

# VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 105 —

Peter J. Opitz

„... that horrible Introduction“. Amerkungen  
zur Einleitung von  
Eric Voegelins *The Ecumenic Age*  
&  
Eric Voegelin und die „Achsenzeit“ –  
eine Forschungsnotiz





# VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 105 —

Peter J. Opitz

„... that horrible Introduction“. Anmerkungen zur  
Einleitung von Eric Voegelins *The Ecumenic Age*  
&  
Eric Voegelin und die „Achsenzeit“ –  
eine Forschungsnotiz



## VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

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

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

*Occasional Papers*, No. 105, August 2019

Peter J. Opitz

„... that horrible Introduction“: Anmerkungen zur Einleitung von Eric Voegelins *The  
Ecumenic Age* & Eric Voegelin und die „Achsenzeit“ – eine Forschungsnotiz

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

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wieder-  
gabe 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

© 2019 Peter J. Opitz

## Inhalt

Vorwort	5
„... that horrible Introduction“. Anmerkungen zur Einleitung von Eric Voegelins <i>The Ecumenic Age</i>	7
Eric Voegelin und die „Achsenzeit“ – eine Forschungsnotiz	43



### *Vorwort*

Als ich vor einiger Zeit eine Studie über den vierten Band von *Order and History* veröffentlichte<sup>1</sup>, umging ich eine Erörterung der *Introduction* des Bandes und beschränkte mich auf einige Bemerkungen zu ihrer Entstehungszeit. Das hatte mehrere Gründe: Zum einen wäre jene Studie noch umfangreicher ausgefallen, als dies ohnehin der Fall war. Wichtiger aber war noch etwas Anderes: Zu jener Zeit konnte ich viele der Fragen, die sich im Zusammenhang mit der *Introduction* stellten, noch nicht beantworten. Daran hat sich auch in der Zwischenzeit nicht viel geändert – und doch ist der eine oder andere Aspekt inzwischen ein wenig klarer geworden, was es rechtfertigt, noch einmal näher auf diese *Introduction* einzugehen, zumal sie auch in der Literatur zum vierten Band zumeist umgangen wird. Die folgenden Überlegungen beziehen sich insbesondere auf den Aufbau dieses Textes, während zahlreiche Einzelprobleme, die der Text berührt, einer gesonderten Untersuchung überlassen bleiben müssen. Vielleicht gibt der Text ja Anstöße zu einer vertieften Diskussion.

Wie der Zufall es will, erschien in der Zwischenzeit das Buch von Jan Assmann *Achsenzeit* mit einem anregenden Kapitel über Eric Voegelin, das allerdings in einem wichtigen Punkt zum Widerspruch reizte. Es handelt sich um die im Titel des Kapitels angesprochene These, dass Voegelin ein „Abtrünniger“ des Achsenzeit-Diskurses gewesen sei. Das Gegenteil ist der Fall. Zwar trifft es zu, dass sich Voegelin schon früh mit der Jasperschen These beschäftigte, die er für überaus interessant fand. Gleichwohl zeigt eine Durchsicht seiner Texte, dass er ihr nicht nur von Beginn an reserviert gegenüber stand, sondern dass sich seine Kritik im Laufe der Jahre zunehmend vertiefte. Mehr noch: Dass es gute Gründe dafür gibt, seine Studie eines „ökumenischen Zeitalters“, dem er im Rahmen des vierten Bandes von *Order and History* eine eigenständige Untersuchung

---

<sup>1</sup> Peter J. Opitz, Eric Voegelins *The Ecumenic Age: Die Entdeckung und Erforschung eines neuen Zeitalters. Protokoll einer Werksgeschichte. Voegeliniana–Occasional Papers (VOP) No. 104A und 104B*, München 2018.

widmete, eine Art Gegenmodell zur Jasperschen Achsenzeit ansehen kann. Da Voegelin sich im Vorwort zu *The Eumenic Age* ein letztes Mal ausführlich – und nun besonders kritisch – mit der Achsenzeit-These auseinandersetzte, erschien es sinnvoll, in dieses Paper die kurze Forschungsnotiz, die unmittelbar als Reaktion von Jan Assmann entstand, als Anhang aufzunehmen.

Peter J. Opitz

Wolfratshausen, Juli 2019



**„... that horrible Introduction“. Anmerkungen zur  
Einleitung von Eric Voegelins *The Ecumenic Age***

**I**

Ein Leser, der sich *The Ecumenic Age*, dem vierten Band von Eric Voegelins *Order and History*, in der Erwartung nähert, in dessen *Introduction* einige grundlegende Informationen zum Thema sowie zum Gang und zur Gliederung, zum Aufbau und zur Kapitelfolge zu finden – und vielleicht auch schon einige Hinweise auf die Ergebnisse, zu denen der Autor gelangt – zu erhalten, wird möglicherweise bereits nach wenigen Seiten die Lektüre irritiert unterbrechen, vielleicht sogar abbrechen. Denn nichts von all dem findet sich im Text. Selbst der Titel des Bandes *The Ecumenic Age* – immerhin eine Neologie des Autors – wird nicht erläutert. Er wird erstmals auf S. 21 der *Introduction* in der amerikanischen Originalausgabe angesprochen – bzw. auf S. 39 ihrer deutschen Übersetzung – im Zusammenhang mit der „Gnostic deformation of consciousness.“<sup>2</sup> Von dieser heißt es dort, dass sie in den „pragmatic and spiritual context of the Ecumenic Age“ gestellt werden muss, „which is a subject-matter of the present volume.“ Um was genau es sich bei diesem „Ecumenic Age“ handelt, bleibt hingegen auch weiterhin im Dunkeln, denn auch die folgenden Seiten der *Introduction* enthalten nur wenig dazu. Angesichts dieser Situation ist es nachvollziehbar, wenn Michael Franz, der Herausgeber des Bandes im Rahmen der ameri-

---

<sup>2</sup> Hier und im Folgenden zit. nach: Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. IV: *The Ecumenic Age*. Baton Rouge: Louisiana State University Press (LSU Press); sofern nicht anders angegeben, finden sich die folgenden Zitate auf den ersten beiden Seiten der *Introduction*. Dt.: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, hrsg. v. Peter J. Opitz und Dietmar Herz, Bd. VIII: *Das ökumenische Zeitalter. Die Legitimität der Antike*, hrsg. v. Thomas Hollweck; aus dem Englischen v. Wibke Reger. München: Wilhelm Fink, 2004, S. 15 ff (im Folgenden abgekürzt Bd. VIII); sowie: Bd. IX: *Das ökumenische Zeitalter. Weltherrschaft und Philosophie*, hrsg. v. Manfred Henningsen; aus dem Englischen v. Jörg Fündling und Veronika Weinberger (im Folgenden abgekürzt Bd. IX). München: Wilhelm Fink, 2004.

kanischen Gesamtausgabe des Voegelin'schen Werkes, die Vermutung äußert, „that Voegelin's remarkable opening chapter is actually an introduction not so much to the book itself as to the new directions his thought had taken by 1974.“<sup>3</sup> Das ist nicht ganz falsch. Aber es ist auch nicht ganz richtig. Denn obwohl der Text in der Tat Einsichten enthält, die Voegelin bald nach Abschluss des Bandes zum Anlass einer weiterführenden Meditation nehmen wird, bezieht sich die *Introduction* doch vor allem auf den vierten Band selbst, also auf das „ökumenische Zeitalter“. Um was es sich bei diesem handelt und warum es sinnvoll ist, sich näher mit ihm zu befassen, wird der geduldige Leser jedoch erst im zweiten Kapitel des Buches mit dem gleichnamigen Titel erfahren.

Die Verwirrung, die die unbefriedigende Lektüre der *Introduction* bei unserem potentiellen Leser hinterlässt, hat Gründe. Sie liegen zum Teil in der langen Vorgeschichte des Bandes, an dem Voegelin immerhin fast zwei Jahrzehnte arbeitete, zum Teil liegen sie an der *Introduction* selbst, an ihrer Entstehungsgeschichte, aber auch an ihrem Aufbau. Bevor wir uns dem Text selbst zuwenden, erscheint deshalb ein kurzer Blick auf dessen Entstehung sinnvoll.

Als Voegelin am 13. September 1973, unmittelbar vor Aufbruch zu einer Reise nach Europa, der LSU Press das Manuskript des vierten Bandes von *Order and History* schickte – inzwischen fast zwei Jahrzehnte, nachdem diese dessen Erscheinen avisiert hatte –, kündigte er im Begleitbrief einen Text an, „that would explain as briefly as possible the change in the organization of Order and History and the form that the 4th and 5th have assumed. This Introduction I can write as soon as I have arrived in Vienna after November 1st.“<sup>4</sup> Das klang wenig dramatisch und hörte sich nach einem kurzen Text an, der sich auf zwei Punkte beziehen würde: auf jene „change in the orga-

---

<sup>3</sup> *The Collected Works of Eric Voegelin (CW)*, Vol. 17: *Order and History*, Vol. IV. Ed., with an Introduction by Michael Franz. Columbia/London: University of Missouri Press, 2000, S. 2.

<sup>4</sup> Brief vom 21. September 1973 von Voegelin an Leslie L. Phyllabaum (LSU Press). Sofern nicht anders angemerkt, befinden sich die im Folgenden zitierten Korrespondenzen in den *Eric Voegelin Papers (EVP)* der Hoover Institution der Stanford University Palo Alto, CA.

nization of Order and History“ – also auf Veränderungen des Gesamtprogramms – und auf die „Form“, die die letzten beiden Bände, vermutlich infolge jener organisatorischen Veränderungen, nun haben würden. Doch schon bald zeigte sich, dass alles doch nicht ganz so problemlos war, wie zunächst angenommen. So berichtete Voegelin bald nach seiner Rückkehr aus Wien dem mit ihm befreundeten Historiker Friedrich Engel-Janosi:

„Seitdem ich zurueckgekommen bin, stecke ich ueber die Ohren in Arbeit. Die angesammelte Korrespondenz ist ein schauerliches Quantum und noch lange nicht erledigt. Vor allem *musste ich letzte Revisionen und Fussnoten fuer das Manuskript von Volume IV* machen. Das ist jetzt Gottseidank erledigt. Aber die Einleitung haengt noch immer ueber mir.“<sup>5</sup>

Die Sätze lassen nicht erkennen, was ihn daran gehindert hatte, die *Introduction* wie beabsichtigt in Wien fertigzustellen – das dichte Programm, das dort zu absolvieren war oder Probleme mit dem Text selbst. Dass es eher die Letzteren waren, da diese sich als erheblich schwieriger erwiesen hatten, als zunächst angenommen, lässt das abschließende „haengt noch immer ueber mir“ vermuten. Man kann es als einen Stoßseufzer lesen. Und tatsächlich sollte es dann noch weitere sieben Monate dauern, bis ein fertiger Text vorlag. „Die *Introduction*“, so berichtete Voegelin mir am 16. August 1974, „die mich sehr viel Zeit gekostet hat, ist fertig und hat einen Umfang von 85 Manuskript Seiten. Wenn Sie daran interessiert sind, schicke ich Ihnen gerne ein Exemplar.“<sup>6</sup> Dass der Text nicht nur viel Zeit gekostet hatte, sondern auch erhebliche Mühe, bestätigt auch ein Brief an Gerhart Niemeyer, dem Voegelin die *Introduction* nur wenige Tage darauf mit der Bemerkung schickte: „Enclosed you will find that horrible *Introduction* which at last is finished.“<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Brief vom 7. Januar 1974 von Eric Voegelin an Friedrich Engel-Janosi (Hervorh. PJO).

<sup>6</sup> Brief vom 16. August 1974 von Voegelin an Peter J. Opitz.

<sup>7</sup> Brief vom 19. August 1974 von Voegelin an Gerhart Niemeyer.

## II

Dass Voegelin nicht – wie von unserem Leser erwartet – gleich zu Beginn der *Introduction* auf das Thema des Bandes zu sprechen kam, hatte einen guten Grund, den er gleich im ersten Satz ansprach. „The present volume, *The Ecumenic Age* breaks with the program I have developed for *Order and History* in the Preface to Volume I of the series. I shall, therefore, recall the problem and indicate both the nature and the cause of the break.“ Angesichts dieser Situation war es nur konsequent, zunächst nochmals kurz auf jenes ursprüngliche „Programm“ einzugehen, um im Anschluss daran dann jene Punkte zu markieren, an denen es zu einem „Bruch“ gekommen war. Erst dann waren Hinweise darauf zu erwarten, wie es nun weiterging, d.h. wie dieser „Bruch“ behoben wurde und welche Auswirkungen dies auf das neue Programm, also auf die verbleibenden Bände von *Order and History*, haben würde.

Ein Blick auf das von Voegelin an dieser Stelle erinnerte Leitprinzip seiner Studie – „The order of history emerges from the history of order“ – weist diese als eine Geschichtsphilosophie aus. „Geschichte“ wurde dabei als ein „process of increasingly differentiated insight into the order of being in which man participates by his existence“ verstanden. Einblicke in die Ordnung dieses Prozesses, in seine differenzierenden Fortschritte ebenso wie in erfolgende Rückschritte versprach sich Voegelin, „if the principal types of man’s existence in society, as well as the corresponding symbolisms of order, were presented in their historical succession.“ Im Einzelnen waren es sechs solcher Ordnungstypen und ihnen korrespondierende „symbolische Formen“, an deren Abfolge er jene sich enthüllende „Ordnung der Geschichte“ abzulesen gedachte. Dabei handelte es sich um die Reichsorganisation des Alten Nahen Ostens mit der symbolischen Form des kosmologischen „Mythos“; um die revelatorische Existenzform in „Geschichte“, wie sie von Moses und den Propheten Israels entwickelt worden war; um die griechische Polis und den hellenischen Mythos, sowie die Entwicklung der „Philosophie“ als symbolische Form; um die multizivilisatorischen Reiche seit Alexander und dem Aufstieg des Christentums; sowie schließlich um den westlichen Nationalstaat und das Auftreten des modernen Gnostizismus als „symbolische Ordnungsform“.

Bei diesem „Programm“, das er in der ersten Hälfte der 1950er Jahre auf der Grundlage und als Ergebnis seiner mehr als zehnjährigen Arbeit an einer *History of Political Ideas* entwickelt hatte<sup>8</sup>, sah sich Voegelin von Beginn an mit einer Reihe kritischer Fragen konfrontiert, sowohl hinsichtlich empirischer Details wie auch seiner geschichtsphilosophischen Grundannahmen. Konnte man eine „Ordnung der Geschichte“ schon auf der Grundlage von nur einem halben Dutzend Gesellschafts- bzw. Ordnungstypen ablesen, die zudem alle der westlichen Hemisphäre, wenn auch im weitesten Sinn, entstammten? Das heißt: War die empirische Grundlage des Projekts nicht allzu beschränkt und zugleich auch allzu westlastig? Und waren nicht auch diese westlichen Typen allzu eng gefasst? So fehlten beispielsweise die Ordnungstypen der italienischen Stadtrepubliken in der frühen Neuzeit, ebenso wie der Gesellschaftstypus der Vereinigten Staaten von Amerika oder der des Russischen Reiches bzw. der Sowjetunion – alles Typen, die sich kaum unter den Typus „Nationalstaat“ subsumieren ließen. Doch auch die den kosmologischen Reichen vorangehenden neolithischen und paläolithischen Stammeskulturen waren in diesem Programm unberücksichtigt geblieben. Nicht minder gravierend waren die theoretischen und methodischen Anfragen und Einwände: War es wirklich möglich, aus der Abfolge von Ordnungstypen und „symbolischen Formen“, selbst wenn man ihre Zahl vervielfachte, so etwas wie eine „Ordnung der Geschichte“ abzulesen? Hatte „Geschichte“ überhaupt eine Ordnung? Und was für eine Ordnung war das? Und was überhaupt war das „Subjekt“ dieser „Geschichte“ und ihrer Ordnung?

