur Tiefe der göttlichen Substanz, die nicht mehr kommunikabel ist, zum unaussprechbaren Tetragrammaton JHWH.

Das oben genannte Dilemma der christlichen Rezeption der Offenbarung aus dem brennenden Dornbusch löst Voegelin nun auf, indem er sein für *Order and History* grundlegendes Konzept der Entwicklung von Kompaktheit zu Differenzierung auf diesen konkreten Fall anwendet<sup>38</sup>: Die Exegese des Namens in Exodus 3,14 ist eine kompakte Symbolik, die der Explikation bedarf. In ihrer kompakten Form bringt sie die Erfahrung zum Ausdruck, daß Gott für den Menschen gegenwärtig ist, in seiner vollen Wirklichkeit aber verborgen bleibt: „Die essentielle Omnipräsenz eines substantiell verborgenen Gottes.“ (411) Das ‘Ich bin da’ enthüllt nicht die Substanz Gottes, die inkommunikabel ist, sondern die Grenzlinie (*frontier*) seiner Gegenwart für den Menschen.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Als Ansatz für diese Lösung verweist Voegelin auf E.Gilsons Unterscheidung: „Auch wenn es keine Metaphysik in *Exodus* gibt, so gibt es doch eine Metaphysik des Exodus“; in E.Gilson, *L'Esprit de la philosophie medievale*, Paris 1948, S. 50

<sup>39</sup> Daß die kompakte Symbolisierung einer Gottheit, die in der Form ihrer Wahl offenbar wird und gleichzeitig in ihrer Tiefe verborgen bleibt, in der mosaischen Zeit möglich ist, zeigt Voegelin (413)

Diese kompakte Symbolik wird nun in der Rezeption durch die christlichen Denker differenziert. Bei Thomas von Aquin führt dies zur Differenzierung des göttlichen Seins in seine Tiefenstruktur: Die Erfahrung der göttlichen Gegenwart und ihre Explikation durch die Bestimmung des Wesens Gottes als dessen 'der da ist', macht gleichzeitig den Abgrund spürbar, der sich über die Grenzlinie dieser Erfahrung des gegenwärtigen Gottes hinaus bis in die inkommunikable Wirklichkeit erstreckt, die sich hinter dem Tetragrammaton JHWH verbirgt.

Wenn Voegelin im Kontext seiner Analyse der Offenbarung aus dem brennenden Dornbusch diesen Exkurs in die Rezeption dieser Offenbarung durch die christlichen Denker unternimmt, dann hat das Ergebnis dieser Überlegungen Konsequenzen für das Verständnis von Offenbarung, die allerdings an dieser Stelle nicht explizit diskutiert werden<sup>40</sup>: Es sind die christlichen Denker, die diese Symbolik von Exodus 3,14 in der genannten Weise differenziert haben. Nun ist aber Differenzierung der analytische Terminus Voegelins für die dramatischen Ereignisse, in denen der Mensch ein neues Verständnis seiner Stellung in der Realität gewinnt, in denen sich jene sprunghafte Veränderung vollzieht, die eine Neuordnung der Existenz durch *periagoge*, durch Hinwendung zur Quelle des Seins zur Folge hat. In unserem Fall ist es die Differenzierung durch die Offenbarung an Moses aus dem brennenden Dornbusch: Die Gegenwart des Göttlichen, die bis

---

durch den Hinweis auf die Amon-Hymnen der 19. Dynastie, die in kosmologischer Symbolik eben diese Konzeption zum Ausdruck bringen.

<sup>40</sup> Das Problem wird explizit im Kontext der Propheten behandelt; s. dazu unten S. 41ff.

dahin in Form der Beziehungen zum Kosmos, der Gesellschaft und ihren Repräsentanten erfahren und symbolisiert worden war, wird nun im Ereignis der Offenbarung als die unmittelbare und unvermittelte Gegenwart des Göttlichen erlebt und in Sprachsymbolen artikuliert und damit aus der kompakten Erfahrung des Partizipierens an der 'Gemeinschaft des Seins' herausgelöst und von ihr emphatisch unterschieden. Wenn nun diese differenzierende Erfahrung, die in der Symbolik von Exodus 3,14 ihren Ausdruck gefunden hat, im Fortgang der Geschichte durch die christlichen Denker im Hinblick auf die Erfahrung des Göttlichen weiter differenziert wird, dann stellt sich die Frage, welche Bedeutung diese weiterführende Differenzierung in dem Prozeß der Offenbarung hat, der mit der 'ursprünglichen' Differenzierung, dem 'Sprung im Sein' in der Seele des Moses 'begann'. Diese Frage wird dringlicher, wenn man berücksichtigt, daß auch das 'Drama der Offenbarung', wie es in der Geschichte vom brennenden Dornbusch dargestellt wird, ja nicht der symbolische Ausdruck unmittelbarer, unvermittelter Erfahrung ist, sondern, wie oben erörtert<sup>41</sup>, sich auch aus dem 'Studieren' und 'Neu-Erleben' älterer Traditionen speist. Zur Klärung dieser Fragen ist es nötig, weitere Beispiele für dieses 'Studieren' und 'Neu-Erleben' heranzuziehen. Für den Augenblick sei nur festgestellt, daß der Prozeß der Offenbarung, wie Voegelin ihn versteht, mit dem 'primären' Ereignis, offensichtlich nicht zu Ende ist.<sup>42</sup>

Kehren wir nach diesem Exkurs in die Rezeption der Offenbarung zurück zum Drama der Offenbarung selbst:

---

<sup>41</sup> s. oben S. 24

<sup>42</sup> Die Frage wird unten S. 41ff wieder aufgenommen werden.

### 3. Die Offenbarung vom Berge Sinai

Die Offenbarung an Moses aus dem Dornbusch wird vollendet durch die Offenbarung an das Volk vom Berge Sinai – so der Beginn dieses Kapitels. (415) Voegelins Analyse dieses Abschnitts ist ein weiterer Schritt zur Klärung der Frage, wie das komplexe Verhältnis zwischen Offenbarung als Erfahrung göttlicher Gegenwart und Offenbarung als Artikulierung dieser Erfahrung in der Form von Sprachsymbolen zu verstehen ist.

Beginnen wir mit der Erzählung in *Exodus* 19,1ff. Voegelin unterscheidet in der textgeschichtlich mittleren Schicht, die er zugrunde legt, drei Hauptszene:<sup>43</sup>

- (a) Die durch Moses vermittelte Botschaft an die Söhne Israels über den Sinn des Bundes (*berith*) und die Annahme dieser Botschaft durch das Volk
- (b) Der Abschluß des Bundes als ritueller Akt
- (c) Die Überreichung der Gesetzestafeln

Das zentrale Problem dieser Szenenfolge ist, wie die Erfahrung der Gegenwart des Göttlichen in eine gesellschaftlich-politische Ordnung umgesetzt werden kann.

---

<sup>43</sup> Diese 'mittlere Schicht' wird gewonnen durch Ausgliederung der extensiven Interpolationen, insbesondere des Bundesbuchs (Ex. 21-23) und der Anordnungen für das Zelt und den Kult (Ex. 25-31). Auch der dann verbleibende Text bleibt schwierig, insbesondere, was die Überreichung der Gesetzestafeln und ihre Stellung im Ablauf der Erzählung betrifft.

(a) *Die Botschaft an die Söhne Israels*

Als das Volk nach dem Auszug aus Ägypten am Berg Sinai ankommt, steigt Moses zu Gott hinauf; er empfängt dort die Botschaft, die an die Söhne Israels übermittelt werden soll:

Exodus 19, 4-6: „Ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern angetan habe, wie ich euch auf Adlerflügeln getragen und hierher zu mir gebracht habe. Jetzt aber, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Mir gehört die ganze Erde, ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören. Das sind die Worte, die du den Israeliten mitteilen sollst.“<sup>44</sup>

Die Botschaft, die Moses den Ältesten und dem Volk vorlegt, verkündet eine neue Ordnung:

- ein Reich, das die gesamte Erde mit all ihren Bewohnern umfaßt
- im Zentrum dieses Reiches das Volk Israel als besonderes Eigentum Gottes (*segullah*)
- das Volk Israel als königliche Domäne (*mamlakah*), die unmittelbar Gott unterstellt ist
- dieses Zentrum ist umgeben von den Provinzen, d.h. den übrigen Völkern.

Voegelin betont die Nähe dieser Symbolsprache zur Symbolik der kosmologischen Reiche. Diese Kontinuität der Symbolsprache sei erforderlich gewesen, um die neue Ordnung einem Volk verständlich zu machen, das eben aus Ägypten mit seiner kosmologischen Symbolik ausgezogen war. Andererseits barg diese kosmologische Kontinuität die

---

<sup>44</sup> Ex. 19,4-6 in der Einheitsübersetzung

Gefahr, den spirituellen Sinn der neuen Ordnung zu verdecken.

Was aber ist dieser spirituelle Sinn? Welche existentielle Erfahrung liegt der Rede von Israel als dem besonderen Besitztum, von Israel als einem Königreich von Priestern, als einem heiligen Volk Gottes im Mittelpunkt aller anderen Völker zugrunde? Im Zentrum der neuen spirituellen Ordnung steht das, was Voegelin zu der Formel 'Existenz unmittelbar unter Gott' zusammengezogen hat. Aus dem vermittelten Partizipieren am göttlichen Sein in der Form des Sich-Einfügens in Kosmos und Gesellschaft und der daraus hervorgehenden kosmologischen Symbolik wird durch die Offenbarung der göttlichen Gegenwart an Moses die unmittelbare Beziehung zu Gott, die 'emphatische Partnerschaft', während die Beziehungen zu den anderen Seinsbereichen, Kosmos und Gesellschaft, zurücktreten. Diese Unmittelbarkeit der Beziehung, übertragen auf ein ganzes Volk, die Existenz in unmittelbarer Partnerschaft mit Gott ist der spirituelle Sinn der Symbolik von Israel als königlicher Domäne, Gott unmittelbar unterstellt, als besonderes Eigentum, als heiliges Volk Gottes.

Die Rückführung dieser spirituell verstandenen Symbolik auf die sie hervorbringende Erfahrung ist jedoch unter mehreren Aspekten von komplexer Natur. Zunächst: Die fundierende Erfahrung ist die des Moses am Dornbusch, der in seiner spirituellen Biographie reif geworden war, Gott zu hören. Der Auftrag, Moses solle Israel aus Ägypten herausführen, wird nun dem Volk durch Moses und Aaron vermittelt. Exodus 4,29-31:

„Aaron wiederholte vor ihnen alle Worte, die der Herr zu Moses gesprochen hatte, und Moses vollbrachte die Zeichen vor den Augen des Volkes. Da glaubte das Volk, und als sie hörten, daß der Herr sich der Israeliten angenommen und ihr Elend gesehen habe, verneigten sie sich und warfen sich vor ihm nieder.“

An die Stelle der unmittelbaren Erfahrung des Moses tritt beim Volk die doppelte Vermittlung durch Moses und Aaron. Das spirituelle Ergebnis dieses Prozesses nennt Voegelin „*the responsive trust of man in in the presence of god*“ (417), das auf das Versprechen der helfenden Gegenwart antwortende Vertrauen.

Die Bestätigung dieses Vertrauens auf die göttliche Hilfe erfolgt aber nicht in der Gegenwart, sondern erst in der Zukunft, und sie kann nur erfolgen, wenn das Volk Israel im Vertrauen auf die göttliche Hilfe Ägypten verläßt. Der ‘Beweis’ für die helfende Nähe Gottes liegt in der Erfüllung des Auftrags, die ohne diese helfende Gegenwart nicht möglich wäre. In Exodus 3,12 antwortet Gott dem Moses, der auf seine Unfähigkeit hinweist, den göttlichen Befehl zu erfüllen: „Aber ich werde mit dir sein [*ehyeh*]; und dies soll das Zeichen für dich sein, daß ich dich gesandt habe: Wenn du das Volk aus Ägypten herausgebracht hast, werdet ihr Gott an diesem Berge dienen.“<sup>45</sup>

Nur indem Moses und die Söhne Israels Ägypten verlassen und in den Dienst Jahwehs eintreten, wird die in der Offenbarung erfahrene Gegenwart Gottes zur Wirklichkeit.

---

<sup>45</sup> Ich habe wiederum Voegelins englisches Zitat von ex.3,12 ins Deutsche übertragen.

Die Verwirklichung der Offenbarung ist an das Handeln des Menschen gebunden. (417)

Diese Bindung der Offenbarung an das antwortende Handeln (*response*) des Menschen gilt auch im Hinblick auf die Symbolik von Exodus 19,4-6, also für Israel als heiliges Volk Gottes, als Gottes besonderes Eigentum. Die dieser Symbolik zugrundeliegende Erfahrung wird als Erfahrung erst wirklich, wenn und indem die Söhne Israels in einem spirituellen Akt in diese Unmittelbarkeit der Beziehung zu Gott eintreten.