Viele dieser Fragen hatte sich Voegelin in den folgenden Jahren selbst gestellt und in einem guten Dutzend zum Teil umfangreicher Studien zu beantworten versucht. In vielen von ihnen klingt das geschichtsphilosophische Thema schon im Titel an: *Historiogenesis* (1960); *World-Empire and the Unity of Mankind* (1962); *What is History?* (1962); *Configurations of History* (1963); *History and Gnosis* (1964); *Ewiges Sein in der Zeit* (1964). Um Geschichtsphilosophie und geschichtsphilosophische Fragestellungen kreisten

---

<sup>8</sup> Peter J. Opitz, Zur Genesis und zur Gestalt einer politischen Ideengeschichte. Ein Vademecum zu Eric Voegelins *History of Political Ideas*, in *Zeitschrift für Politik*, 59. Jg. NF, September 2012, S. 257-281.

zudem zahlreiche seiner Seminare und Vorlesungen an der Münchener Universität. Die Vermutung lag deshalb nahe, dass das verzögerte Erscheinen des vierten Bandes wesentlich mit veränderten geschichtsphilosophischen Auffassungen zu tun hatte und dass von diesen wiederum Auswirkungen auf die Organisation und das Programm des Gesamtwerks ausgingen. Wenn Voegelin nun gleich im ersten Satz der *Introduction* von einem „Bruch“ mit dem ursprünglichen „Programm“ sprach, so bestätigte er diese Vermutung. Und wenn er hinsichtlich des Programms nur wenig später die Formulierung „untenable“ verwendete und an späterer Stelle der *Introduction* sogar sagte, dass das ursprünglich entworfene „Konzept“ von *Order and History* „had to be abandoned“<sup>9</sup>, so zeigte dies, dass er diesen „Bruch“ als tief empfand.

Um zu ermitteln, wie tief er war, ob er sich nur auf die beiden noch ausstehenden Bände bezog oder auch die ersten drei Bände von *Order and History* betraf, bedarf es eines Blicks auf die von Voegelin angeführten Gründe. Es sind leichtere, aber auch schwerwiegendere. Zu den leichteren gehören Probleme betreffend die empirische Grundlage des Projekts. So hatten sich – wie er bemerkt – die „structures that emerged from the historical orders and their symbolization“ als erheblich komplizierter erwiesen als zuvor angenommen. Sie waren zudem so widerspenstig, dass die noch geplanten Bände die sich häufenden Analyse-Ergebnisse nicht aufnehmen konnten. Hinzu kam, dass sich angesichts des wissenschaftlichen Fortschritts die ursprüngliche Zahl der fünf Ordnungstypen und ihrer Symbolisierungen als zu begrenzt erwiesen hatte. Voegelin bezog sich hier auf einen für ihn neuen Forschungsbereich, auf den er Ende der 1960er Jahre aufmerksam geworden war: auf die paläolithischen und neolithischen Gesellschaften und deren Ordnungssymbole. Dazu bemerkte er in seinen im Sommer 1973 entstandenen *Autobiographical Reflections*:

„As a matter of fact, a number of the *theoretical assumptions* (Herzogh. PJO) from which I started when I began to write *Order and History* have become obsolete through this rapid development of the historical sciences, especially in the fields of prehistory and archeology. When I wrote the first volume of *Order and History*, my hori-

---

<sup>9</sup> Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 57 / Dt., Bd. VIII, S. 82 f.

zon was still limited by the Near Eastern empires. (...) On the basis of the new expansion of our prehistoric and archeological knowledge, I can now say that practically all of the symbols that appear in the ancient Near East have a prehistory reaching through the Neolithicum back into the Paleolithicum, for a period of some twenty thousand years before the Near Eastern empires. <sup>10</sup>

Doch das waren eher die leichteren Gründe. Zur Gruppe der schwerwiegenden Argumente, die das Projekt zum Scheitern brachten – „what ultimately *broke the project*“, so die nochmals den „Bruch“ betonende Formulierung (Hervorh. PJO) –, war „the impossibility of aligning the empirical types in any time sequence at all that would permit the structures actually found to emerge from a history conceived as a ‚course‘.“ Genau das aber hatte Voegelin getan, wie er in der *Introduction* wiederholt zugibt. Sein Fehler habe allerdings weniger – wie er entschuldigend anführt – in der Betonung dieser unilinearen Sinnlinie bestanden, die es in Form eines sich differenzierenden Bewusstseins in die Strukturen des Seins und dessen „Wahrheit“ ja tatsächlich gibt, als in der Vernachlässigung und Unterbewertung anderer „important lines of meaning in history that did not run along the lines of time.“ Als ein Beispiel dafür verwies Voegelin auf die von Jaspers betonte „Achsenzeit der Menschheitsgeschichte“ – also auf das in einem Zeitraum zwischen dem achten und dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert zivilisationsübergreifende Auftreten bedeutender Denker, von denen, wie Jaspers geschrieben hatte, „die Grundkategorien hervorgebracht wurden, in denen wir bis heute denken...“, „mit denen das Menschsein im Ganzen einen Sprung“ tat und „in jedem Sinne der Schritt ins Universale getan“ wurde.<sup>11</sup>

Voegelin war zwar mit Jaspers‘ Achsenzeit-These und dem „crosscut pattern of the spiritual outbursts“ vertraut, hatte sie schon in der *New*

---

<sup>10</sup> Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*. Ed., with an Introduction by Ellis Sandoz. Baton Rouge/London: LSU Press, 1989, S. 82. Dt.: Eric Voegelin, *Autobiographische Reflektionen*. Hrsg., eingeleitet und mit einer Bibliographie v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Caroline König. München: Wilhelm Fink, 1964, S. 102 f.

<sup>11</sup> Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Fischer Bücherei, 1959, S. 14-17.

*Science* erwähnt und sich bald darauf im zweiten Band von *Order and History* kritisch mit ihr auseinandergesetzt, war in seinen Überlegungen aber nicht, wie er nun zugab, zum „core of the issue“ vorgezogen, „to the brute fact of meaningful structures which resist arrangement on a time-line.“ Ebenso wenig sei er in diesem Zusammenhang zu dem Erfahrungsdruck vorgezogen, der solche unilinearen Konstruktionen, ungeachtet ihrer Unvereinbarkeit mit dem empirischen Material, motiviert. Und schließlich sei er auch noch nicht mit den genialen Kunstgriffen vertraut gewesen „for straightening out obstreperous facts on a fictitious line, so that they will carry the eschatological meaning of that other line that runs from time to eternity.“ (Hervorh. PJO) Diese andere Linie – die von der Zeit zur Ewigkeit führt – hatte er zwar schon in der ersten Hälfte der 1960er Jahre, in seinen Studien *What is History?* und *Ewiges Sein in der Zeit*, herausgearbeitet<sup>12</sup> und im Vorwort zu *Anamnesis* darauf hingewiesen, dass sie die „Perspektive in eine Geschichtsphilosophie jenseits der Obsessivkonstruktionen“<sup>13</sup> eröffne, ohne die neuen Einsichten jedoch schon damals kritisch auf die eigene unilineare Geschichtskonstruktion zu beziehen.

Während sich Voegelin also in der Tat schon früh der Fragwürdigkeit unilinearere Konstruktionen bewusst war und ihm insofern auch schon früh gedämmert haben dürfte, dass auch sein eigenes „Konzept“ vom Virus der Unilinearität infiziert war, hatte er dies noch nicht offen angesprochen. Allerdings hatte er schon früh auf Punkte hingewiesen, die mit dem Entwurf einer einzigen Sinlinie nur schwer vereinbar waren. So hatte er schon in den einleitenden Sätzen zum zweiten Band von *Order and History* darauf aufmerksam gemacht, dass der Bruch mit dem kosmologischen Mythos in der Geschichte der Menschheit zweimal erfolgt sei – in Israel mit den Mosaïschen Offenbarungen und in Hellas mit dem Auftreten der Philosophen –, und dass beide Brüche bzw. „Seinssprünge“ „parallel in time“ verlaufen seien, „and have in common their opposition to

---

<sup>12</sup> Die dt. Fassung der beiden Texte ist zugänglich in: Eric Voegelin, *Was ist Geschichte?* Aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol; hrsg. und mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz. Berlin: Matthes & Seitz, 2015.

<sup>13</sup> Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München: Piper, 1966, S. 9.



the Myth, are independent of each other; and the two experiences differ so profoundly in content that they become articulate in the two different symbolizations of Revelation and Philosophy.“<sup>14</sup>

Noch deutlicher hatte sich das Bewusstwerden dieser Problematik schon bald nach Beginn der Arbeit am vierten Band gezeigt. So hatte Voegelin Ende 1961, als er Donald R. Ellegood, dem damaligen Direktor der LSU Press, die Synopse eines frühen Konzeptentwurfes schickte, auf Schwierigkeiten hingewiesen, die sich daraus ergaben, nämlich dass vier Sinnlinien (four lines of meaning) durch diesen Band laufen und miteinander in Einklang zu bringen waren: (1) die parallelen Strukturen der verschiedenen zivilisatorischen Komplexe im Nahen Osten, im Mittelmeerbereich, in Indien und China, „which permit [us] to speak of the whole period as the Ecumenic Age“ – eine der frühesten Verwendungen dieses Begriffs; (2) die Sinnlinie innerhalb jedes einzelnen dieser Komplexe; (3) die Sinnlinie, die 2000 Jahre vor dem ökumenischen Zeitalter einsetzt, es durchzieht und bis in die Gegenwart führt; sowie (4) „The main line of historical meaning running from the Ancient Near East through Rome and Christianity into our Western present – a line by which the developments in India and China appear as side lines.“ Voegelins Umgang mit dem „Zusammenspiel“ dieser Sinnlinien – er spricht ausdrücklich von „enormous difficulties of organization“ – bestand nun darin, in einem ersten Teil des vierten Bandes einen Problemaufriss zu geben, im zweiten Teil dann die die verschiedenen zivilisatorischen Komplexe durchlaufenden internen Sinnlinien zu behandeln, um beim dritten Teil „let the main line of meaning run from the Ancient Orient into Western civilization.“<sup>15</sup> Mit Letzterer war offenbar jene Linie gemeint – und ausdrücklich wiederholt als „main line“ ausgewiesen –, die die Grundlage von *Order and History* bildete.

---

<sup>14</sup> Voegelin, *Order and History (OH)*, Vol. II: *The World of the Polis*. Baton Rouge: LSU Press, S. 1.

<sup>15</sup> Brief vom 13. November 1961 von Voegelin an Ellegood (LSU Press), in *CW 30: Selected Correspondence 1950-1984*. Translations from the German by Sandy Adler u.a. Ed., with an Introduction by Thomas A. Hollweck. Columbia and London: University of Missouri Press, 2007, S. 247 f.

Bezeichnenderweise trug dessen vierter Band zu diesem Zeitpunkt auch noch immer den Titel „Empire and Christianity“. Dass Voegelin jene „main line“ auch weiterhin als die bedeutsamste Sinnlinie betrachtete – „I do not treat all these civilizations on the same level but accord the representative rank to the line which runs from Israel and Hellas into the West“ –, bestätigt nur seine Schwierigkeiten, sich vom alten Konzept zu lösen. Es ist letztlich selbst in *Ecumenic Age* noch insofern erkennbar, als die Analysen sich auch dort auf den Nahen Osten, Hellas und das Christentum konzentrieren, während der multizivilisatorische Aspekt unberücksichtigt bleibt – sieht man einmal von dem veralteten China-Kapitel<sup>16</sup> ab, das bezeichnenderweise in der *Introduction* unerwähnt bleibt.

Doch zurück zur Kritik Voegelins an Jaspers‘ Achsenzeit-These in der *Introduction*. Sie konzentrierte sich auf zwei Punkte: Zum einen bestritt er zwar nicht die Parallelität und Häufung geistiger Ausbrüche im Zeitraum zwischen dem 8. und 2. vorchristlichen Jahrhundert, doch widersprach er deren Erhebung zu einer „Achse“. Sein Argument: Eine strikte Anwendung seines eigenen Prinzips – also dass sich die Ordnung der Geschichte in der Geschichte der Ordnung enthülle – auf die von Jaspers erwähnten „geistigen Ausbrüche“, zeige, dass die betreffenden Denker nichts voneinander wussten, es also „no consciousness of thinking on any axis in history“ gab.<sup>17</sup> Daraus aber folge, dass es im ersten Jahrtausend keine Achsenzeit gegeben habe, sondern dass es sich bei diesem Symbolismus um einen Versuch von Denkern des 20. Jahrhunderts handle, mit dem Problem sinnvoller Strukturen in der Geschichte – in diesem Fall mit der Pluralität und Parallelität geistiger Bewegungen – zurecht zu kommen.

Sein zweiter Kritikpunkt bezieht sich auf das Symbol der „history of mankind“ als einer Struktur, in der sich jene „Achsenzeit“ ereignet haben soll. Hinter ihr erhebt sich die Frage nach dem „Subjekt der Geschichte“, die auch im Band selbst an mehreren Stellen an-

---

<sup>16</sup> Peter J. Opitz, Die chinesische Episode: Anmerkungen zum werks-geschichtlichen Hintergrund des China-Kapitels in Eric Voegelins *The Ecumenic Age*. VOP No. 99, München, Oktober 2015.

<sup>17</sup> Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 20 / Dt., Bd. VIII, S. 20.

gesprochen werden wird. Auch hier fällt die Antwort Voegelins negativ aus: In keiner Geschichte der der „Achsenzeit“ angehörenden Gesellschaften finde sich diese „curious structure“, was wiederum die Frage nach dem Subjekt aufwarf, das sich hinter diesem „bland symbolism of a ‚mankind‘“ verbarg? Seine Antwort entwickelt sich über mehrere Ebenen. Auf einer ersten Ebene befindet er kurz und bündig, dass die „Menschheit“ keine konkrete Gesellschaft sei<sup>18</sup> und infolgedessen auch die „geistigen Ausbrüche“ keine Phänomene in einer solchen „Menschheitsgeschichte“ seien, sondern – und hier befinden wir uns schon auf der nächsten Ebene – „sources of meaning in history and of such knowledge as man has of it.“<sup>19</sup> „Meaning“/Sinn entstehe dabei auf doppelte Weise: Die „geistigen Ausbrüche“ – für Voegelin „hierophanic events“ – erzeugen „Sinn“: zum einen als Wissen von der menschlichen Existenz im göttlich-menschlichen Zwischen, dem platonischen Metaxy, und schaffen damit das Bewusstsein, „of his humanity as existence in tension towards divine reality.“ Das ist für ihn zweifellos die wichtigste, die Substanz des ökumenischen Zeitalters ausmachende Leistung. Zum anderen werden sie als sinnvoll erfahren, insofern sie ein „Before and After within time“ erzeugen, „that points toward fulfillment, toward an Eschaton out of time.“ Sieht man einmal von diesem „eschatologischen“ Aspekt ab (auf den noch einzugehen sein wird), so bezieht sich Voegelin hier auf ein Verständnis von „Geschichte“, das er schon ein Jahrzehnt zuvor in *Ewiges Sein in der Zeit* entwickelt und dann in *The Ecumenic Age* am Material weiter ausgeführt hatte. Hier – in der *Introduction* – fasst er es in der Formulierung zusammen: „History is not a stream of human beings and their actions in time, but the process of man’s participation in a

---

<sup>18</sup> Dieses Argument wird schon ausführlich im Rahmen von *Was ist politische Realität?* entwickelt und auch hier schon mit dem Symbol der „Menschenwesentlichkeit“ in Verbindung gebracht. Voegelin, *Anamnesis*, S. 345 f. Im Englischen steht für den Begriff der „Menschenwesentlichkeit“ „humanity“, der im Werk Voegelins unmittelbar nach *Anamnesis* an Bedeutung gewinnt und ins Zentrum des Projekts „The Drama of Humanity“ rückt. Gelegentlich verwendet Voegelin für „humanity“ auch den dt. Begriff „Menschsein“; so im Übrigen auch Jaspers.