Die kompakt-kosmologische Symbolisierung dieser Erfahrung bringt aber auch die Möglichkeit mit sich, die 'neue Ordnung' mit ihrer besonderen Stellung Israels nicht spirituell, sondern im irdischen Sinn zu verstehen, mit dem Akzent auf dem Sieg über die anderen Völker und dem Anspruch auf das 'Heilige Land'. Es hat, so Voegelin, mehr als ein Jahrtausend gedauert, bis der spirituelle, universalistische Sinn des Symbols der 'Königlichen Domäne', die Existenz in der Unmittelbarkeit zu göttlichem Sein, bei Augustinus als die unsichtbare *civitas dei* voll entfaltet wurde. (423)

*(b) Der Abschluß des Bundes als ritueller Akt*

Nach dem rituellen Abschluß dieses Bundes, durch den die hebräischen Sippen sich als Volk unter Gott in den zwölf Stämmen konstituierten, wird in Exodus 24,9 berichtet, wie Moses und die Ältesten hinaufstiegen, um in der Gegenwart Gottes das Opfermahl zu verzehren. Voegelin zieht in seiner Wiedergabe die Verse 9-11 zu einem Satz zusammen und übersetzt:

„Und sie sahen Gott, und aßen und tranken.“ (423)

Voegelins Kommentar zu diesem Satz beginnt mit der lakonischen Bemerkung: „Das war alles“. Und dann fährt er fort:

„Die Spärlichkeit der Information sollte nicht verwundern, denn die Begründung von Ordnung in der Gegenwart vor Gott ist kein Ereignis in der Literatur, sondern in der Seele von Menschen. Der Satz ‘Sie sahen Gott, und aßen und tranken’ ist die perfekte Formel für ein Ereignis, in dem göttliche Ordnung in der Geschichte begründet wird, während äußerlich überhaupt nichts geschieht. Und während äußerlich nichts geschieht, wenn der Mensch Gott erblickt und sich der Sprung im Sein in seiner Seele ereignet, geschieht hinterher eine ganze Menge in der Praxis des Verhaltens.“ (424)

Dieser Kommentar zu dem Satz ‘Sie sahen Gott, und aßen und tranken’ führt zu einem wichtigen Aspekt, der das Verhältnis zwischen Offenbarungserfahrung, ihrer Mitteilbarkeit und den Folgen für das Handeln und damit für die politische Ordnung betrifft. Für das Verständnis des hier vorliegenden Problems scheint mir eine Bemerkung Voegelins zu Platons Höhlengleichnis hilfreich, zum Aufstieg aus der Höhle und zur Schau des *agathon*. In seinem Münchner Vortrag mit dem Titel ‘*Evangelium und Kultur*’ verweist er auf eine inhaltlich nicht angebbare Erfahrung, die der platonischen und aristotelischen Philosophie zugrunde liegt:

„Wenn Sie in der *Politeia* nachsehen: Was für einen Inhalt hat denn das *agathon*, das in der Schau, in der *opsis* gesehen wird – dann werden Sie vielleicht zu Ihrer Überraschung finden: gar keinen. Aber wer das *agathon* gesehen hat, d.h. wer in dieser Existenzintensität, in dieser meditativen Praxis gelebt hat und sie durchlebt hat, der wird sich dann in seinem eigenen Verhalten existentiell verändert haben. Durch diese Existentialerfahrung wird der Mensch so umgeformt, daß er

dann im konkreten ethischen Verhalten sich anders verhält, als er sich vorher verhalten hat, und in dieser Erfahrung, die inhaltlich nicht angebbbar ist, dann den Halt hat für sein weiteres Verhalten.“<sup>46</sup>

Und nun zurück zum Berg Sinai, auf den Moses und die Ältesten hinaufgestiegen waren. „Sie sahen Gott, und aßen und tranken.“ Der Mensch sieht Gott. Der Inhalt dieser Schau ist nicht angebbbar und insofern auch nicht mitteilbar. Aber das existentielle Durchdrungensein von dieser Schau formt das konkrete Verhalten in der Existenz unter Gott.

### *c) Die Überreichung der Gesetzestafeln*

Das Instrument zur Formung des praktischen Verhaltens ist bei Moses und dem Volke Israel der Dekalog. Nach der biblischen Erzählung stieg Moses auf Befehl Jahwehs wiederum auf den Berg, um die Gesetzestafeln zu empfangen. Die Erzählung ist in der überlieferten Form dadurch ziemlich verwickelt, daß die Überreichung der Tafeln an Moses von ihrer ursprünglichen Position durch die genannten längeren Interpolationen weiter nach hinten verschoben wurde, und – damit wohl zusammenhängend – der Inhalt der Gesetzestafeln in zwei verschiedenen Versionen überliefert wird, nämlich Exodus 20,1-17 und Exodus 34,10-26. Voegelin favorisiert den Dekalog von Exodus 20, weil sein Inhalt sich besser in die

---

<sup>46</sup> Der genannte Vortrag ist als ganzes nicht publiziert. Ein Teil davon ist abgedruckt im Anhang zu meiner Übersetzung von *The Gospel and Culture* in: Eric Voegelin, *Evangelium und Kultur*, München 1997; der oben mit einigen Auslassungen zitierte Passus findet sich dort auf S. 71.

spirituellen Intentionen des Dramas der Offenbarung am Sinai füge, und wegen seiner 'formalen und spirituellen Qualität'. (421) Auf diesen Text stützt sich dann im wesentlichen seine Analyse.

Wie bei der Einsetzung Israels als königliche Domäne, als heiliges Volk Gottes, ist unsere zentrale Frage wiederum, in welchem Zusammenhang die Sprachsymbole des Dekalogs mit der Offenbarung der göttlichen Gegenwart an Moses stehen.

Zunächst: Voegelin versteht den Dekalog als Werk des Moses, in dem dieser seine Offenbarungserfahrung von der Gegenwart Gottes und das in dieser Erfahrung gewonnene Verständnis der richtigen Ordnung zwischen Gott und Mensch in Form der Zehn Gebote artikuliert. Ausgangspunkt der Analyse ist deshalb das neue Verständnis der Beziehung zwischen Mensch und Gott.

Indem Gott sich dem Menschen als der helfend gegenwärtige offenbart, wird der Mensch durch seine auf das Versprechen vertrauende Antwort zum Diener Gottes. Die Grundlage richtigen Handelns in der 'Existenz unter Gott' ist deshalb ein Sich-Einfügen in diese Beziehung mit Liebe, Demut und Gerechtigkeit: „...*existence under god means love, humility and righteousness of action rather than legality of conduct...*“ (440)<sup>47</sup> Diese neue Ordnung in den Beziehungen zwischen Gott und Mensch ist jedoch ständig gefährdet durch ein Charakteristikum des Menschen, das Voegelin *self-assertion*

---

<sup>47</sup> Der Leser mag sich wundern, wo er im Textzusammenhang des Dekalogs etwas findet, was diesem Satz entspricht. Er geht auf die Propheten zurück; s. dazu unten S. 39f und vor allem S. 43f.

bzw. *self-assertiveness* nennt. Es handelt sich um ein vielschichtiges Phänomen, das sich etwa durch folgende Reihe von Verhaltensweisen beschreiben läßt: Selbstbehauptung, Geltendmachen eigener Rechte, Sich-Durchsetzen, Selbstüberhebung, Selbstgefälligkeit, Hochmut.<sup>48</sup>

Voegelin versteht nun die Regeln des mosaischen Dekalogs als den Versuch, das neu gewonnene Verhältnis zwischen Mensch und Gott zu schützen gegen den Aufstand menschlicher *self-assertion*, und zwar in zwei Richtungen: „*against the antitheistic rebellion of pride and the antihuman rebellion of envy.*“ (427)<sup>49</sup>

Die erste Gruppe von Geboten<sup>50</sup> zielt auf die Zügelung der *self-assertion* gegenüber Gott. Jahweh ist der verborgene Gott, der sich in der Form und zu der Zeit seiner Wahl manifestiert.

---

<sup>48</sup> Diese Reihe, die der Umschreibung des Terminus ‘*self-assertion*’ dient, der kaum übersetzbar ist, geht aus vom lexikalischen Befund für *assert/assertion/self-assertion*, und bezieht dann die Bedeutungen ein, die sich aus dem Kontext von Voegelins Analyse ergeben. Im Hintergrund steht das augustinische Konzept von *amor sui* gegenüber *amor dei*; vgl. dazu Augustinus, *De civitate dei*, XIV 27-28, wo die gesamte Problematik des so verstandenen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott entwickelt wird.

<sup>49</sup> Voegelin orientiert sich bei seiner Analyse im ganzen wie im einzelnen an Martin Buber, *Moses*, wie die Nachweise zeigen.

<sup>50</sup> In Voegelins Wiedergabe (hier aus dem Englischen ins Deutsche übertragen) lauten sie:

1. Du sollst keine anderen Götter vor mir haben (wörtlich: mir ins Angesicht).
- 2 a) Du sollst kein Bildnis meißeln, noch irgendeine bildhafte Darstellung von dem am Himmel droben oder auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde.
  - b) Du sollst dich vor ihnen nicht verneigen.
  - c) Du sollst ihnen nicht dienen.

Der Mensch, der sich von Gott ein Bild macht in Gestalt von irgendetwas innerhalb der sichtbaren Welt, und diesen Gottesbildern dient, unternimmt den Versuch, Gott in den Griff zu bekommen. Der Autor des Dekalogs hat, so Voegelin, hinter den Versuchen, das Göttliche darzustellen, welche Form auch immer diese Darstellung annehmen mag, das menschliche Bestreben erkannt, sich einen Gott zu schaffen, den er in der Hand hat, den er lenken kann: „... the human desire to create an manageable God ...“ (426) Götter dieser Art vor Gottes Angesicht zu stellen und sich vor ihnen zu verbeugen, „ist ein Akt rebellischer Selbstüberhebung, der die Beziehung zwischen Gott und Mensch zerstört.“ (427)<sup>51</sup> Das Ziel dieser Gebote ist die Zügelung der Rebellion gegen Gott und nicht etwa die Verteidigung einer ‘monotheistischen Lehre’.

Dasselbe gilt für die *self-assertion*, die sich gegen die Mitmenschen richtet. Mord, Totschlag, Raub, Inbesitznahme fremden Eigentums, Ausbau der eigenen Position auf Kosten anderer, Unterdrückung der Armen durch die Reichen – alle diese Störungen der gesellschaftlichen Ordnung werden von den Propheten als Verletzungen des Dekalogs und des ihm zugrundeliegenden fundamentalen Gebots verstanden: „Hört auf meine Stimme, und ich will euer Gott sein, und ihr werdet mein Volk sein.“ (Jer. 7,23) „Sie aber hörten nicht und neigten mir ihr Ohr nicht zu, sondern folgten dem Weg ihrer eigenen Absichten und dem Eigensinn ihrer bösen Herzen.“ (Jer. 7,24).

---

<sup>51</sup> Voegelin geht von der traditionellen Übersetzung: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ auf die wörtliche Bedeutung zurück: ‘mir ins Angesicht’. Die zitierten Parallelstellen Gen. 16,12 und 25,18 verdeutlichen den provokativen, rebellischen Charakter dieses ‘mir ins Angesicht’.

Diese Verletzungen gesellschaftlicher Ordnung sind eine Störung der Beziehung zwischen Gott und Mensch, zwischen Jahweh und Israel, und die Gebote des zweiten Teils des Dekalogs, die dem Schutz der grundlegenden Güter des Lebens dienen – Leben, Ehe, Eigentum, soziale Ehre – sind das Instrument, die *self-assertion* und damit die Rebellion gegen Gott in diesem Bereich unter Kontrolle zu halten. Das letzte der Zehn Gebote „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus“ dringt, so Voegelin, zur Wurzel der Störung vor, wenn es das Hegen begehrllicher Gefühle verbietet, die letztlich zu den genannten speziellen Störungen führen.

Nach Voegelins Analyse ist der mosaische Dekalog nicht eine Sammlung allgemeingültiger ‘religiöser’ und ‘moralischer’ Vorschriften, sondern eine Proklamation der fundamentalen Regeln für die ‘königliche Domäne’, für die neue gesellschaftliche Ordnung menschlicher Existenz unmittelbar unter Gott (425,427). Die klare Unterscheidung zwischen dem Dekalog als Ordnung gesellschaftlicher Existenz unter Gott und dem Dekalog als Sammlung religiöser und moralischer Normen ist in dieser Deutlichkeit jedoch erst von den Propheten gewonnen worden in ihrem Kampf gegen den Abfall Israels von Jahweh und seinem Bund. Der Dekalog selbst ist eine Symbolik in kompakter Form, die wegen ihrer Kompaktheit eine Unterscheidung zwischen den existentiellen und den normativen Fragen nicht zuließ: Die Gebote, die auf die existentielle Frage zentriert sind, werden in der gleichen normativen Form ausgedrückt, wie die anderen, die – wie ‘Du sollst nicht töten’ oder ‘Du sollst nicht die Ehe brechen’ – die Regeln einer Sippensolidarität auf das neue gesellschaftliche Gebilde des Volkes Israel übertragen. Insbesondere kommt die positive Beziehung zwischen Gott und Mensch und Mensch

und Gott nur negativ in dem Verbot zum Ausdruck, keine anderen Götter zu haben 'Gott ins Angesicht'.