<sup>19</sup> Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 6 / Dt., Bd. VIII, S. 21.

flux of divine presence that has eschatological direction.“<sup>20</sup> Vergleicht man dieses Verständnis von „Geschichte“ mit dem im Vorwort zum ersten Band von *Order and History* zitierten – nämlich Geschichte als „a process of increasingly differentiated insight into the order of being“ –, so zeigen sich erhebliche Unterschiede an Differenzierung und Akzentuierung.

Eine dritte Ebene wird in der sich anschließenden Beantwortung jener irritierenden Symbolik einer „history of mankind“ erreicht. In ihr sieht Voegelin einen Ausdruck des menschlichen Verständnisses, dass jene Einsichten, „though they arise from concrete events in the consciousness of concrete human beings are valid for all men.“ Auch diese These vom „repräsentativen Menschsein“ hatte Voegelin schon früh formuliert. Sie findet sich insbesondere in *What is History?* und *Ewiges Sein in der Zeit*.<sup>21</sup>

Damit verbleibt ein letztes Problem, das schließlich auf einer weiteren, einer vierten Ebene angesprochen wird: der Befund, dass die „geistigen Ausbrüche“ zwar „Sinnstrukturen der Geschichte“ (structures of meaning) schaffen – seien es, die zeitliche Dimension betonend, Fortschritte von einem kompakten zu einem differenzierteren Bewusstsein, sei es eine Häufung in der zeitlichen Breite, die den Prozess in seiner räumlichen Dimension in den Blick bringt –, ohne jedoch selbst wiederum in ein „Muster“ (pattern) zu fallen, das als sinnvoll verstanden werden kann. In jedem Fall bleiben die „sich enthüllenden Sinn-Dimensionen“ (emergent meanings) offen „toward the future of the process in time as well as toward its eschatological fulfillment“, was zu dem Schluss führt: „The process of history, and such order as can be discerned in it, is not a story to be told from the beginning to its happy or unhappy, end; it is a mystery in the process of revelation.“<sup>22</sup> Ob damit auch eine Absage an eine Heilsgeschichte augustinischer Provenienz gemeint ist, sei dahingestellt.

---

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Siehe dazu Voegelin, *Was ist Geschichte?*, S. 112 f, 108 f, 143. Siehe auch *Configurations of History*, in *CW* 12, S. 111 f.

<sup>22</sup> Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 6 / Dt., Bd. VIII, S. 21.

Es drängt sich auf, diese Ergebnisse abschließend noch einmal zu dem „Prinzip“ in Beziehung zu setzen, auf dem *Order and History* basiert und dessen Geltung Voegelin auch nach dem „Bruch“ in der *Introduction* noch betont: dass die Ordnung der Geschichte sich in der Geschichte der Ordnung enthüllt. Zumindest bei Letzterem sind Zweifel angebracht, sind doch wichtige Bausteine brüchig bzw. ganz ersetzt worden: So ist nun von einem „Prozess der Geschichte“ die Rede, nicht mehr von einer „Ordnung“; die Ordnungen der Gesellschaften und ihre Symbolformen, in denen sich die Ordnung der Geschichte enthüllt, spielen kaum noch eine Rolle. An ihre Stelle sind die „geistigen Einbrüche“ getreten, und jene „Ordnung der Geschichte“ hat sich weniger als eine „Ordnung“ erwiesen, denn als ein „mystery in process of revelation“. Der Eindruck drängt sich auf, als sei bei dem „Bruch“ auch das „Prinzip“, auf dem *Order and History* basiert, erheblich in Mitleidenschaft gezogen worden.

### III

Der bisher analysierte Teil der *Introduction* lässt sich unschwer als eine aus drei Abschnitten bestehende Einheit verstehen: aus einer Beschreibung des „Bruchs“ mit dem ursprünglich entwickelten „Programm“ von *Order and History*; aus einer kritischen Auseinandersetzung mit achsenzeitlichen Konstruktionen der „Menschheitsgeschichte“, sowie aus einer knappen Formulierung des neu gewonnenen Begriffs „Geschichte“ als des „Prozesses der menschlichen Partizipation in einem Fluss der göttlichen Gegenwart, der eschatologische Richtung hat.“ Voegelin hätte es dabei belassen und sich nun den Konsequenzen zuwenden können, die sich aus dem „Bruch“ und dieser neuen Auffassung von „Geschichte“ ergaben. Das heißt: Er hätte zunächst sein „neues“ Programm vorstellen und begründen können, um dann in einem zweiten Schritt kurz auf den Inhalt der beiden noch folgenden Bände einzugehen. Doch was nun folgt, ist – zumindest auf den ersten Blick – weder das eine, noch das andere. Denn was folgt, ist ein Abschnitt mit dem Titel „The Beginning and the Beyond“, dem mehrere weitere, inhaltlich eng mit ihm verbundene Abschnitte folgen, die nach ca. 50 Seiten im amerikanischen Text (und 60 Seiten in der deutschen Übersetzung) zu einem Schlussabschnitt mit der Überschrift „Conclusion“ führen,

der mit der Feststellung beginnt, dass die „introductory reflections just concluded are meant to give the reasons that the project of *Order and History* as originally conceived had to be abandoned.“<sup>23</sup>

An dieser Stelle wird ein interpretatorisches Problem sichtbar. Es stellt sich nämlich die Frage, auf welchen Text sich die Formulierung „the introductory reflections just concluded...“ bezieht. Auf den ersten Blick scheint die Antwort eindeutig: nämlich auf den ganzen bisherigen Teil der *Introduction*. Die nächsten Sätze wecken jedoch Zweifel an dieser Interpretation. So heißt es: „The Introduction has introduced itself as the form which a philosophy of history has to assume in the present historical situation. And this form is definitely not a story of meaningful events to be arranged on a time line.“ Und weiter: „In this new form, the analysis had to move backward and forward and sideways, in order to follow empirically the patterns of meaning as they revealed themselves in the self-interpretation of persons and societies in history. It was a movement through a web of meaning with a plurality of nodal points.“<sup>24</sup> Diese Beschreibung passt nun aber gar nicht zu den vorangehenden Teilen der *Introduction*: Weder handelt es sich dort um eine „philosophy of history“, noch lässt sich so etwas wie eine „movement through a web of meaning“ erkennen. Zweifel und Irritationen wachsen noch, wenn Voegelin darauf auf „dominant lines of meaning“ verweist, die bei der Bewegung durch dieses Gewebe „sichtbar“ wurden. Denn keine dieser „Sinnlinien“ findet sich in der vorangehenden *Introduction*.

Insgesamt wecken diese Beobachtungen den Verdacht, dass sich die Ausführungen über die „neue Form“ nicht auf die vorangehenden Seiten beziehen. Das wiederum wirft aber die Frage auf, worauf sie sich dann beziehen. Drei Möglichkeiten bieten sich an: auf das Projekt *Order and History* insgesamt, auf die noch ausstehenden zwei Bände, oder vielleicht sogar nur auf den vorliegenden vierten Band? Diese Frage stellt sich schon bei der Zuordnung der ersten der von Voegelin skizzierten fünf Sinnlinien – „the fundamental advance from compact to differentiated consciousness and its distribution over a plurality of ethnic cultures.“ Solche Fortschritte des sich diffe-

---

<sup>23</sup> Ebd., S. 57 / Dt., Bd. VIII, S. 82.

<sup>24</sup> Ebd.

renzierenden Bewusstseins beschreiben mit viel Sorgfalt und Details sowohl die ersten drei Bände von *Order and History*, wie aber auch der vierte Band. Ähnlich verhält es sich mit der zweiten dieser dominanten Sinnlinien – „lines of pneumatic and noetic differentiation, distributed over Israel and Hellas.“ Auch diese Beschreibung könnte sich auf beides beziehen – auf die ersten drei Bände (in denen die „noetische Differenzierung“ allerdings nur am Rande berührt wird), wie auch auf den vierten Band, in dem Voegelin zwar die „noetische Differenzierung“ einer ausführlichen Analyse unterzieht, die „pneumatische Differenzierung“ aber weniger an Israel, als an der paulinischen „Vision“ darstellt. Eindeutig dem vierten Band zuzuordnen, ist hingegen die dritte Bewegung: „the outburst of ecumenic-imperial conquest which forced the former ethnic cultures into a new ecumenic society.“ Es ist das Thema des zweiten Kapitels. Weniger eindeutig zuzuweisen ist hingegen die vierte „Bewegung“, die sich mit den Reaktionen der ethnischen Kulturen auf die imperiale Eroberung befasst: „with the lines of differentiation developing lines of protective deformation.“ Damit könnten jene Teile der *Introduction* gemeint sein, die dem Abschnitt „The Beginning and the Beyond“ folgen, geht es in diesen doch auch um den Schutz durch die Schaffung „Heiliger Schriften“. Wir werden noch darauf zurückzukommen haben. Unschwer zuzuordnen ist hingegen wieder die letzte Bewegung – „the imperial conquest itself as the carrier of a meaning of humanity beyond the tribal and ethnic level.“ Dies könnte sich auf das Schlusskapitel des vierten Bandes „Universal Humanity“ beziehen, zumal sich daran die Feststellung knüpft, „that a new type of ecumenic humanity“ aus dem ökumenischen Zeitalter aufsteigt, „which, with all its complications of meaning, reaches as a millennial constant into the modern Western civilization.“<sup>25</sup>

Allerdings sind fast alle diese Zuordnungen problematisch und nur unter Vorbehalt zu akzeptieren. Hinzu kommen signifikante Lücken, die insbesondere die Zuordnung zum vierten Band betreffen: So findet weder die „historiogenetische Symbolik“ Erwähnung, noch das Christentum, bzw. die „pneumatische Theophanie“, die im Paulus-Kapitel untersucht wird. Unerwähnt bleibt auch die chinesische

---

<sup>25</sup> Ebd.

Ökumene, obwohl ihr im vierten Band ein ganzes Kapitel gewidmet ist, das konzeptionell insofern von erheblicher Bedeutung ist, als die chinesische Ökumene einen integralen Teil des zivilisationsübergreifenden „ökumenischen Zeitalters“ darstellt – und Voegelin den Begriff des „ökumenischen Zeitalters“ ja als Alternative zu dem der Jasperschen „Achsenzeit“ eingeführt hat.<sup>26</sup> Auch der angesprochene Zickzack-Kurs – „to move backward and forward and sideways“ – ist in den Analysen des vierten Bandes nur mit Mühe erkennbar. Eher lassen sich die drei Kernkapitel des Bandes einer Linie zuordnen, die vom frühen Hellas des Anaximander ins Rom des Apostels Paulus führt und von dort dann noch einen Abstecher in die westliche Moderne zum deutschen Philosophen Hegel unternimmt. Insgesamt bleibt die Beschreibung der „neuen Form“, die eine zeitgemäße Geschichtsphilosophie anzunehmen hat, unklar und unbefriedigend, und der Kurs, dem sie folgt, ist im Werk selbst nur schwer erkennbar. Dennoch neigen wir dazu, sie auf den vierten Band zu beziehen und die obige interpretatorische Irritation auf eine editorische Nachlässigkeit zurückzuführen.

Für eine Zuordnung der fünf „wichtigen Sinnlinien“ zum vierten Band spricht auch ein Blick auf den Schlussabschnitt *Conclusion* und hier wiederum auf die abschließenden Bemerkungen, in denen Voegelin nun endlich auf das Problem zu sprechen kommt, das sich aus dem „Bruch“ mit dem ursprünglichen Programm stellte: auf „the organization of Volume IV and V of the study.“ Hier weist er dem vorliegenden Band *The Ecumenic Age* als Thema „the genesis of the ecumenic problem and its complications“ zu (Hervorh. PJO), während er als Thema des Schlussbandes *In Search of Order* das Studium der „contemporary problems which have motivated the search for order and history“<sup>27</sup> bestimmt. Erinnerung man sich, dass die im ursprünglichen Programm vorgesehenen drei Schlussbände die Titel *Empire and Christianity*, *The Protestant Centuries* und *The Crisis of Western Civilization* trugen, so wird der „Bruch“ mit jenem Anfangsprogramm evident.

---

<sup>26</sup> Siehe dazu die Überlegungen in „Was ist politische Realität?“, in *Anamnesis*, S. 342 f.

<sup>27</sup> Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 58 / Dt., Bd. VIII, S. 83 f.



## IV

Die Themen der beiden bislang analysierten Teile der *Introduction* und ihre Beziehung zum vierten Band sind unschwer erkennbar. Verkürzt formuliert thematisierte der einleitende Teil den „Bruch“ des ursprünglichen Programms von *Order and History* sowie einige seiner wichtigsten Ursachen, sprach zugleich aber auch schon zentrale Elemente des neuen Geschichtsverständnisses an, während der mit *Conclusion* beginnende Schlussteil die „neue Form“ einer zeitgemäßen Geschichtsphilosophie skizzierte, sowie das „Programm“ und die Sachkomplexe umriss, um die es in den beiden Schlussbänden gehen wird. In der Substanz handelte es sich dabei um das, was Voegelin im Dezember 1973, vor seiner Abreise nach Wien, der LSU Press als Einleitung in Aussicht gestellt hatte: eine Begründung des „Wechsels in der Organisation“ von *Order and History*, sowie eine Beschreibung der „Form“, die die beiden noch ausstehenden Bände angenommen haben. Das aber weckt die Vermutung, dass Voegelin die Idee zur Ergänzung dieser beiden Teile durch einen Mittelteil erst in Wien kam oder bald nach seiner Rückkehr, und dass es dieser Teil war, der dann nochmals zu einer mehrmonatigen Arbeit an der *Introduction* führte.

Damit stellt sich abschließend die Frage nach Sinn, Zweck und Positionierung jenes bislang von uns umgangenen Mittelteils, der vom Umfang her weit mehr als die Hälfte der *Introduction* umfasst. Zu ihrer Beantwortung findet sich in der oben zitierten Charakterisierung des vierten Bandes ein wichtiger Fingerzeig. So nennt Voegelin als dessen Thema neben der „Genese des ökumenischen Problems“ auch dessen „Komplikationen“. Diese aber hatte er im Band selbst nur am Rande berührt. Sie waren also nachzutragen, und dafür kam – das Manuskript war schon seit September 1973 beim Verlag – inzwischen nur noch die *Introduction* in Frage. Zweifellos war es dieser Teil, der die Fertigstellung der *Introduction* erheblich verzögerte. Wenn Voegelin sich dennoch dieser Arbeit unterzog, so beweist dies nur, dass er diesen Teil als wichtig für den Band ansah. Damit aber stellt sich die Frage: Worin besteht diese Wichtigkeit? Und worin bestehen jene „Komplikationen“?

Wenden wir uns zur Beantwortung dieser Fragen nun endlich jenem Abschnitt zu, der mit dem Abschnitt *The Beginning and the Beyond*

beginnt und bis zur *Conclusion* führt. Dass es in ihm weniger um „neue Richtungen“ geht, die Voegelins Denken in jener Zeit eingeschlagen hatte, zeigt sich schon darin, dass er in ihm nun endlich auf das „ökumenische Zeitalter“ zu sprechen kommt – und zwar auf Vorgänge, die im vierten Band selbst weitgehend unterbelichtet bzw. ganz unberücksichtigt geblieben waren. Dass dieser Teil zur *Introduction* gehört, zeigt sich ferner darin, dass Voegelin zwar nicht mehr explizit auf den „Bruch“ eingeht, aber doch gleich einleitend auf eine Entdeckung zu sprechen kommt, die das ursprüngliche „Programm“ erheblich gestört und damit letztlich auch zu jenem „Bruch“ beigetragen hatte. Gemeint ist der historiogenetische Symbolismus. Dieser hatte gleich in doppelter Weise die Korrektur früherer Annahmen nahegelegt: Zum einen widerlegte er die konventionelle Annahme, dass kosmologische Gesellschaften nur ein zyklisches Zeitverständnis hatten und der Begriff einer unilinearen Geschichte die Entdeckung und das Erbe Israels und des Christentums gewesen seien. Das frühe Auftreten des historiogenetischen Symbolismus sowohl im mediterranen Umfeld wie auch in China hatten das Gegenteil gezeigt. Der andere Punkt betraf die Entdeckung, dass es sich bei der Historiogenese um eine „Symbolkonstante in der Geschichte der Menschheit“ handelte, die „in der Ökonomie gesellschaftlicher Ordnung eine Funktion von hoher Allgemeinstufe“ hat.<sup>28</sup> Auf diesen Aspekt hatte Voegelin 1960 noch nicht aufmerksam gemacht, als er den *Historiogenesis*-Aufsatz als Beitrag zur Festschrift von Alois Dempf erstmals veröffentlichte. Dies geschah erst einige Jahre später, als er ihn in den Band *Anamnesis* aufnahm und bei dieser Gelegenheit durch einen Abschnitt erweiterte, in dem er „eine Reihe von Fragen, die von allgemeiner Bedeutung für eine Philosophie der Politik und Geschichte sind“ ansprach, ohne jedoch bei dieser Gelegenheit auf alle von ihnen einzugehen.<sup>29</sup> Dazu gehörte auch das Problem dieser „generellen Funktion“. Mit einer Ausnahme. Sie betraf die „Ubiquität und Dominanz der historiogenetischen Symbolik“ bzw. „die Beharrlichkeit

---

<sup>28</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 85.