Der Grund für diese Besonderheit führt uns an den Punkt, an dem die Grenzen der Offenbarung an Moses und das Volk Israel sichtbar werden: Eine positive Artikulation der existentiellen Frage, also der neuen Beziehung zwischen Gott und Mensch, „hätte eine Erfahrung der [individuellen] Seele und ihrer richtigen Ordnung durch Orientierung auf den unsichtbaren Gott hin erfordert; und diese Erfahrung wurde in der israelitischen Geschichte niemals klar aus der kompakten Kollektiverfahrung der Existenz des Volkes differenziert, auch nicht im Zeitalter der Propheten, und sicher nicht in der Zeit, die den Dekalog geformt hat.“ (439) Es fehlte deshalb ein positives Vokabular, wie es sich im hellenischen Bereich entwickelt hat, z.B. eine Theorie der *aretai* im platonisch-aristotelischen Sinn, die es ermöglicht hätte, Charakter und Verhalten in menschlichen Beziehungen voneinander zu unterscheiden, oder eine Theorie von Glaube, Hoffnung und Liebe im heraklitischen Sinn, die es erlaubt hätte, der rituellen Observanz der Gebote die Hinwendung der Seele zu Gott entgegenzusetzen.

Die Folge dieses Mangels in der Artikulation war, daß der spirituelle Sinn der Gebote als Ordnung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch vom Volk Israel wahrscheinlich nie recht verstanden wurde. (439)

### III

Am Beispiel der biblischen Erzählung von der Offenbarung aus dem brennenden Dornbusch und vom Bundesschluß am Berge Sinai sollte Voegelins Analyse eines Offenbarungsereignisses untersucht werden. Dabei lag die Vorstellung zugrunde, daß diese Erzählungen von konkreten Ereignissen berichten wollen, ungeachtet der komplizierten Tradition dieser Texte und auch ungeachtet der Frage, ob diese Ereignisse pragmatisch real oder als mythischer Ausdruck spiritueller Erfahrungen zu verstehen sind. Jedenfalls schienen diese Texte einzelne Ereignisse zum Gegenstand zu haben.

Indem wir Voegelins Analysen folgten, wurde jedoch an verschiedenen Punkten deutlich, daß diese 'primären' Offenbarungsereignisse nur in Gestalt ihrer Rezeption faßbar sind, wobei nicht auszuschließen ist, daß die vorausgesetzten primären Ereignisse ihrerseits etwas mit der Rezeption früherer 'Ereignisse' zu tun haben. Diesen Fragen, die mit der Entfaltung der 'Offenbarung' in der Zeit zusammenhängen, soll zum Abschluß nachgegangen werden.

Der Prozeß der Offenbarung ist nicht damit zu Ende, daß Gott sich dem Moses als derjenige offenbart, der als Helfer gegenwärtig ist. Das hängt damit zusammen, daß diese Offenbarung das Volk Israel nicht ein für alle Mal als Volk 'unmittelbar unter Gott' konstituiert. „Die Begründung der neuen Ordnung durch den *berith*“ – in welcher konkreten Gestalt sich dies auch immer vollzogen haben mag – „ist keineswegs ein glückliches Ende, sondern erst der Anfang für den beständigen Rhythmus des Sich-Lossagens und der Rückkehr zu der Ordnung der menschlichen Existenz in der Gegenwart unter Gott.“ (418) Aus der sich im zeitlichen

Ablauf wiederholenden Situation, daß die 'Existenz in der Gegenwart unter Gott' nahe daran ist, verloren zu gehen, entstand der Versuch der Propheten (*the prophetic effort*), diese Existenz unter Gott wiederzugewinnen.

„Um den Sinn [der Existenz in der Gegenwart unter Gott] wiederherzustellen, wie er durch die Ereignisse am Sinai begründet worden war, haben Autoren, deren Namen wir nicht kennen, die Überlieferungen, die sich in Kultlegenden, Gedichten, und Prosaerzählungen erhalten haben, zu den paradigmatisch gesteigerten Dramen ausgearbeitet, die wir im vorigen Kapitel untersucht haben.“ (428)

Der *Exodus*, der Auszug aus dem kosmologischen Mythos durch die Offenbarung an das Volk und die Antwort (*response*) des Volkes auf diese Offenbarung ist also nicht ein einmaliges Ereignis in der Vergangenheit, sondern ein Prozeß, der immer wieder begonnen werden muß, um das Ziel – die Existenz unmittelbar unter Gott – zu erreichen, es aber unter dem Druck der irdischen Existenz immer wieder verfehlt.

Dieses 'immer wieder neu beginnen' ist jedoch mehr als eine Wiederholung. Das 'Studieren und Neu-Erleben' der tradierten Ereignisse, von dem oben die Rede war<sup>52</sup>, führt zur Differenzierung der Erfahrung von der Gegenwart Gottes. Bei der Untersuchung von Voegelins Analyse des Dekalogs waren wir auf die These gestoßen, daß der Dekalog als kompakte Symbolik hinter seiner normativen Verbots-Sprache die positive Seite der Beziehung zwischen Gott und Mensch und Mensch und Gott, und damit den spirituellen Sinn der 'Existenz unter Gott' nicht deutlich zum Ausdruck bringt. Im letzten Kapitel von *Israel and Revelation* (428ff.) analysiert

---

<sup>52</sup> s. oben S. 24

Voegelin nun den Versuch der Propheten, diesen Sinn der 'Existenz unter Gott' zu klären.

Die Propheten sehen den Abfall Israels von Jahweh, und damit den Verlust der Existenz unter Gott, nicht nur in der Rückkehr zu den kanaanitischen Göttern, sondern auch in der Entwicklung des Dekalogs zu einem detaillierten Gesetzeswerk mit einer Fülle von Vorschriften, deren äußere Erfüllung an die Stelle eines Gemeinschaftslebens im 'Geist des Bundes' trat. (429) Die Diskrepanz zwischen der äußeren Erfüllung der Gebote, die sich als 'mosaisches Gesetz' legitimierten, und den tatsächlich erlebten gesellschaftlichen Übeln, die sich unter dem Dach dieser 'mosaischen Gesetze' ausgebreitet haben, ist die Quelle für die 'prophetische Erfahrung' (*prophetic experience*): Es ist der Konflikt zwischen der erlebten gesellschaftlichen Unordnung und der von Gott geoffenbarten Ordnung. (436) In dieser Situation wurde von den Propheten die Überlieferung von der Offenbarung Gottes mit voller Intensität neu erlebt und unter dem aktuellen Angesprochen-Werden durch das Wort Jahwehs (*under the revelatory word of Yahweh*, 428) der Sinn des Bundes mit Gott als die „richtige Ordnung der Seele in Offenheit gegenüber Gott“ erfahren. (440) Dies führt zu dem Versuch der Propheten, die existentielle Frage aus ihrer dekalogisch kompakten Form herauszulösen und eine Sprache zu finden, die in positiver Form die erwünschte Orientierung der Seele auf Gott hin zum Ausdruck bringt, um damit die Externalisierung der Existenz durch äußerliche Erfüllung von Vorschriften und Einhaltung von Verboten zu überwinden. Als prägnante Formulierung dieses Problems zitiert Voegelin den Propheten Micha (6,6-8):

Womit soll ich vor den Herrn treten  
und wie mich beugen vor dem Gott in der Höhe?  
Soll ich mit Brandopfern vor ihn treten, mit einjährigen  
Kälbern?  
Hat Jahweh Gefallen an Tausenden von Widdern,  
an Zehntausenden von Bächen von Öl?  
Soll ich meinen Erstgeborenen hingeben für meine  
Übertretung,  
die Frucht meines Leibes für die Sünde meiner Seele  
[*nepesh*]?  
Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist  
und was Jahweh von dir erwartet:  
Nichts anderes als dies: Recht tun [*mishpat*] “  
und Barmherzigkeit lieben [*hesed*]  
und in Demut den Weg gehen mit deinem Gott.<sup>53</sup>

*hesed* (Barmherzigkeit, Liebe, Güte, Gnade), *mishpat* (Recht) und *zedakah* (Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit) sind die wichtigsten positiven Ausdrücke, die von den Propheten verwendet werden, um die richtige Ordnung der Seele zu bezeichnen (445) und die Externalisierung der Existenz, ihre Orientierung an der äußerlichen Einhaltung von Verboten und der äußerlichen Erfüllung von Forderungen zu überwinden. (446) Voegelins inhaltliche Analyse dieser ‘richtigen Ordnung der Seele’<sup>54</sup> kann hier nicht weiter verfolgt werden, da unsere Fragestellung ja nicht die Prophetie zum Gegenstand hat, sondern die Konzeption Voegelins vom Neu-Erleben der Offenbarung an Moses durch die Propheten und die daraus resultierende Differenzierung.

Zwei weitere Punkte dieses Differenzierungsprozesses sollen wenigstens genannt werden. Schritt für Schritt arbeiten die

---

<sup>53</sup> Zitiert in der ‘Einheitsübersetzung’, die im Hinblick auf Voegelins englische Version leicht modifiziert wurde.

<sup>54</sup> Voegelin behandelt dieses Problem S. 445ff.

Propheten das Bild Jahwehs als Gott nicht nur Israels, sondern der gesamten Menschheit heraus, das in der Symbolik vom Bundesschluß am Sinai hinter dem Symbol von Israel als dem Volke Gottes eher verdeckt wurde. Und schließlich drängten sich immer mehr die Probleme einer persönlichen Existenz unter Jahweh unabhängig von der kollektiven Existenz Israels auf. „Könnte das Volk Israel sich nicht zu einer Gruppe spiritueller Individuen kontrahieren, in freier Assoziation unter Gott?“ (430) Was sich hier ankündigt, ist die Gegenwart des Göttlichen im einzelnen Menschen. Wir stehen an der Schwelle zur christlichen Offenbarung.

Diese nur kurz angedeuteten Beispiele sollten zeigen, daß der Prozeß der Offenbarung nicht als Abfolge in sich geschlossener Ereignisse verstanden werden kann, sondern als ein Kontinuum, und zwar als Kontinuum sowohl der Offenbarung als auch als Kontinuum der Antwort durch den Menschen. (429)

Bei der Analyse des Zusammenhangs zwischen dem ‘primären’ Offenbarungsereignis und seiner Rezeption in Gestalt des intensiven Neu-Erlebens waren wir auch auf die Rolle der literarischen Ausarbeitung der tradierten Ereignisse gestoßen. Voegelin spricht, wie wir gesehen haben, vom ‘Studieren’ der Offenbarungen aus der mosaischen Periode, vom ‘Ausarbeiten der Traditionen’, die sich in Form von Kultlegenden, Gedichten, Prosaerzählungen erhalten haben, zu den paradigmatisch gesteigerten dramatischen Szenen, wie der spirituellen Biographie des Moses in Exodus 2 oder der Dornbusch-Episode; und davon, wie im Medium literarischer Komposition die Gestalt des Moses entsteht, die in der jeweiligen Gegenwart der Propheten Israel zum Auszug aus Ägypten in die Existenz unter Gott aufruft.

Zum Abschluß soll nun auf ein Beispiel eingegangen werden, in dem Voegelin den Zusammenhang zwischen der literarischen Komposition und der durch sie artikulierten Offenbarung besonders betont: die Entwicklung der Symbolik vom 'Leidenden Gottesknecht' in Jesaia 40-55. Der Autor dieses im Zusammenhang des Buches Jesaia überlieferten Textes ist ein Prophet unbekanntes Namens aus der Zeit des babylonischen Exils (6. Jhdt. v.Chr.). Nach moderner Übereinkunft wird er Deutero-Jesaia genannt.

Voegelin's Analyse (491ff.) geht von textgeschichtlichen Beobachtungen auf der Grundlage der wissenschaftlichen Literatur zu Deutero-Jesaia aus<sup>55</sup>. Der Text als Ganzes ist eine Darstellung der Offenbarung Gottes als Erlöser (*goel*). Die Kapitelreihe weist aber deutliche Anzeichen dafür auf, daß die einzelnen Stücke dieses Textes zu verschiedenen Zeiten, im Abstand mehrerer Jahre entstanden sind. Die Kapitel 40-48 sind durchdrungen vom Glauben an den Perserkönig Kyros als den von Gott gesandten Befreier Israels aus der babylonischen Gefangenschaft. In den Kapiteln 49-55 dagegen ist Kyros als Figur verschwunden und mit ihm die in ihn gesetzten Hoffnungen auf die Wiederherstellung Israels als Volk Gottes. Im Zentrum dieses Teils steht das Leiden (*suffering*) als Weg zur Erlösung (492). Auf der Grundlage dieser Akzentverschiebung wurde nun, wie Voegelin kritisch bemerkt (494), der Versuch unternommen, aus dem Text eine spirituelle Biographie des Autors zu gewinnen, indem der Text als Ausdruck verschiedener, zeitlich voneinander getrennter Stadien der prophetischen Erfahrung aufgefaßt wurde. Auch Voegelin versteht das 'Drama', wie es in Jesaia 40-55