<sup>29</sup> Ebd., S. 80. Siehe dazu auch: Axel Bark, Eric Voegelins Studie zur Historiogenese. Zur Entstehung und Bedeutung eines Schlüsselkonzepts für *The Ecumenic Age*. VOP No. 103, München 2017.

und die Ausdehnung auf Kosten anderer Typen.“ Mit „Beharrlichkeit“ war gemeint, dass die historiogenetische Spekulation auch nach dem Auftreten von Offenbarung und Philosophie weiterbestand. Das beste Beispiel dafür war der israelitische Fall, in dem die Geschichte Israels bis zurück zur biblischen Genesis extrapoliert wurde.

Während Voegelin das Phänomen der „Beharrlichkeit“ 1966 zwar angesprochen, dann aber nicht weiterverfolgt hatte, geschieht dies nun im Abschnitt *The Beginning and the Beyond* der *Introduction* von *Order and History* IV. Hier nun in erheblich erweiterter Form: Zum einen unter Hinzuziehung des „Beyond“, hinter dem die im vierten Band erstmals ausführlich beschriebenen noetischen und pneumatischen Erfahrungen des göttlichen „Jenseits“ stehen; und zum anderen mit einem veränderten Begriff des „Anfangs“, hinter dem zwar auch noch immer der „Anfang“ des historiogenetischen Symbolismus steht, darüber hinaus aber die Kosmogonie als ein „Symbolismus“ für die „experience of divine-cosmic Beginning.“<sup>30</sup> Dieser Symbolismus wird nun als „kosmogonischer Mythos“ zu einem „allgemeinen Konzept“ erweitert, das für alle Symbolsprachen zutrifft, „engendered by the experience of divine initiative in the existence of the cosmos.“<sup>31</sup> Die Begriffe „Anfang“ und „Jenseits“ symbolisieren somit die „Richtungen“, in denen die Gegenwart göttlichen Seins erfahren wird.

Wir sind mit diesen werksgehistorischen und begrifflichen Klärungen der Argumentation Voegelins ein wenig vorausgeeilt und müssen deshalb noch einmal zum Ausgangspunkt zurückkehren. Dieser besteht in der „Beobachtung, dass die „meaningful advances of differentiating consciousness were throughout history accompanied by the equally meaningful persistence of a ‚cosmological‘ symbolism.“<sup>32</sup> Gemeint ist der historiogenetische Symbolismus. Das Problem, das somit der Erklärung bedurfte, war die „peculiar structure in history“, die sich aus der „equally meaningful persistence of a ‚cosmological‘ symbolism“ ergab – ungeachtet der

---

<sup>30</sup> Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 10 f / Dt., Bd. VIII, S. 26.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Ebd. S. 8 / Dt., Bd. VIII, S. 23.

gleichzeitig sich vollziehenden „meaningful advances of differentiating consciousness.“ Die Antwort auf diese Frage ist ebenso einfach wie einleuchtend: Jene eigentümliche Struktur in der Geschichte entspringt der „stratification of man’s consciousness through the process of differentiation.“<sup>33</sup> Das heißt, auch nach Entdeckung der „Wahrheit der Existenz“ durch Propheten und Philosophen bleibt die „Wahrheit des Kosmos“ gültig, weitgehend jedenfalls, weil sich die differenzierende Entdeckung lediglich auf *einen* Punkt bezieht: auf „man’s consciousness of his existential tension“ zum göttlichen Grund. In den Worten Voegelins: „The new truth pertains to man’s consciousness of his humanity in participatory tension toward the divine ground, *and to no reality beyond this restricted area.*“<sup>34</sup> Mit dieser These von der Schichtung des Bewusstseins bezog er sich auf Überlegungen, die er schon im vierten Band anlässlich der „ionischen Wahrheit“ Anaximanders angestellt hatte. Dort hatte er die Auffassung vertreten, dass die ionische Wahrheit des Prozesses auch dann noch im Hintergrund des Bewusstseins präsent sei, „when later thinkers explore the structure of the process in several realms of being.“ Und weiter: „The truth of the process is historically stratified inasmuch as the later specific insights connote the earlier wholeness as the context in which the differentiating work is conducted.“<sup>35</sup>

Obwohl sich die „neue Wahrheit“ nur auf die existentielle Spannung des Bewusstseins bezieht und auf keine Realität jenseits dieses begrenzten Bereichs, hat sie doch „sekundäre Auswirkungen“ auf diesen. So führt sie *à la longue* zur Vertreibung, genauer zum Tod der innerkosmischen Götter und damit auch zur Entgöttlichung der Natur, die nun zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden konnte. Kurzum: Das ganze Weltbild verändert sich. Unbeeinträchtigt von diesen Sekundäreffekten der existentiellen Wahrheit bleibt allerdings der Kosmos selbst. Voegelin: Die existentielle Wahrheit beseitigt nicht den Kosmos selbst, in dem sich dieser Differenzierungsprozess des Bewusstseins ereignet: „the experience

---

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Ebd. (Hervorh. PJO).

<sup>35</sup> Ebd., S. 175 / Dt., Bd. IX, S. 22.

of divine reality as the creative and ordering force in the cosmos“ bleibt von der neuen Erfahrung unberührt.<sup>36</sup> Allerdings eröffnen sich nun jene beiden „Richtungen“, in denen die Gegenwart des Göttlichen erfahren wird: der „Anfang“ und das „Jenseits“, wobei die „hierophanic events which illuminate consciousness in the direction of the Beyond thus create historically a secondary field of differentiations.“<sup>37</sup> Die Darstellung einiger dieser „repräsentativen Manifestationen“ der Spannung zwischen den beiden Erfahrungen und den Symbolfeldern erweisen sich als das eigentliche Thema des Mittelteils der *Introduction*.

Es sind vier solcher „repräsentativer Manifestationen“ der „Spannung von Anfang und Jenseits“, die Voegelin im Folgenden analysiert: die der griechischen Philosophie und Israels; die des Johannes-Evangeliums; die der antiken Gnosis und die des Philo von Alexandria. Obwohl nicht ausdrücklich erwähnt, befinden sich diese Manifestationen auf einer Zeitlinie, die vom 3.Jh.v.Chr. bis ins 3.Jh.n.Chr. führt und damit einen wesentlichen Teil des ökumenischen Zeitalters durchzieht, wobei sich die in diesem Prozess auftauchenden Probleme und „Komplikationen“ über dieses „Zeitalter“ hinaus auswirken und bis in die Gegenwart reichen. Allerdings geht es Voegelin weniger um einen geistesgeschichtlichen Überblick als um eine Typologie „wichtiger Manifestationen“ jener „Spannung zwischen Anfang und Jenseits.“

Damit stellt sich die Frage nach seinen Auswahlkriterien. Eines ist besonders augenscheinlich und wird schon in einigen der Abschnittsüberschriften angesprochen: das der „Balance“, des Gleichgewichts zwischen jenen beiden Gotteserfahrungen. Dass Voegelin in der *Introduction* nur inzidentell auf diesen Punkt eingeht, dürfte darauf zurückzuführen sein, dass er dem Problem schon, im vierten Band selbst, einen ganzen Abschnitt gewidmet hatte. Gemeint ist der Abschnitt „The Balance of Consciousness“.<sup>38</sup> Auf ihn ist kurz einzugehen. Den Hintergrund der Argumentation bildet hier der Umgang

---

<sup>36</sup> Ebd., S. 9 / Dt., Bd. IX, S. 24.

<sup>37</sup> Ebd., S. 11 / Dt., Bd. IX, S. 27.

<sup>38</sup> Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 227-238 / Dt., Bd. IX, S. 86-98.

der griechischen Philosophen, speziell Platons, mit dem „paradox of a recognizably structured process that is recognizably moving beyond its structure“, bzw. „with theophanic events which point toward an ultimate transfiguration of reality.“<sup>39</sup> Worum es hier geht, ist die Entstehung des „eschatologischen Bewusstseins“, das im neuen Geschichtsverständnis Voegelins einen wichtigen Platz einnehmen wird. So hatte er – wir zitierten es – gleich zu Beginn der *Introduction* Geschichte als den „process of man’s participation in a flux of divine presence“ definiert und hinzugefügt: „that has eschatological direction.“<sup>40</sup> Und wenig später heißt es, nun die einzelnen Elemente des neuen Geschichtsverständnisses aufzählend und zum eschatologischen Bewusstsein hinführend:

„There is a cosmos in which man participates by his existence; man is endowed with cognitive consciousness of the reality in which he is a partner; *consciousness differentiates in a process called history*; and in the process of history man discovers reality to be engaged in a movement towards the *Beyond of its present structure*.“<sup>41</sup>

Die Aufgabe des Philosophen sieht Voegelin nun darin, „to preserve the balance between the experienced lastingness and the theophanic events in such a manner that the paradox becomes intelligible as the very structure of existence itself. This task incumbent on the philosopher I shall call the postulate of balance.“<sup>42</sup> Es seien die griechischen Philosophen, Platon und Aristoteles gewesen, die dieses Gleichgewicht herbeiführten – „both in fact and as a postulate of reason“ –, und diese Leistung sei „one of the principal events not in the Ecumenic Age only but in the history of mankind.“ Wir spüren, dass wir uns hier im Herzen des Selbstverständnisses Voegelins als Philosoph befinden.

Wenden wir uns nach dieser Digression zum Postulat des Gleichgewichts des Bewusstseins wieder der Abfolge der „repräsentativen Manifestationen“ der „Spannung“ zu. Wenn Voegelin gleich zu Beginn die Behandlung des Problems von „Anfang“ und „Jenseits“

---

<sup>39</sup> Ebd., S. 227 / Dt., Bd. IX, S. 86.

<sup>40</sup> Ebd., S. 6 / Dt., Bd. VIII, S. 21.

<sup>41</sup> Ebd., S. 19 / Dt., Bd. VIII, S. 36 (Hervorh. PJO).

<sup>42</sup> Ebd., S. 228 / Dt., Bd. IX, S. 86.

durch Platon und Aristoteles skizziert, so steht dahinter die Vorstellung einer gelungenen Balance zwischen der „Wahrheit des Kosmos“ und der „Wahrheit der Existenz“. Die Herbeiführung dieses Gleichgewichts schreibt er dem vorsichtigen Umgang Platons mit der dieses Gleichgewicht störenden Erfahrung des „Jenseits“ zu, sowie seiner Fähigkeit, sein Bewusstsein vor der Überflutung „with imaginations of transfigured reality (zu bewahren) that will devalue existence in the cosmos under the conditions of its structure.“<sup>43</sup> Anders die Mitglieder apokalyptischer und gnostischer Bewegungen, die sich jener „Spannung“ entzogen und ihren Vorstellungen von einer transfigurierten Realität erlagen. Ein anderer Grund für die Resistenz Platons dürfte die Tatsache gewesen sein, dass dieser noch in einer relativ intakten, von der kosmologischen Primärerfahrung geprägten Polis-Gesellschaft lebte.

Angesichts der umfangreichen Darstellung des griechischen Falls im Band selbst ist es nachvollziehbar, dass dessen Behandlung in der *Introduction* nur kurz ausfällt, erheblich kürzer als die zweite der „repräsentativen Manifestationen“: die „Spannung“ im Johannes-Evangelium. Bei dieser drängt sich zunächst einmal die Frage auf, warum Voegelin sich überhaupt auf das Johannes-Evangelium bezieht, hatte er doch im vierten Band, unmittelbar im Anschluss an den Fall Platon die „paulinische Vision des Auferstandenen“ diskutiert, während das Johannes-Evangelium dort unerwähnt bleibt?

Eine erste Antwort auf unsere Frage findet sich in einem Text, dessen Bedeutung zum Verständnis des vierten Bandes kaum überschätzt werden kann: in dem 1970 in München gehaltenen Vortrag „Gospel and Culture“ bzw. „Evangelium und Kultur“. Sie findet sich allerdings nicht im Vortrag selbst, sondern in einem anschließenden Diskussionsbeitrag über „Existenztypen im Neuen Testament.“<sup>44</sup> Zu den hier angesprochenen Typen zählt Voegelin

---

<sup>43</sup> Ebd., S. 234 / Bd. IX, S. 93.

<sup>44</sup> Im Folgenden zit. nach: Eric Voegelin, *Evangelium und Kultur. Das Evangelium als Antwort*. Mit einem Vorwort v. Wolfart Pannenberg; aus dem Engl. und mit einem Nachwort v. Helmut Winterholler. München: Fink, 1977. Der Text „Existenztypen im Neuen Testament“ findet sich auf den Seiten 67-72.

auch den johanneischen Christus, der im Johannes-Evangelium als der „Prototyp der vollständigen Durchlässigkeit für Gott“<sup>45</sup> charakterisiert wird. Mehr noch: Einziger Inhalt des Evangeliums, so Voegelin, sei nicht eine Lehre, sondern „das Ereignis, daß Gott in Jesus präsent war.“<sup>46</sup> Dabei wird auch hier auf die Nähe zur platonisch-aristotelischen Philosophie hingewiesen, deren Prinzip ja ebenfalls die „existentielle Durchdrungenheit vom göttlichen Sein“ sei. Ähnlich hieß es dazu schon im Vortrag selbst:

„Die Stärke des Evangeliums ist die Konzentration auf den entscheidenden Punkt: Daß die *Wahrheit der Realität* ihr Zentrum nicht im Kosmos in seiner Gesamtheit hat, nicht in der Natur, der Gesellschaft oder imperialer Herrschaft, sondern in der Gegenwart des Unbekannten Gottes in einem Menschen, der auf seinen Tod und sein Leben hin existiert.“<sup>47</sup>

Während sich Voegelin in seinem Diskussionsbeitrag vor allem auf die „existentielle Durchdrungenheit vom göttlichen Sein“ des johanneischen Christus konzentriert hatte, beleuchtete der Vortrag stärker das Umfeld, in dem sich das „Ereignis“ stattfindet: die kosmologisch geordnete Gesellschaft. Und hier stoßen wir auf ähnliche Überlegungen wie später in der *Introduction*: Wie hier, so heißt es auch dort, dass der Kosmos „nicht aufhört wirklich zu sein, wenn sich das Bewußtsein von der Existenz im *metaxy* differenziert“, sondern dass der Mensch auch weiterhin an den Kosmos und seine Gesetzmäßigkeiten gebunden bleibt. Hatte er im Abschnitt über die „Balance des Bewusstseins“ die große Leistung der griechischen Philosophen, speziell Platons, gelobt, von der Erfahrung des „Jenseits“ nicht überwältigt worden zu sein, so wird hier nun deutlich, dass das Evangelium in einem „entscheidenden Schritt“ über die griechische Philosophie hinausgeht, nämlich darin, „die Erfahrung des Menschen von seiner Spannung zum Unbekannten Gott zu der Wahrheit zu machen, mit der alle Wahrheit der Realität übereinstimmen muß...“<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Ebd., S. 70.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Ebd., S. 63 (Hervorh. PJO).

<sup>48</sup> Ebd., S. 61.



Ein weiterer Grund, der Voegelin veranlasst haben dürfte, in die Abfolge der „repräsentativen Manifestationen“ das Johannes-Evangelium aufzunehmen, war das, was er schon früh als die „gnostisch-eschatologischen Komponenten des Neuen Testaments“ bezeichnet hatte, wobei er sich neben Paulus-Stellen auch auf das Johannes-Evangelium bezog.<sup>49</sup> Während sich eine Reihe ähnlicher Hinweise schon in der *New Science of Politics* sowie später in *Wissenschaft, Politik und Gnosis* findet, erfolgt eine genauere Untersuchung dieser Problematik jedoch erst wieder in *Evangelium und Kultur*. Dies geschieht im Zusammenhang mit der Behandlung des „existentiellen Bewusstseins“ – ein Begriff, der die neu gewonnene „Wahrheit der Existenz“ zum Ausdruck bringt, deren Kern wiederum die Erfahrung der Existenz des Menschen unter dem transzendenten Gott bildet. „Der Bereich des existentiellen Bewußtseins“, so heißt es dort, ähnlich wie später in der *Introduction*, „ist nur ein Realitätsbereich, auch wenn er von besonderer Bedeutung ist. Wenn er überbetont wird, dann wird aus dem Kosmos und seinen Göttern die ‚fremde Erde‘ der Gnostiker, und das Leben in der verachteten Welt ist kaum mehr lebenswert. Die Tendenz zu dieser *Störung der Balance* (Hervorh. PJO) ist sicher schon in der Bewegung des Evangeliums gegenwärtig.“<sup>50</sup> Und ein wenig später, erneut auf ein besonders ausgeprägtes existentielles Bewusstsein bezogen:

„Gerade diese Stärke kann jedoch die Ursache einer gravierenden Störung sein, wenn das *Zentrum der Wahrheit* so stark betont wird, daß die Beziehungen zu der Realität, deren Zentrum sie ist, vernachlässigt oder gar unterbrochen werden. [...] Sicherlich ist dieser Gott der Gnostiker nicht der Gott des Evangeliums, der in einem Menschen den Tod erleidet, um den Menschen zum Leben zu erwecken, aber er ist ein Gott, der aus der Bewegung entstehen kann, wenn das *existentielle Bewußtsein sich durch einen imaginativen Akt aus der Realität des Kosmos zurückzieht*, in der es sich durch Differenzierung entwickelt hat.“<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Brief vom 1. Januar 1953 von Voegelin an Alfred Schütz, in: *Alfred Schütz / Eric Voegelin. Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938 bis 1959*. Hrsg. v. Gerhard Wagner und Gilbert Weiss. Konstanz: UVK Verlagsges. 2004, S. 460.

<sup>50</sup> Voegelin, *Evangelium und Kultur*, S. 62.

<sup>51</sup> Ebd., S. 63 f (Hervorh. PJO).

Eine zentrale Rolle, die diese Entwicklung gefördert hat, schreibt Voegelin nun dem Johannes-Evangelium zu, in deren Mittelpunkt die Epiphanie Christi steht.

Es gibt jedoch noch einen weiteren, einen dritten Grund, der diese ausführliche Behandlung des Johannes-Evangeliums motiviert, und er ist eng verwandt mit dem eben angeführten zweiten Grund. Er klingt indirekt in einer Bemerkung Voegelins im Protokoll der Montrealer Gespräche an, die er im November 1970, unmittelbar nach Fertigstellung von *Gospel and Culture* führte. Auf die Frage nach seiner Arbeit an *Order and History* und den Gründen des Stockens bei der Publikation der Schlussbände antwortete Voegelin:

„I have written out the whole thing; the manuscript is standing there. But it makes no sense because, though I have digested materials to amount to some six more volumes, *the essence is missing*: the problem ‘what is the *decisive difference that appears with Christianity*’ is needed for explaining also the *revolutionary deformations which are our present concern*. The type of revolution that appears after Christianity is not present in the cultural environment of Plato and Aristotle.”<sup>52</sup>

Das heißt, einer der Gründe, der den Abschluss des Projekts blockiert hatte, war die Frage nach der Ursache gewesen, die zur Entstehung des spezifisch modernen Revolutionstypus beigetragen hatte. Und zu dieser gehörte, wie schon in der *New Science of Politics* angedeutet, das Christentum. Es war somit zu erwarten, dass sich Voegelin, als er ab 1970 seine Beschäftigung mit dem Christentum wieder aufnahm, auch erneut mit dieser Frage beschäftigen würde. Dies geschah Ende 1969 im Zusammenhang mit einer umfangreichen Hegel-Studie<sup>53</sup>, vor allem aber zwei Jahre später anlässlich der Abfassung des Paulus-Kapitels des vierten Bandes, das er mit einem langen Abschnitt über die „Egophanische Revolte“ ergänzte,

<sup>52</sup> *Conversations with Eric Voegelin*. Ed., with an Introduction by R. Eric O’Connor, Thomas More Institute Papers / 76, Montreal, April 1980, S. 83 (Hervorh. PJO).

<sup>53</sup> Eric Voegelin, On Hegel: A Study in Sorcery, in *Studium Generale* 24, 1971, S. 335-368. Dt.: Hegel – Eine Studie über Zauberei. Aus dem Engl. v. Nils Winkler, in: Eric Voegelin, *Mysterium, Mythos und Magie. Bewußtseinsphilosophische Meditationen*. Hrsg. und mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz, Wien: Passagen Verlag 2006, S. 77-130.

in dessen Mittelpunkt Hegel als der „philosophically most competent and historically most knowledgeable of the egophanic thinkers“ steht.<sup>54</sup> Wie schon am Ende der Hegel-Studie, so bringt er in der *Introduction* Hegel neben Schelling mit dem Johannes-Evangelium in Verbindung. Man dürfe nicht die Tatsache übersehen, so Voegelin hier, „that the modern Gnostics do not appeal to Valentinus or Basilides as their ancestors but to the Gospel of John.“ Und weiter:

„However, in order to let the matter rest at this point of confrontation, one must ignore, for instance, that Schelling has developed a law of three phases for Christian history: The Petrine Christianity was followed by the Pauline of the Reformation; and the Pauline will now be followed by the Johannine Christianity of the German speculative systems. In the prototypical case of modern Gnosticism, in Hegel’s system, the essential core is the same as in the Valentinian speculations, but the concrete imagery is definitely Johannine.“<sup>55</sup>

Im Lichte dieser Bemerkungen empfiehlt es sich, den Abschnitt über die „Spannung“ im Johannes-Evangelium in der *Introduction* im Zusammenhang mit Voegelins Ausführungen über Hegel zu lesen. Er erweist sich dabei als Teil der Brücke von Voegelins Interpretation der westlichen Moderne, die – wie wir sahen – Gegenstand von *In Search of Order*, des letzten Bandes von *Order and History*, sein sollte. Und für diesen war auch die Hegel-Studie vorgesehen. Auch wenn dieser Band schließlich fragmentarisch blieb, so zeigen die fertigen Teile doch die Bedeutung, die Hegel in ihm haben sollte: Auf das vorliegende Kapitel „Hegel I“ sollte mit Sicherheit ein Kapitel „Hegel II“ folgen.

Blieb im Johannes-Evangelium die Balance zwischen „Anfang“ und „Jenseits“ – ungeachtet des von der Erfahrung des „Jenseits“ ausgehenden starken Drucks – letztlich noch gewahrt, so ist sie im Gnostizismus verloren. „Balance Lost – Gnosticism“ lautet denn auch die Überschrift des folgenden Abschnitts, der sich ausführlich mit dieser dritten „Manifestation“ befasst. Dass Voegelin im vierten Band noch einmal auf die Gnosis eingehen würde, war zu erwarten, hatte er sie 1959 in *Wissenschaft, Politik und Gnosis* (wo im Übrigen

---

<sup>54</sup> Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 262 / Dt., Bd. IX, S. 124 f.

<sup>55</sup> Ebd., S. 21 / Dt., Bd. VIII, S. 38 f.

vielleicht erstmals auch der Begriff der „Zeit der ökumenischen Reiche“ auftaucht) als eine der „großartigsten unter den neuen Sinnschöpfungen“ bezeichnet.<sup>56</sup> Zudem zeigt die Outline eines Vortrags zum Thema „Ancient Gnosis and Modern Politics“, den er im November 1962 in London hielt, dass er sich auch weiterhin intensiv mit der antiken Gnosis beschäftigt und sich insbesondere über den Forschungsstand auf dem Laufenden gehalten hatte.<sup>57</sup> Dass ihn dann auch die erneute Beschäftigung mit den Evangelien wieder auf das Thema Gnosis lenkte, bestätigt der Vortrag „Evangelium und Kultur“, den er mit Bemerkungen über die Beziehung zwischen Christentum und Gnosis schloss. Und schon hier zeigte sich eine interessante Differenzierung seiner bisherigen Gnosis-Interpretation: Hatte Voegelin in den früheren Schriften – etwa in *Wissenschaft, Politik und Gnosis* – noch den „Sinnverlust der Existenz durch den Zusammenbruch der Institutionen, der Kulturen und der Volk-zusammenhänge“<sup>58</sup> als den wichtigsten Katalysator für gnostische Sinnentwürfe bezeichnet und das Erlebnis der Welt als einer Fremde, in die sich der Mensch verirrt hat, als den „zentral wesenhaften (Zug) dieser weitverzweigten Sinnschöpfung“, so hat sich nun der Akzent dieser Interpretation verschoben: Nun ist „der imaginative Rückzug des existentiellen Bewußtseins zum motivierenden Zentrum der großen Symbolkonstruktionen“ geworden<sup>59</sup> – auch der großen gnostischen Systems des 2.Jh.n.Chr. Voegelin:

„Obwohl der Bewegung die Möglichkeit der gnostischen Entgleisung von ihren Anfängen an innewohnt, hat doch erst die volle Differenzierung der Wahrheit der Existenz unter dem Unbekannten Gott durch seinen Sohn das kulturelle Feld hervorgebracht, in dem die Kontraktion der Existenz ins Extra-Kosmische eine in gleicher Weise fundamentale Möglichkeit darstellt. Mit dem Evangelium als

---

<sup>56</sup> Eric Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*. München: Kösel-Verlag, 1959, S. 15.

<sup>57</sup> Die Outline des Vortrags findet sich in: Eric Voegelin, *Der Gottesmord. Zur Genesis und Gestalt der modernen politischen Gnosis*. München: Fink, 1999, S. 137-143. S. 30.

<sup>58</sup> Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, S. 14.

<sup>59</sup> Voegelin, *Evangelium und Kultur*, S. 65.

der Wahrheit der Realität hat die westliche Kultur die extra-kosmische Kontraktion als Störungspotential geerbt.“<sup>60</sup>

Das ist schon sehr nahe der Position, die Voegelin im vierten Band vertritt. Wenn er in ihm erst spät – und eher beiläufig im Zusammenhang mit der „Jenseits“-Erfahrung Platons – auf die Gnosis zu sprechen kommt, so ist dies vermutlich darauf zurückzuführen, dass die großen gnostischen Systeme „erst eine spätere Phase im ökumenischen Zeitalter charakterisieren.“<sup>61</sup> Und da er im Text selbst auf diese Phase nicht näher eingegangen war, blieben nur zwei Möglichkeiten: sie entweder in einem gesonderten Kapitel über die großen „Sinnschöpfungen“ des ökumenischen Zeitalters zu behandeln oder eben in der *Introduction*, und dort als eine jener „repräsentativen Manifestationen“ der Spannung zum Jenseits. Für Letzteres sprachen sachliche Gründe, speziell eine Entdeckung, die bei seinen Studien zum Paulus-Kapitel zunehmend in den Mittelpunkt gerückt war: Gemeint ist das „eschatologische Bewusstsein“, auf das sich Voegelin gleich in den einleitenden Sätzen des Gnosis-Abschnitts der *Introduction* mit der Feststellung bezieht: „The Gnostic deformation of eschatological consciousness accompanies its differentiation from antiquity to the present.“<sup>62</sup>

Das bedarf wieder einiger Worte der Erklärung. Obwohl der Begriff „Eschatologie“ schon früh im Werk Voegelins auftaucht – häufig mit Bezug auf Rudolf Bultmann –, gewinnt er seine Bedeutung als *terminus technicus* im Rahmen seiner Geschichtsphilosophie erst relativ spät, vermutlich erst im Sommer 1972 während seiner Arbeit am „Conquest and Exodus“-Kapitel und dem sich anschließenden Kapitel über die „paulinische Vision des Auferstandenen“. Neben diesen beiden Kapiteln, in denen die Differenzierung des „eschatologischen Bewusstseins“ als die große Leistung von Jesus und Paulus herausgearbeitet wird, sind eine wichtige Quelle die im Sommer 1973 entstandenen *Autobiographical Reflections*, die interessanterweise mit einem Kapitel „Eschatology and Philosophy: The Practice of Dying“ enden. In ihm bringt Voegelin die geschichtsphilosophischen Impli-

---

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 234 / Dt., Bd. IX, S. 93.

<sup>62</sup> Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 20 / Dt., Bd. VIII, S. 38.

kationen der Differenzierung des Bewusstseins prägnant auf den Punkt, wenn er feststellt:

„Hence, every philosophy of history must take cognizance of the fact that the process of history is *not immanent* but moves in the In-Between of this-worldly and other-worldly reality. Moreover, this In-Between character of the process is experienced, *not as a structure in infinite time*, but as a movement that will eschatologically end in a state *beyond the In-Between and beyond time*. No philosophy of history can be considered to be seriously dealing with the problem of history unless it acknowledges *the fundamental eschatological character of the process*.“<sup>63</sup>

Konsequenterweise nahm Voegelin diesen „eschatologischen Charakter“ der Geschichte auch in die eingangs von uns zitierte Bestimmung seines neuen Geschichtsverständnisses auf, stellt dieser doch jene „decisive difference“ dar, die mit dem Christentum erschienen war.

Wieder zurück zur *Introduction*. Es würde zu weit führen, hier im Einzelnen auf die komplizierten Prozesse einzugehen, mit denen Voegelin die Haltung gnostischer Denker und die ihnen zugrundeliegende Deformation des Bewusstseins zu erklären versucht, zumal er selbst zugibt, dass noch immer Vieles im Dunkeln liegt. Im Kern sind es zwei Faktoren von Bedeutung, die herausgearbeitet werden: ein pragmatischer und ein geistiger. Auf der pragmatischen Ebene ist die Gnosis eine Folge der über Jahrhunderte sich hinziehenden Reichsausdehnung und der sie begleitenden Zivilisationszerstörung. Zu ihren Konsequenzen zählte eine massive Entfremdung vom Kosmos und die Entstehung einer antikosmischen Haltung. Auf der geistigen Ebene ist es „a consciousness of the movement towards the Beyond of such strength and clarity that it becomes an obsessive illumination, blinding a man for the *contextual structure of reality*.“<sup>64</sup> So muss ein gnostischer Denker nicht nur vergessen, dass nicht der Kosmos aus dem Bewusstsein hervorgeht, sondern umgekehrt das Bewusstsein aus dem Kosmos; er muss auch in der Lage sein, „to invert the relation of the Beginning and the

---

<sup>63</sup> Voegelin, *Autobiographical Reflections*, S. 122 / Dt., S. 145 (Hervorh. PJO).

<sup>64</sup> Ebd., S. 20 / Dt., Bd. VIII, S. 37 (Hervorh. PJO).