---

<sup>55</sup> s. die kommentierten Literaturangaben in Fußnote 15 zu S. 493

dargestellt wird, als autobiographisch. Er betont jedoch, daß der Text als Ganzes, als literarische Einheit im Augenblick der literarischen Komposition aus der Rückschau gestaltet worden sei. Aus dieser Position der Rückschau werde ein Kontinuum der Erfahrung dargestellt, das von der Erwartung, Israel werde erlöst, indem durch Kyros eine neue konkrete politische Ordnung Israels als Volk unter Gott wiederhergestellt werde, schließlich zu der Einsicht führt, daß sich die Erlösung durch existentielles Leiden vollzieht, symbolisiert durch den 'Leidenden Gottesknecht'. Die inhaltliche Seite kann hier wiederum nur angedeutet werden, da es in unserem Zusammenhang um das Verständnis des Prozesses der Offenbarung geht. Der Prophet erkennt in der Rückschau, daß die Bewegung in Richtung auf dieses Mysterium der Erlösung durch Leiden schon als Unterströmung zur Zeit der Kyroskriege vorhanden war. (492) Der Akzent, den Voegelin darauf legt, daß die Einsicht erst aus der Rückschau auf den Prozeß der Erfahrung gewonnen wird, führt dazu, die Rolle der literarischen Komposition im Prozeß der Offenbarung neu zu bestimmen: „Das Werk der Komposition ist selbst Teil des Prozesses, in dem sich der Sinn der Erfahrung erhellt; die Offenbarung wird vom Autor in ihrer Fülle erst im Akt der Komposition empfangen. Das Werk ist deshalb nicht die Beschreibung einer Erfahrung, die in der Vergangenheit liegt, sondern die Offenbarung selbst im Augenblick ihrer höchsten Lebendigkeit [*at the moment of its supreme aliveness*].“ (497)

Bei der Darstellung von Voegelins Offenbarungsverständnis in *Israel and Revelation* sind wir am vorläufigen Ende eines Weges angekommen, der von der Analyse der zwischen Mythos und Geschichte stehenden Erzählungen von Moses am Dornbusch und am Berge Sinai, über die Betonung der Rolle der Rezeption und des intensiven Neu-Erlebens bis zur

lebendigen, aktuellen Offenbarung im Akt der Komposition führt. Hier endet zunächst Voegelins Analyse des Offenbarungsprozesses in *Israel and Revelation*. Der nächste Schritt ist die Aufdeckung der Offenbarungskomponente in der griechischen Philosophie und die Analyse der Offenbarung, die dem Christentum zugrunde liegt.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> s. dazu E. Webb: *Eric Voegelin's Theory of Revelation*, *The Thomist* XLII (1978), S. 95-122, sowie das Nachwort des Verfassers zu: Eric Voegelin, *Evangelium und Kultur – Das Evangelium als Antwort*, München 1997, S. 91-123.

## **WILHELM FINK VERLAG**

### **'PERIAGOGE'**

Herausgegeben von Peter J. Opitz  
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv, München

#### **Eric Voegelin: Autobiographische Reflexionen**

Herausgegeben, eingeleitet und mit einer Bibliographie der Schriften Eric Voegelins  
von Peter J. Opitz. München, 1994

#### **Eric Voegelin: Die politischen Religionen**

Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz. München, 1993;  
<sup>2</sup>1996

#### **Eric Voegelin: Das Volk Gottes.**

Sektenbewegungen und der Geist der Moderne  
Herausgegeben, eingeleitet und mit einem Essay von Peter J. Opitz. Aus dem  
Englischen von Heike Kaltschmidt. München, 1994

#### **Eric Voegelin: "Die spielerische Grausamkeit der Humanisten".**

Studien zu Niccolò Machiavelli und Thomas Morus  
Aus dem Englischen und mit einem Vorwort von Dietmar Herz. Nachwort von Peter  
J. Opitz. München, 1995

#### **Eric Voegelin: Die Größe Max Webers**

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz. München, 1995

#### **Eric Voegelin: Evangelium und Kultur.**

Das Evangelium als Antwort  
Mit einem Vorwort von Wolfhart Pannenberg. Aus dem Englischen und mit einem  
Nachwort von Helmut Winterholler. München, 1997

#### **Eric Voegelin: Der Gottesmord.**

Zur Geschichte und Gestalt der modernen politischen Gnosis.  
Herausgegeben und eingeleitet von Peter J. Opitz. Mit einem Nachwort von Thomas  
Hollweck. München, 1999

## **'PERIAGOGE' – STUDIEN –**

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz  
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv, München

### **Gilbert Weiss: Theorie, Relevanz und Wahrheit**

Eine Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-59)  
München, 2000

### **Geoffrey Price: Eric Voegelin: International Bibliography, 1921-2000**

Mit einem Vorwort von Peter J. Opitz. München, 2000 (in Vorbereitung)

## **VERLAG KARL ALBER**

### **Eric Voegelin, Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung**

Herausgegeben von Peter J. Opitz. Mit einem Nachwort des Herausgebers und einer Bibliographie. Freiburg (Breisgau) / München, 1991

### **Eric Voegelin, Alfred Schütz, Leo Strauss und Aron Gurwitsch:**

#### **Briefwechsel über „Die Neue Wissenschaft der Politik“**

Herausgegeben von Peter J. Opitz. Freiburg (Breisgau) / München 1993

## **VERLAG KLETT-COTTA**

### **Eric Voegelin: "Ordnung, Bewußtsein, Geschichte"**

Späte Schriften – eine Auswahl

Herausgegeben von Peter J. Opitz. Mit einem Vorwort und einem Nachwort des Hrsg. und einer Bibliographie. Stuttgart, 1988

### **The Philosophy of Order: Essays on History, Consciousness and Politics**

for Eric Voegelin on his 80th birthday, January 3, 1981,  
ed. by Peter J. Opitz and Gregor Sebba. Stuttgart, 1981

## OCCASIONAL PAPERS

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz  
ERIC-VOEGELIN-ARCHIV,  
Ludwig-Maximilians-Universität München  
(ISSN 1430-6786)

– I –

### **Eric Voegelin: Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt**

Mit einem Vorwort von Peter J. Opitz  
52 Seiten. München, April 1996; 2. Aufl. Juni 2000