Beyond without becoming aware that he destroys the mystery of reality by his speculative inversion.”<sup>65</sup>

Historisch fielen die Auswirkungen des durch die überstarken Jenseits-Erfahrungen sich bildenden eschatologischen Bewusstseins unterschiedlich aus: Im Christentum führten sie angesichts dessen Bejahung des Kosmos zu einer realistischen Gestaltung des Menschseins. Es wurde, um noch einmal aus den *Autobiographical Reflections* zu zitieren, zu einem Ordnungsfaktor in der menschlichen Existenz, ermöglichte es doch „the understanding of man’s existence as that of the viator in the Christian sense – the wanderer, the pilgrim towards eschatological perfection – *but this pilgrimage still is a pilgrim’s progress in this world.*“<sup>66</sup> Im Falle der Gnosis wurde sie zum Auslöser, das Leben des Geistes und der Vernunft unter den Bedingungen des Kosmos nicht zu akzeptieren. In beiden Fällen wurden sie jedoch zu einer starken, den Menschen „sowohl formenden wie deformierenden“ historischen Kraft, bei deren Entstehung der Epiphanie Christi eine zentrale Rolle zukam.

So jedenfalls die Sicht Voegelins. Ob und inwieweit sich durch die Entdeckung des „eschatologischen Bewusstseins“ sein bisheriges Verständnis der Gnosis differenzierte, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden.<sup>67</sup> Zweifellos erweist sich aber dieses Bewusstsein als jener „decisive difference that appears with Christianity“, den Voegelin zur Erklärung der revolutionären Bewegungen und Deformationen der westlichen Moderne benötigte. Und wenn er am Ende der *Introduction* – wir wiesen schon darauf hin – als Thema von *The Ecumenic Age* „the genesis of the ecumenic problem and its complications“ bezeichnete, so dürfte deutlich geworden sein, dass die Differenzierung des „eschatologischen Bewusstseins“ einen wesentlichen Anteil an diesen „Komplikationen“ hatte.

Hatten die bisher angeführten „repräsentativen Manifestationen“ diverse Ausformungen der „Spannung von Anfang und Jenseits“

---

<sup>65</sup> Ebd. (Hervorh. PJO).

<sup>66</sup> Voegelin, *Autobiographical Reflections*, S. 122.

<sup>67</sup> Siehe dazu Stefan Rossbach, ‚Gnosis‘ in Eric Voegelin’s Philosophy, in *The Political Science Reviewer*, S. 77-121.

erörtert – die Herbeiführung und Wahrung des Gleichgewichts durch die griechischen Philosophen und Israel; seine Aufrechterhaltung, aber Gefährdung durch die Ephanie Christi, wie sie im Johannes-Evangelium zum Ausdruck kam; sowie seinen Verlust durch den Gnostizismus –, so ist die letzte dieser Manifestationen der Rückgewinnung der Balance gewidmet. „The Balance Regained – Philo“ lautet denn auch der Titel des letzten großen Abschnitts, der nun in jene im Entstehen begriffene ökumenische Gesellschaft führt, in der die verschiedenen geistigen Bewegungen und Symbolformen um Anerkennung und Repräsentation ringen. Es ist jene Phase, die Voegelin zwei Jahrzehnte zuvor in der *New Science* im Kapitel „Der Kampf um die Repräsentation im Römischen Reich“ thematisiert hatte. Und wie schon dort, so weist er auch hier Philo eine führende Rolle zu. Allerdings geht es hier nicht mehr um dessen „metaphysischen Monotheismus“, sondern um dessen „fusion of pragmatic and noetic insights through the literary device of Allegorese“, worunter die Erschließung der tiefer liegenden Bedeutung eines Textes zu verstehen ist. Auch hier können wir auf eine Rekonstruktion der ebenso gelehrten wie verschlungenen Argumentation Voegelins verzichten und es stattdessen bei dem in unserem Zusammenhang wichtigen Ergebnis belassen: das durch Philo erfolgte „rebalancing of consciousness through the return to cosmogony.“<sup>68</sup>

Es wird an dieser Stelle nicht ganz deutlich, ob wir uns hier noch immer im Rahmen der letzten „repräsentativen Manifestation“ befinden. Denn es folgen nun zwei längere Abschnitte, die sich weniger mit der komplexen Beziehung von „Anfang“ und „Jenseits“ im engeren Sinne befassen, als mit der Rekonstruktion zweier Entwicklungen im ökumenischen Zeitalter, deren Auswirkungen bis in die Gegenwart reichen. Inhaltlich geht es dabei um die beiden Prozesse, in denen „the mythopoetic symbols of classic philosophy are transformed into philosophical doctrine.“<sup>69</sup> Hier schiebt Voegelin einen erheblichen Teil der Verantwortung Cicero zu. Zum anderen geht es um die Umwandlung der Thora in eine Erzählung, die von der Schöpfung bis in die Gegenwart führt, ein Prozess, in dem sie

---

<sup>68</sup> Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 30 / Dt., Bd. VIII, S. 49.

<sup>69</sup> Ebd., S. 54 / Dt., Bd. VIII, S. 79.



selbst zu einem mythopoetischen Konstrukt wurde. Hinter beiden Fällen sieht Voegelin als Motiv die Schaffung von Schutzmaßnahmen gegen die Einflüsse anderer geistiger Strömungen in der ökumenischen Vielvölkergesellschaft. Er hat dieses Ergebnis in einem Brief an Hans Sedlmayr wie folgt zusammengefasst:

„Wissenschaftlich hat es manchen Ertrag gegeben. The Ecumenic Age hat eine Einleitung von 80 MS Seiten, in der ich die Probleme der Gnosis, der Deformation der klassischen Philosophie durch die propositionelle Metaphysik der Stoa, die Deformation des prophetischen Gotteswortes durch die Ueberlagerung durch die ‚Schrift‘, der Allegoresis und der Ciceronischen ‚Religion‘ als Erscheinungen der neuen oekumenisch-imperialen Gesellschaft durchgearbeitet habe. Diese oekumenisch-imperial bedingten Erscheinungen sind Konstanten der sogenannten ‚Westlichen‘ Zivilisation bis heute geblieben. Die Doktrinisierung der Philosophie zur Metaphysik durch die Stoiker ist durch Philo zum festen Bestand der Schriftauslegung durch die Theologen geworden; und diese Doktrinisierung hat sich von der Theologie in die modernen Ideologien fortgesetzt.“<sup>70</sup>

Es erstaunt, dass sich Voegelin in seinem Bericht über die *Introduction* lediglich auf deren letzte Abschnitte beschränkt, nicht aber auf das erheblich bedeutsamere Ausgangsproblem der Spannung von „Anfang“ und „Jenseits“, das den diversen Manifestationen zugrunde liegt. Vielleicht hielt er es für einen Nicht-Philosophen zu kompliziert, vielleicht wollte er damit aber auch nur die Relevanz seiner laufenden Arbeiten für die Erhellung der gegenwärtigen geistigen Probleme zum Ausdruck bringen. Denn wenn seine Studien zum ökumenischen Zeitalter auch sprunghaft und selektiv ausfallen, so zielen sie doch immer wieder auf die wichtigen geistigen Phänomene der Gegenwart. Und da auch der Mittelteil der *Introduction* einen wichtigen Anteil daran hat, bildet er einen Teil der Brücke, die die beiden Schlussbände von *Order and History* miteinander verbindet.

---

<sup>70</sup> Brief vom 3. Dezember 1974 von Voegelin an Hans Sedlmayr.

## V

Wir haben zu Beginn die Feststellung von Michael Franz angeführt, dass die *Introduction* sich weniger auf den vierten Band bezieht als auf die „neue Richtung“, die Voegelins Denken um 1974 eingeschlagen hatte. Wir müssen jetzt, zum Abschluss unserer Analysen, nochmals auf sie zurückkommen. Wir haben zu zeigen versucht, dass jene Vermutung nicht zutrifft, sondern dass sich die *Introduction* in wesentlichen Teilen durchaus auf den vierten Band bezieht. Das zeigte sich besonders deutlich in den einleitenden und abschließenden Abschnitten des Textes, die sich mit dem „Bruch“ des ursprünglichen „Programms“ befassten bzw. mit den Konsequenzen, die Voegelin daraus für sein Geschichtsverständnis und die „neue Form“ einer zeitgemäßen Philosophie der Geschichte zog. Als erheblich schwieriger erwies sich der Nachweis für den umfangreichen Mittelteil. Doch auch hier dürfte deutlich geworden sein, dass auch dieser sich sehr wesentlich auf den vierten Band bezieht: in seinen Anfangsabschnitten zunächst auf die Beschreibung des Spannungsverhältnisses der beiden Modi der Gotteserfahrung von „Jenseits“ und „Anfang“ und im Anschluss daran auf die Konsequenzen, die sich aus ihnen sowohl für das Christentum wie auch für die Gnosis als eine der wesentlichen „Sinnschöpfungen“ im ökumenischen Zeitalter ergaben. Zu diesem Zeitalter gehörten schließlich auch die Maßnahmen, mit denen die Gotteserfahrungen einerseits durch die Schaffung „Heiliger Schriften“ geschützt werden sollten, während andererseits ihren späteren Deformationen Vorschub geleistet wurde. Alle diese Partien beziehen sich offensichtlich auf die „complications“, die sich im Laufe der Zeit aus dem „ökumenischen Problem“ ergaben, deren Darstellung das im vierten Band gezeichnete Bild eines „ökumenischen Zeitalters“ vervollständigte.

Und doch hat Michael Franz durchaus Recht, wenn er in der *Introduction* auch schon den Aufbruch Voegelins zu neuen Problemen erkennen will. Er könnte dazu sogar Voegelin selbst als Zeugen anführen, der in dem oben zitierten Brief an Hans Sedlmayr darauf hinweist, dass er gerade mit der Abfassung der bevorstehenden Aquinas-Lecture an der Marquette University beschäftigt sei, die sich ausweislich des Titels „The Beginning and the Beyond“ mit der

Problematik befasst, die er – unter demselben Titel – auch schon in einem zentralen Abschnitt der *Introduction* behandelt hatte. Und er könnte ferner aus einem Brief Voegelins an Carl W. Ernst zitieren, dem er er im Oktober 1977 berichtete, dass er sich nun dem Abschluss einer Studie widmen werde, „on what I consider to be the fundamental symbols: The Beginning and the Beyond. The study was first given as a lecture at Marquette University two years ago – it has grown into a meditation of some size. The Volume V of Order and History still has to wait.“<sup>71</sup> Mehr noch: Franz könnte sogar zeigen, dass die Arbeit am Thema „The Beginning and the Beyond“ zunehmend auch die Arbeit am Schlussband beeinflusste und diesem schließlich eine ursprünglich nicht geplante Richtung gab. Aus dieser Perspektive betrachtet bildet der Abschnitt *The Beginning and the Beyond* tatsächlich so etwas wie eine Brücke – oder besser: einen Pfeiler der Brücke –, die zum Spätwerk Voegelins hinüberführt. Das alles ist richtig – nur folgt daraus natürlich nicht, dass die *Introduction* nichts mit dem Band zu tun hat, in den sie einführt. Doch um das zu erkennen, muss unser potentieller Leser erst den Band gelesen haben, in den er eigentlich eingeführt werden will. Und das ist natürlich schon eine Zumutung.

---

<sup>71</sup> Der Text wurde erstmals posthum veröffentlicht in *CW 28*, Baton Rouge/London 1990, S. 173-232. Das Manuskript findet sich in Box 81, Folder 5 der *EVP*. Dt.: Eric Voegelin, *Anfang und Jenseits. Eine Meditation über Wahrheit*. Hrsg. und mit einer editorischen Notiz v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol, *VOP* No. 96, München, Februar 2015. Siehe dazu auch die erhellende Einleitung der beiden Herausgeber der amerikanischen Ausgabe, die den Text als „the most important of Voegelin’s writings“ bezeichnen, S. XXVII-XXXI.



## Eric Voegelin und die „Achsenzeit“ – eine Forschungsnotiz

Es ist nicht ganz klar, was Jan Assmann meint, wenn er Eric Voegelin in seinem jüngsten Buch einen „Abtrünnigen des Achsenzeit-Diskurses“ nennt.<sup>\*72</sup> Denn vermutlich war Voegelin einer der ersten, der in diesen Diskurs eingetreten ist. So findet sich schon Anfang Januar 1950 in seiner Korrespondenz mit Karl Löwith – also schon sehr bald nach Erscheinen der Ursprungs-Schrift mit der Achsenzeit-These – die Bemerkung Voegelins, dass „Manches ... zur Ergänzung auch über die Jaspersche ‚Achsenzeit‘“ zu sagen wäre. Und dazu bot sich ihm schon bald eine passende Gelegenheit. Denn auf dem Programm seiner Europareise im Herbst 1950 – der ersten nach seiner Emigration – stand auch Basel, und hier ein Besuch bei Karl Jaspers. Was im Laufe der Gespräche mit Jaspers dazu gesagt wurde, ist leider nicht überliefert. Dass es in ihm aber auch über die Achsenzeit ging, kann man als sicher annehmen. Und diesen „Diskurs“ setzte Voegelin auch die nächsten zweieinhalb Jahrzehnte fort. So widmete er noch in *The Ecumenic Age*<sup>73</sup>, dem vierten Band von *Order and History*, der Jasperschen These zwei Abschnitte, in denen er seine Position endgültig umriss. Was von seiner Seite aus dazu zu sagen war, war gesagt worden. Von einem „Abtrünnigen“ des Diskurses kann also keine Rede sein.

### I

Dass Voegelin schon früh auf Jaspers' Werk *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* aufmerksam geworden war – wohl schon bald nach dessen Erscheinen –, dürfte zwei Gründe gehabt haben: einen allgemeinen und einen besonderen. Ganz allgemein war es wohl darauf zurückzuführen, dass er Jaspers schon während eines Studien-

---

\*Die Nummerierung der Fußnoten schließt sich an den vorhergehenden Artikel an.

<sup>72</sup> Jan Assmann, *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*. München: C.H. Beck, 2018, S. 228-254.

<sup>73</sup> Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. IV: *The Ecumenic Age*. Baton Rouge: Louisiana State University Press (LSU), 1974.

semesters in Heidelberg kennengelernt hatte und von ihm so beeindruckt war, dass er die Entwicklung des Jasperschen Werkes auch weiterhin verfolgte. So bemerkte er im Winter 1943 anlässlich seiner Kritik am Husserl-Aufsatz *Krisis der europäischen Wissenschaften* Alfred Schütz gegenüber, dass Jaspers‘

„System der Philosophie – auf der Tradition Kierkegaards, Nietzsches und Max Weber basierend – wohl die bedeutendste positive Ordnungsleistung unserer Zeit ist. Hier scheint sich in der Tat ein Stil des Philosophierens auszubilden, mit Hilfe gut gewählter Traditionselemente, der natürlich die Krise nicht ‚löst‘ – das ist unmöglich –, aber zeigt, wie das Erfahrungsmaterial unserer Zeit in ein Ordinatensystem der Welt- und Personenerkenntnis gebaut werden kann, das jenseits der sich auflösenden christlichen Gemeinschaftskultur steht.“<sup>74</sup>

Sein Besuch im Herbst 1950 in Basel bestätigte diesen Eindruck. So berichtete er, kurz nach der Rückkehr aus Europa, seinem früheren Kollegen Adolf Merkl: „The continuation of the trip brought many nice things – the loveliest perhaps the days in Basel in the company of Jaspers, Salin, Karl Barth and Fritz Lieb. There I had the impression of being at the location of the strongest spiritual concentration in Europe.“<sup>75</sup>

Dass Voegelin schon früh auf die *Ursprungs*-Schrift von Jaspers aufmerksam wurde, hatte jedoch noch einen anderen, einen unmittelbaren Grund. So war er, als Jaspers‘ Werk erschien, gerade damit beschäftigt, seine fast fertige *History of Political Ideas* in eine „systematische Geschichtsphilosophie“ (*History*) umzuarbeiten. Dass er in dieser Situation nach wichtigen Neuerscheinungen auf diesem Gebiet Ausschau hielt, liegt auf der Hand. Zu diesen gehörte neben Karl Löwiths *Meaning in History* (Chicago 1949), Jacob Taubes‘ *Abendländische Eschatologie* (Bern, 1947) und Urs von Balthasars *Theologie der Geschichte* (Einsiedeln, 1950) auch Jaspers‘ *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich 1949). Dessen Achsen-

---

<sup>74</sup> Alfred Schütz, Eric Voegelin. *Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938-1959*. Hrsg. v. Gerhard Wagner und Gilbert Weiss. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mBH, 2004, S. 210.

<sup>75</sup> Brief vom 26. Oktober 1950 von Voegelin an Adolf Merkl, in *The Collected Works of Eric Voegelin* (= CW) 30, S. 62.

zeit-These erwähnt Voegelin in seiner 1952 erschienenen *New Science of Politics* gleich an zwei Stellen – zustimmend, soweit sie den in mehreren Zivilisationen stattfindenden Bruch mit der „Wahrheit der kosmologischen Reiche“ betraf, zugleich jedoch auch schon kritisch im Hinblick auf die Auffassung Jaspers', dass jene Zeit für die gesamte Menschheit relevant sei, „as distinguished from the epoch of Christ, which *supposedly* is relevant for Christians only.“<sup>76</sup> Bezeichnenderweise betrifft dieser Punkt auch die zweite Erwähnung der Achsenzeit. Und er betrifft den zentralen Punkt, um den es Voegelin bei der Verteidigung der menschheitlichen Relevanz des Christentums geht, nämlich um die Einsicht,

„that man in his mere humanity, without the *fides caritate formata*, is demonic nothingness has been brought by Christianity to the ultimate border of clarity which by tradition is called revelation. This assumption about the *substance of history*, now, entails consequences for a theory of human existence in society which, under the pressure of a secularized civilization, even philosophers of rank sometimes hesitate to accept without reservation. You have seen, for instance, that Karl Jaspers considered the age of the mystic philosophers the axis time of mankind, in preference to the Christian epoch, disregarding the ultimate clarity concerning the *conditio humana* that was brought by Christianity.“<sup>77</sup>

Der Dissens war also ernsthafter Natur, zumal Voegelin die *New Science of Politics* als eine „systematische Geschichtsphilosophie“ verstand, in der das Christentum und die von diesem repräsentierte „soteriologische Wahrheit“ den Höhepunkt eines geistigen Differenzierungsprozesses bildet, den Voegelin mit Henri Bergson als das „Öffnen der Seele“ bezeichnet hatte. Und was leicht übersehen wird: Es war dieser Prozess des „Öffnens“, dem Voegelin nun explizit den Charakter einer „Epoche“ zubilligte:

„The opening of the soul was *an epochal event in the history of mankind* because, with the differentiation of the soul as the sensorium of transcendence, the critical, theoretic standards for the interpretation of human existence in society, as well as the source of the authority, came into view. [...] The opening of the soul, indeed,

---

<sup>76</sup> Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*. Chicago: Chicago University Press, 1952, S. 60 (Hervorh. PJO).

<sup>77</sup> Ebd., S. 79 (Hervorh. PJO).

*marked an epoch* through its advancement from compactness to differentiation of experience, from dimness to clarity of insight ...“<sup>78</sup>

Obwohl von Voegelin kaum intendiert, zeichnete sich schon zu jener Zeit, also bei der ersten Auseinandersetzung mit der Achsenzeit-These, der Entwurf eines Gegenmodells ab. Dabei hatte die Betonung des „Prozess“-Charakters der Geschichte den Vorteil, dass auch die vor-achsenzeitlichen Strukturen stärker in den Blick kamen, was Voegelin kurz nach Abschluss der *New Science* dazu veranlasste, den ersten Band von *Order and History* mit einer Studie der kosmologischen Reiche des Nahen Ostens zu beginnen.<sup>79</sup> Andererseits barg der Prozesscharakter die Gefahr einer Betonung, ja Überbetonung linearer Sinnstrukturen der Geschichte, eine Gefahr, die sich schon in der *New Science* abzeichnete und der Voegelin später im vierten Band einen korrigierenden Abschnitt „Linear Time and Axis Time“ widmete.

Ungeachtet aller Unterschiede ist allerdings unübersehbar, dass Voegelin's Charakterisierung dieser „Epoche“ in vieler Hinsicht derjenigen der Achsenzeit ähnelt: Auch bei ihm geht es um eine neugewonnene Klarheit über die Transzendenz des Göttlichen, um die Idee eines „universalen Gottes“ und die „universale Gemeinschaft der Menschheit“. Noch zwei Jahrzehnte später wird Voegelin den vierten Band von *Order and History* mit einem Kapitel über „Universal Humanity“ als die geistige Substanz des ökumenischen Zeitalters abschließen. Aber zu jener Zeit hatte er sich schon endgültig gegen Jaspers' Achsenzeit-These abgesetzt und mit dem „ökumenischen Zeitalter“ einen Gegenentwurf formuliert. Wir werden darauf noch zu sprechen kommen.

Dass sich an Voegelin's Einschätzung – ungeachtet aller Modifikationen und Nuancierungen, die seine Geschichtsphilosophie in den nächsten Jahrzehnten erfahren sollte – nichts änderte, zeigte sich schon wenige Jahre später, als er in „Mankind and History“, Vorwort zum zweiten Band von *Order and History*, auf Jaspers und dessen Achsenzeit-Konzept zurückkam und sich nun erheblich ausführlicher

---

<sup>78</sup> Ebd., S. 156 f (Hervorh. PJO). Dt., S. 165.

<sup>79</sup> Siehe dazu den ersten Teil von: Eric Voegelin, *Israel and Revelation*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956.



mit ihm auseinandersetzte.<sup>80</sup> Auch jetzt war seine Einschätzung wieder gespalten. Als positiv sah er weiterhin an, dass Jaspers – ebenso wie Toynbee, dessen Kritik an der Jasperschen These er seiner eigenen voranstellte – das „Phänomen paralleler Seinsprünge in den großen Zivilisationen [akzeptieren] und beide von Toleranz gegenüber den unterschiedlichen Wegen inspiriert [sind], auf denen die Menschheit sich bei ihrer Suche nach Wahrheit voranbewegt.“<sup>81</sup> Und als positiv wertete er auch, dass die Geschichtsphilosophie der beiden Denker infolgedessen eine „Breitendimension“ gewonnen hatte, die den „eurozentrischen, einlinigen Konstruktionen“ fehlt. Doch damit endete die Zustimmung. Seine nun einsetzende Kritik konzentriert sich auf zwei Punkte: dass beide – Jaspers und Toynbee – „weder das Problem der aufeinander folgenden Seinsprünge innerhalb der verschiedenen Gesellschaften, noch das Problem ihrer ranglichen Unterschiede durchgearbeitet“ hatten, mit der Folge, „daß sich der Respekt für das Vorrücken zur Wahrheit in parallelen Gesellschaften gelegentlich mit einer erstaunlichen Mißachtung von Phänomenen paart, die sich nicht so leicht den Konstruktionen einfügen, für die sich die beiden Denker entschieden haben.“<sup>82</sup> Dazu gehöre auch eine etwas willkürliche Behandlung der Phänomene, die sich nicht in die jeweilige Konstruktion einfügen lassen. So werfe Toynbee das Judentum aus der repräsentativen Gruppe der Hochreligionen hinaus, während Jaspers dem Christentum die „Geltung“ für die gesamte Menschheit abspreche – Moses aber bei keinem von beiden eine Rolle spiele.

Auch bei dieser Kritik stand sein eigenes geschichtsphilosophisches Konzept im Hintergrund. So hatte er in *Israel and Revelation*, dem ersten Band von *Order and History*, die entscheidende Rolle von Moses beim Bruch mit der kosmologischen Ordnung Ägyptens herausgearbeitet und zugleich mit dem „Exodus“ Israels ein Symbol geschaffen, das den doppelten Auszug aus der kosmologischen Ord-

---

<sup>80</sup> Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. IV: *Die Welt der Polis. Gesellschaft, Mythos und Geschichte*. Hrsg. v. Jürgen Gebhardt; aus dem Englischen v. Lars Hochreuther und Heide Lipecky. München: Fink, 2002.

<sup>81</sup> Ebd., S. 39 f.

<sup>82</sup> Ebd., S. 40.

nung Ägyptens – den pragmatischen und den geistigen – zum Ausdruck brachte. Eine Kritik der Ausgrenzung der Epiphanie Christi, die von Augustinus bis Hegel als „Angel“ der Weltgeschichte verstanden wurde, fehlte hier noch, war aber zweifellos für den vierten Band vorgesehen, dessen Titel „Empire and Christianity“ die Darstellung und Würdigung des Christentums im Ablauf des Ordnungsdenkens ankündigte.

## II

Doch das für 1958 vom Verlag angekündigte Erscheinen des Bandes verzögerte sich, und als er 1974 endlich erschien, hatte sich der ursprünglich vorgesehene Titel grundlegend verändert. Er lautete nun *The Ecumenic Age*, und wer die Werksgeschichte des Bandes über die Jahre verfolgt hatte, konnte schon im Titel eine Art Gegenprogramm zu Jaspers' Achsenzeit-These erkennen.<sup>83</sup>

Diese Entwicklung hatte sich schon früh angedeutet. Denn schon bald nach Aufnahme der Arbeit am vierten Band war Voegelin bewusst geworden, dass das ursprüngliche Konzept noch einmal überdacht und in einer Reihe von Punkten revidiert werden musste. Einer dieser Punkte war die – vermutlich von Toynbee inspirierte – Entdeckung des „Ökumenismus“ und des Typus des „ökumenischen Reiches“, die den ursprünglich für den Band vorgesehenen Zeitrahmen weitgehend veränderten. Hatte dieser zunächst die Zeit von Alexander bis zum mittelalterlichen *Sacrum Imperium* umfasst, so verschob er sich durch die Fokussierung auf die ökumenischen Reiche vom 7. Jh.v.Chr., dem Beginn des Achämenidenreiches, bis zum 7. Jh.n.Chr., der Auflösung des Römischen Reiches in die weströmische, byzantinische und islamische Zivilisation. Eine weitere gewichtige Korrektur war, dass Voegelin nun auch die ökumenischen Reiche Indiens und Chinas einzubeziehen beabsichtigte, wodurch *Order and History* eine zivilisationsübergreifende Struktur

---

<sup>83</sup> Zum Folgenden siehe meinen Versuch einer Werksgeschichte des vierten Bandes von *Order and History*. Eric Voegelin, *The Ecumenic Age: Die Entdeckung und Erkundung eines neuen Zeitalters. Protokoll einer Werksgeschichte. Voegeliniana–Occasional Papers (VOP)* No. 104A und 104B, München 2018.

erhielt. Noch ein weiterer Grund sprach für ein gründliches Überdenken des bisherigen Konzepts: die Entdeckung der historio-genetischen Symbolform, auf die Voegelin schon Ende der 1950er Jahre gestoßen war. Diese hatte die Existenz unilinearere Geschichtskonstruktionen im ganzen vorderasiatisch-mediterranen Kulturbereich gezeigt und damit eine Überprüfung einer geschichtsphilosophischen Annahme nahegelegt, von der Voegelin bis dahin ausgegangen war: dass „Geschichte“ eine spezifisch jüdisch-christliche Symbolform war, was ihn wiederum dazu veranlasst hatte, *Order and History* mit einem Band über *Israel and Revelation* beginnen zu lassen (für den ursprünglich der programmatische Titel „Exodus“ vorgesehen war).

Die von der *Historiogenesis*-Studie ausgelösten Überlegungen konzentrierten sich zunächst auf die philosophischen Implikationen dieses Symbolismus, mit denen Voegelin die Studie ergänzte, als er sie 1966 in die Anthologie *Anamnesis* aufnahm. Vor allem aber fanden sie schon zuvor in zwei zwischen 1962 und 1964 entstandenen Studien ihren Niederschlag: in einem Text mit dem Titel *What is History?*, den Voegelin als eine „Studie über Prinzipien“ verstand<sup>84</sup> und der vermutlich zunächst als Anfangskapitel des vierten Bandes vorgesehen war, sowie in seinem auf dem Münsteraner Philosophentag im Herbst 1962 gehaltenen Vortrag „Ewiges Sein in der Zeit“<sup>85</sup>, den er ebenfalls in *Anamnesis* aufnahm und zu dem er in dessen Vorwort bemerkte, dass die Studie „die Perspektive in eine Geschichtsphilosophie jenseits der Obsessivkonstruktionen“ öffne.<sup>86</sup> Und noch ein weiterer Text gehört in diesen Komplex geschichtsphilosophischer Studien: ein im April 1963 am Grinnell College/Iowa gehaltener Vortrag mit dem Titel

---

<sup>84</sup> Eric Voegelin, *What is History?*, in *CW* 28. Im Folgenden zit. nach der dt. Übersetzung: Eric Voegelin, *Was ist Geschichte?* Aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol; hrsg. und mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz. Berlin: Matthes & Seitz, 2015, S. 97.

<sup>85</sup> Ein Nachdruck findet sich in Voegelin, *Was ist Geschichte?*

<sup>86</sup> Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München: Piper, 1966, S. 9.

„Configurations of History“.<sup>87</sup> In diesem laufen die Fäden zusammen, die sich zunächst getrennt voneinander durch die beiden neuen Sachkomplexe ziehen.

Doch der eigentliche Ausgangspunkt für ein neues Konzept ist wohl eine weitere Studie, deren Bedeutung sich schon daran zeigt, dass sie bis in den Herbst 1973 als Abschluss des vierten Bandes vorgesehen war: ein im Frühjahr 1961 in London gehaltener Vortrag mit dem Titel *World-Empire and the Unity of Mankind*.<sup>88</sup> Und in ihr stoßen wir nun wieder auf Karl Jaspers und dessen Achsenzeit-Konzept. Denn auf Jaspers bezog sich Voegelin mit einer Beobachtung, der er von nun an weiter nachgehen wird. „Parallel in time with the creation of empires“, so heißt es hier, bezugnehmend auf die ökumenischen Reiche, „spanning the ecumene from the Atlantic to the Pacific, there occurred the famous outbreak on the spiritual level that has fascinated historians, and especially philosophers of history, ever since the data and dates became known with some accuracy early in the nineteenth century.“<sup>89</sup> In der Parallelität von „ökumenischem Reich“ und „geistigem Ausbruch“ sah Voegelin zwar keine kausale Verbindung, aber doch eine

„ontological connection, inasmuch as the parallel phenomena in the areas of power and organization and of spiritual penetration of human existence display a *parallelism of meaning* [.....] *An affinity of meaning* subtly connects a creation of empire which claims to represent *mankind* with a spiritual efflorescence which claims *representative humanity*. [.....] For the empires were world-empires, not by arbitrary declaration of the moderns, but by their self-interpretation as attested by the literary texts; and the outbursts of the spirit were accompanied by the consciousness of achieving a *new truth of human existence*.“<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Eric Voegelin, *Configurations of History*, in *The Concept of Order*. Ed. by Paul G. Kuntz; published for Grinnell College by the University of Washington Press. Seattle/London 1968, S. 23 f. Siehe auch CW 12.

<sup>88</sup> Eric Voegelin, *World-Empire and the Unity of Mankind*, in *International Affairs*. London, Vol. 38, No. 2 (April 1962), S. 170-183. Dt.: *Weltreich und die Einheit der Menschheit*, VOP No. 82, München, März 2011. Siehe auch CW 11.

<sup>89</sup> Ebd., S. 171 (Hervorh. PJO).

<sup>90</sup> Ebd. (Hervorh. PJO).