– II A –

### **Thomas Hollweck: Der Dichter als Führer?**

Dichtung und Repräsentanz in Voegelins frühen Arbeiten  
51 Seiten. 1. Auflage, München, April 1996; 2. Aufl. Juni 1999

– II B –

### **Eric Voegelin: Wedekind.**

Ein Beitrag zur Soziologie der Gegenwart  
64 Seiten. München, April 1996; 2. Aufl. Oktober 1999

– III –

### **Dietmar Herz: Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat.**

Zu Eric Voegelins Kritik an Hans Kelsen  
72 Seiten. München, Mai 1996; 2. Aufl. Juni 2000

– IV –

### **William Petropulos: The Person as Imago Dei.**

Augustine and Max Scheler in Voegelin's „Herrschaftslehre“ and „The Political Religions“  
64 Seiten. München, Juni 1997; 2. überarbeitete Auflage Juni 2000

– V –

### **Christian Schaabe: Seinsvergessenheit und Umkehr.**

Über das „richtige Denken“ bei Eric Voegelin und Martin Heidegger  
60 Seiten. München, Juni 1997

– VI –

### **Gilbert Weiss: Theorie, Relevanz und Wahrheit.**

Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz  
80 Seiten. München, Dezember 1997

– VII –

### **Dante Germino: Eric Voegelin on the gnostic roots of violence**

60 Seiten. München, Februar 1998

– VIII –

**Thomas Hollweck: The Romance of the Soul.**

The Gnostic Myth in Modern Literature

60 Seiten. München, Juli 1998

– IX –

**Eric Voegelin: Hegel – Eine Studie über Zauberei**

Aus dem Englischen übersetzt von Nils Winkler und mit einem Nachwort von Peter J.

Opitz

102 Seiten. München, April 1999; 2. Aufl. Juli 2000

– X –

**Sandro Chignola: „Fetishism“ with the Norm and Symbols of Politics.**

Eric Voegelin between Sociology and „Rechtswissenschaft“, 1924-1938

58 Seiten, München, Juli 1999

– XI –

**Peter J. Opitz (Hrsg.): Zwischen Evokation und Kontemplation.**

Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“

englisch / deutsch

Aus dem Englischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz

100 Seiten, München, Juli 1999

– XII –\*

**Peter J. Opitz: Stationen einer Rückkehr.**

Voegelins Weg nach München

58 Seiten, München, Juli 1999

– XIII –

**Gregor Sebba: Jean-Jacques Rousseau:**

Autobiography and Political Thought

Herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Peter J. Opitz

42 Seiten, München, Januar 2000

– XIV – \*

**Hans Maier / Peter J. Opitz: Eric Voegelin – Wanderer zwischen den Kontinenten**

86 Seiten, München, Januar 2000; 2. Aufl. Juli 2000

– XV –

**Thomas Heilke: The Philosophical Anthropology of Race:**

A Voegelinian Encounter

58 Seiten, München; März 2000

– XVI –\*

**Helmut Winterholler: Moses und das Volk Gottes.**

Zum Offenbarungsverständnis von Eric Voegelin

56 Seiten, München, April 2000

– XVII –

**Eric Voegelin: Die Entstehung der Revolutionsidee von Marx**

Aus dem Englischen übersetzt von Nils Winkler und mit einem editorischen Nachwort  
versehen von Peter J. Opitz  
74 Seiten, München, April 2000

IN VORBEREITUNG:

– XVIII –

**Eric Voegelin: Platons Mythos der Seele.**

Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“  
Herausgegeben von Elisabeth von Lochner  
München, 2000 (i.E.)

– XIX –

**Thomas Hollweck: Die Ordnung der Geschichte:**

Mythos und Idee in der Konzeption von „Order and History“  
München, 2000 (i.E.)

– XX –

**Michael Franz: Voegelin on Marx**

München, 2000 (i.E.)

Preise: 10,- DM pro Heft (Heft III, IX und XI: 15,- DM) + Versandkosten

Für Publikationen, die mit einem \* gekennzeichnet sind, fallen lediglich die  
Versandkosten an.

Preisänderungen vorbehalten.

Abonnementbestellungen richten Sie bitte an:  
voegelin-archiv@lrz.uni-muenchen.de

## **GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS**

*Occasional Papers* invites the submission of original manuscripts on all aspects of the work and thought of Eric Voegelin. Authors should respect the following guidelines:

### **Scope**

The *Occasional Papers* seek to publish innovative scholarly manuscripts available on the works of Eric Voegelin. The papers especially feature articles that contribute to the improvement of general knowledge or detailed research on his works. Besides, it is interested in publishing shorter pieces by Voegelin in order to make them available to a wider public.

### **Originality**

*Occasional Papers* does not evaluate works already published elsewhere or under current review by another publisher. Our policy is that a new paper is not original enough if as many as half of the ideas will have appeared in a book or elsewhere first. Whenever a question about overlap might arise, at the time of submission please send a copy of the earlier work and ask the editor for a judgement. As a partial exception, a study that is promised to a future edited book can normally be published if the book will appear at least six months after the *Occasional Papers* article and if the author has arranged for the *Occasional Papers'* editor's agreement at the time of submission.

### **Length**

*Occasional Papers* will not review a manuscript longer than 16.000 words including notes. Please provide a word count, which most word processors will compute, unless the manuscript totals fewer than forty pages when double-spaced. Number the pages consecutively and allow margins on all sides. We prefer a font no smaller than 12 points.

### **Procedure**

Please submit a copy, printed on only one side of the page, addressed to the Editor Peter J. Opitz (address as printed below).

### **References**

The *Occasional Papers* use, as a rule, footnotes to cite sources of evidence and references only, and not to present supplementary evidence and reasoning. If such additional material is needed, the reader should find it with the rest of the text, in general. An exception could be made for an addition that would disturb the flow of the text.

The reference list should contain the complete facts of publication or availability for each source cited. Provide author first names when available and include relevant information in a footnote. A note may include a brief annotation that helps the reader understand the sources value and viewpoint.

Anfragen, Heftbestellungen und Manuskripte bitte an:  
Submission of orders and manuscripts to:

Eric-Voegelin-Archiv  
Geschwister-Scholl-Institut  
für Politische Wissenschaft  
an der Universität München  
Oettingenstrasse 67  
D – 80538 München  
Telefon (089) 2178 – 3090  
Telefax (089) 2178 – 3092  
Internet: <http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv/>  
E-Mail: [voegelin-archiv@lrz.uni-muenchen.de](mailto:voegelin-archiv@lrz.uni-muenchen.de)