Doch damit nicht genug: Die beiden parallelen Phänomene – imperiale Ordnung und geistiger Ausbruch – deutete Voegelin als Elemente einer „configuration of history“, innerhalb der auf der Ebene der pragmatischen Geschichte Tendenzen zur Assoziation erkennbar waren. Als geglückte Beispiele drängte sich im Osten die Verbindung des chinesischen Reichs mit dem Konfuzianismus auf, im Westen die Adaption des Christentums als Reichstheologie des Römischen Reiches. Dazu Voegelin: „These tentative and experimental associations among the parallel phenomena, based on the recognition of their affinity, should be included in the type concept of the configuration.“<sup>91</sup> Die Bedeutung, die er dieser „configuration“ auch schon früh für den vierten Band beimaß, lässt ein in einem Brief an die LSU Press vom November 1961 enthaltener Konzeptentwurf erkennen, dessen erster Teil den Titel

„The Configuration of History“ trägt und sich in zwei Kapitel gliedert.<sup>92</sup> Während das erste unter dem Titel „The Empire as Incarnation of Order“ die wichtigsten Phasen der Reichsentwicklung, darunter die der ökumenischen Reiche aufführt, steht das zweite unter dem Titel „The Ecumenic Age – A Survey“ und listet dessen wichtigste Phänomene auf, u.a. „The Spiritual Outbursts“, „The Imperial Outbursts“ und „The Tentative Association of Power and Spirit“. Es ist im Übrigen eine der frühesten Verwendung jenes Titels, den Voegelin im November 1973 dem vierten Band geben wird. In dieser Bestimmung der „Configuration of History“ und des „Ecumenic Age“ fehlt noch ein weiteres Phänomen, das Voegelin schon bald in *What is History?* nachtragen wird: die Entstehung der Historiographie. In ihr sah er – erläutert an Israel, Hellas und China – eine Reaktion auf die Zerstörung der alten kosmologischen Gesellschaften und ihrer Ordnung durch die Expansion der ökumenischen Reiche. „Geschichte wird als eine Erschütterung der Ordnung ent-

---

<sup>91</sup> Ebd., S. 172.

<sup>92</sup> Der Text des Konzeptentwurfs findet sich in *VOP* No. 104B, S. 200-202.

deckt, die durch Aufstieg und Expansion eines Reiches verursacht wurde.“<sup>93</sup>

Es dürfte nicht überraschen, dass Voegelin im Zusammenhang mit der Konfigurations-Theorie wieder auf Toynbee und Jaspers zu sprechen kommt – wobei uns hier lediglich seine Bemerkungen zu Jaspers interessieren. Die Thematisierung der Achsenzeit-These erfolgt dabei im Zusammenhang einer Untersuchung der „dominanten Konstante innerhalb der Konfiguration“<sup>94</sup>, nämlich der Transzendenzenerfahrung bzw. allgemeiner: des „geistigen Ausbruchs“. Bevor dies jedoch geschieht, will Voegelin prüfen, „wie und mit welchen Ergebnissen das Thema der geistigen Ausbrüche in jüngerer Zeit diskutiert wurde.“<sup>95</sup> Und in diesem Zusammenhang fällt sein Blick auch auf Jaspers’ Konzept der Achsenzeit. Das Ergebnis fällt ambivalent aus: Einerseits nimmt Voegelin mit Befriedigung zur Kenntnis, dass mit Jaspers und Toynbee Übereinstimmung hinsichtlich des „Zusammenhangs zwischen Transzendenzenerfahrungen und der Konfiguration der Geschichte“ besteht.<sup>96</sup> Andererseits konstatiert er einen „Mangel an theoretischer Sicherheit bei der Behandlung von Problemen dieser Klasse.“ Voegelin bezieht sich hier auf die von Abel-Rémusat vermutete kulturelle Diffusion, dann aber auch kurz auf Jaspers’ Konzentration „auf die spektakulären Ausbrüche als Epoche in der Geschichte der Menschheit.“ Sein Resümee: „Aber selbst wenn wir über den Schönheitsfehler hinwegsehen, dass sich diese Epoche über fünf oder sechs Jahrhunderte erstreckt und deshalb eher eine Periode ist, bleibt etwas unbefriedigend an einer Achsenzeit, die Mose und Christus ausschließt.“<sup>97</sup> Das ist das alte schon in *Mankind and History* kritisch angeführte Argument.

---

<sup>93</sup> Voegelin, *Was ist Geschichte?*, S. 54 f; siehe dazu auch die betreffenden Passagen in *Ewiges Sein in der Zeit*, S. 129 f.

<sup>94</sup> Ebd., S. 100.

<sup>95</sup> Ebd.

<sup>96</sup> Ebd., S. 101 f.

<sup>97</sup> Ebd., S. 103.

Diese so konstatierte „theoretische Unsicherheit“ bei der Behandlung der Problematik veranlasste Voegelin nun zu einer eigenen empirischen Untersuchung in Form einer Zeittabelle mit Einträgen über die Verteilung der „geistigen Ausbrüche“ in Zeit und Raum, und zwar in jenen fünf Zivilisationen, die auch Jaspers zur Stützung seiner Achsenzeit-These angeführt hatte. Um das Ergebnis der auf diese Weise sichtbar gemachten „horizontalen und vertikalen Konzentrationen“ vorwegzunehmen: Voegelin zeigt sich kein „zeitlicher Querschnitt, der es rechtfertigen würde, von einer Epoche zu sprechen“ – was ihn zu der Feststellung bewog:

„Angesichts dieser Fakten erscheint daher die Konstruktion einer Achsenzeit für die Geschichte der Menschheit mit einer besonderen Epoche der Konzentration um 500 v.Chr. *nicht nur unhaltbar, sondern sogar geeignet, die wirkliche Konfiguration der Geschichte zu verdecken*. Denn die Information in der Tabelle lässt auf einen langwierigen und sich immer weiter ausdehnenden Prozess schließen, der bewirkt, dass die Menschheit sich aus der Primärerfahrung des Kosmos löst. [...] Sobald man anerkennt, dass es diesen Prozess mit seinen zeitlichen und räumlichen Dimensionen gibt, kann man sogar einräumen, dass die Debatte über eine Achsenzeit einen wahren Kern enthält; denn auch wenn die Parallelerscheinungen um 600 und 500 v.Chr. nicht die Achsenzeit der Menschheit sind, sind sie nichts desto weniger real.“<sup>98</sup>

Die sich anschließenden Überlegungen – speziell zum repräsentativen Charakter der „geistigen Ausbrüche“ und der in ihnen sich manifestierenden Erfahrungen führen Voegelin schließlich zu dem Entschluss, die Parallelerscheinungen in der Konfiguration „nicht als beweiskräftige Tatsachen“ zu deuten, sondern sie in ein „umfassendes theoretisches Konzept“ einzubetten, das drei Elemente umfasst: die Entfaltung der Implikationen des repräsentativen Charakters der Erfahrungen; die Klärung des ontologischen und des epistemologischen Problems dieses Phänomens; und schließlich den Nachweis, „dass die Theorie einer Achsenzeit durch *eine Theorie dominanter Konstanten ersetzt werden muss*.“<sup>99</sup> Spätestens hier, bei diesem dritten Punkt, wird die Absicht Voegelins erkennbar, sich

---

<sup>98</sup> Ebd., S. 106 f. Die Zeittabelle findet sich in *Was ist Geschichte?*, S. 168 f (Hervorh. PJO).

<sup>99</sup> Ebd., S. 109 (Hervorh. PJO).

nicht länger mit der Theorie der Achsenzeit zu beschäftigen, sondern diese durch eine in sich schlüssige eigene Theorie zu ersetzen. Doch leider geschieht dies nicht – zumindest nicht an dieser Stelle. Denn nach Behandlung des ersten Punktes – des repräsentativen Charakters der Transzendenzerfahrungen – bricht der Text ab.

Für diesen Abbruch bieten sich unterschiedliche Erklärungen an: Zunächst stellt sich die Frage, ob es sich überhaupt um einen Abbruch handelt, schließlich ist auch eine Verstümmelung des im Nachlass erhaltenen Typoskripts denkbar.<sup>100</sup> Für eine solche Erklärung spricht eine Bemerkung Voegelins Friedrich Engel-Janosi gegenüber, dem er am 10. Juni 1962 schreibt: „Die Studie über ‚What is History?‘ geht ihrem Ende zu. Wenn sie fertig getippt ist, werde ich Ihnen einen Durchschlag schicken mit der Bitte, Ihr Wort der Autorität zu diesem Versuch zu sagen.“ Doch selbst für den Fall eines Abbruchs bieten sich verschiedene Erklärungen an: Voegelin könnte bewusst geworden sein, dass bei Ausführung der geplanten „Theorie dominanter Konstanten“ das Manuskript einen Umfang annehmen würde, mit dem es sich nicht mehr als Anfangskapitel zum vierten Band eignete. Am plausibelsten ist jedoch eine andere Vermutung: dass Voegelin den Text wegen einer anderen dringlicheren Arbeit abbrach. Und dafür gibt es sogar einen Hinweis. So antwortete er auf Anfrage des Veranstalters des im Herbst 1962 anstehenden Philosophie-Kongresses in Münster nach dem Titel seines Vortrags: „Was den Vortrag in Muenster betrifft, schlage ich als Titel ‚Ewiges Sein in der Zeit‘ vor. Was den Inhalt betrifft, werde ich einige Resultate einer Studie zusammenfassen, an der ich gegenwaertig unter dem Titel What is History? arbeite.“<sup>101</sup> Denkbar wäre somit, dass Voegelin die Arbeit an „What is History?“ unterbrach bzw. abbrach, um die Arbeit am Vortrag „Ewiges Sein in der Zeit“ aufzunehmen, um in ihm dann jene „Theorie dominanter

---

<sup>100</sup> Die Herausgeber des Manuskripts in der CW-Ausgabe bemerken dazu, dass der Text in Box 74, Folder 8 der *Eric Voegelin Papers* der Hoover Institution Archives gefunden wurde, um dann hinzuzufügen: „It was missing its last four pages, which were located during the organization of the Papers in the archives prior to cataloging and microfilming.“ In *CW* 28, S. XXXIV.

<sup>101</sup> Brief vom 15. März 1962 von Voegelin an Prof. Dr. Ludwig Landgrebe.



Konstanten“ zu entwickeln, die zunächst als Abschluss von „What is History?“ geplant war. Diese Vermutung hat allerdings den Schönheitsfehler, dass von einer solchen Theorie im Vortrag „Ewiges Sein in der Zeit“ nicht die Rede ist. Allerdings erörtert Voegelin in ihm genau jene Sachkomplexe, die er sich für „What is History?“ vorgenommen hatte. Das gilt insbesondere für die ontologischen und epistemologischen Probleme, die eine Theorie der Transzendenzerfahrungen aufwarf. Dass er hier dann nicht noch einmal näher auf das Achsenzeit-Konzept einging, sondern es nur zweimal kurz streifte, ist nachvollziehbar, ging es jetzt doch um seine eigene Theorie.

Wenn in den folgenden Jahren die Namen Toynbee und Jaspers in den Texten Voegelins nur noch selten auftauchen, so hat dies einen einfachen Grund. Seine Aufmerksamkeit hatte sich inzwischen auf jene geistigen Prozesse konzentriert, die das „ökumenische Zeitalter“ durchzogen und dessen geistige Substanz bildeten. Auch dies hatte schon Anfang der 1960er Jahre eingesetzt, mit einem Vortrag, in dem Voegelin damit begann, die existentiellen Erfahrungen freizulegen, die der klassischen Philosophie, insbesondere der aristotelischen Metaphysik zugrunde lagen. Der Vortrag trug den Titel *On Debate and Existence*, und obwohl Voegelin ihn im Frühjahr 1961 in mimeographischer Form einem kleinen Kreis von Freunden und Mitarbeitern schickte, veröffentlichte er ihn erst viele Jahre später.<sup>102</sup> Im Zentrum stand dabei das, was er die „noetische Erfahrung“ nennt. Ihrer Erforschung wird er einen großen Teil der Studien der 1960er Jahre widmen und in den Mittelpunkt seiner weiter entwickelten Philosophie des Bewusstseins stellen. In der „noetischen Erfahrung“ gewann der Mensch das, was Voegelin die „Wahrheit der Existenz“ nannte, nämlich das Wissen um die unvermittelte und unmittelbare Präsenz des Menschen unter Gott, und damit das Wissen um sein „Menschsein“. Es dürfte kein Zufall sein, dass er sich mit diesem Begriff auf einen zentralen Punkt des Achsenzeit-Konzepts bezog, hatte doch auch Jaspers dazu festgestellt, dass „das Menschsein im

---

<sup>102</sup> Eric Voegelin, *On Debate and Existence*, in *Intercollegiate Review* 3 (1967), S. 143-152. Nachdruck in *CW* 12, S. 36-51. Dt.: *Debatte und Existenz*, *VOP* No. 93. Hrsg. v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol. München, November 2013.

Ganzen einen Sprung tat“ und dass „in jedem Sinne der Schritt ins Universale getan“ wurde.<sup>103</sup>

Parallel zu den Untersuchungen der Bewusstseinsprozesse, in denen sich jene „Wahrheit der Existenz“ enthüllte, verliefen die Analysen der Prozesse, in denen sich die Auflösung dessen vollzog, was Voegelin die „Wahrheit des Kosmos“ genannt hatte, nämlich die Ablösung von der Primärerfahrung des Kosmos. Eine der in diesem Zusammenhang einschlägigen Studien ist *Anxiety and Reason*, der Voegelin wenige Jahre später wichtige Partien für das erste Kapitel des vierten Bandes entnahm.<sup>104</sup> Versuchen wir, bevor wir uns dem vierten Band selbst zuwenden, eine kurze Zwischenbilanz. Die bisherige Darstellung sollte gezeigt haben:

1. Dass sich Voegelins Kritik am Jasperschen Achsenzeit-Konzept nicht erst allmählich entwickelte, sondern von Anfang an bestand, im Laufe der Zeit allerdings an Tiefe und Substanz zunahm.
2. Dass sich seine Kritik schon bald nicht mehr auf die fehlende Berücksichtigung von Moses und Christus beschränkte – die zunächst im Vordergrund gestanden hatte und auch später immer wieder wiederholt wurde –, sondern dass er darüber hinaus im Rahmen seiner Geschichtsphilosophie schon früh am Entwurf eines Gegenmodells arbeitete: an einer „configuration of history“, die einerseits zusätzliche Faktoren wie die „ökumenischen Reiche“ und die „Historiographie“ einbezog, andererseits aber auch auf eine festere Verankerung jener „geistigen Ausbrüche“ in eine Bewusstseinstheorie hinauslief.
3. Dass Voegelin sich schon früh um eine bessere Ausleuchtung der größeren historischen und geistigen Kontexte bemühte, in denen sich die „Achsenzeit“ bzw. das „ökumenische Zeitalter“ ereignete. Das waren zum einen Rückblicke auf das kosmologische Vorfeld, in dem

---

<sup>103</sup> Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper & Co., 1959, S. 14 ff.

<sup>104</sup> In *CW 28 / Dt.: Eric Voegelin, Angst und Vernunft. Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen*. Hrsg. und mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol und Helmut Winterholler. Berlin: Matthes & Seitz, 2018.

jene „geistigen Ausbrüche“ erfolgten und zugleich damit die Prozesse abliefen, in denen sich die Ablösung von der „Wahrheit des Kosmos“ vollzog und sich eine „Wahrheit der Existenz“ enthüllte. Und es waren zum anderen Ausblicke auf den Zerfallsprozess in der westlichen Moderne, in denen viele Jahre später jene „Wahrheit der Existenz“ massiv beeinträchtigt bzw. zerstört wurde.

### III

Im vierten Band von *Order and History* laufen schließlich alle Fäden zusammen, die zwischen 1958 und 1972 in zahlreichen Einzelstudien gesponnen worden waren. Und hier stoßen wir nun auch wieder auf das Jaspersche Achsenzeit-Konzept. Allerdings spielt es in dem Gewebe, zu dem sich die bewusstseins- und geschichtsphilosophischen Fäden Voegelins schließlich verbinden, eine nur untergeordnete Rolle. Denn im Vordergrund steht nun das seit einem Jahrzehnt sich entwickelnde Konzept des „ökumenischen Zeitalters“, von dem Voegelin zwar an keiner Stelle ausdrücklich sagt, dass er in ihm das Gegenmodell zu Jaspers' Achsenzeit-Konzept sah – doch genau als ein solches muss man es wohl ansehen. Für wie bedeutsam er es hielt, lässt sich einer Bemerkung gegenüber der LSU Press entnehmen, nachdem er sich mit dieser endgültig auf den neuen Titel geeinigt hatte. „I am very glad to learn that you agree to call Volume IV The Ecumenic Age“, so Voegelin, um dann fortzufahren: „I have the feeling that the ‚Ecumenic Age‘ will become a much used slogan for political philosophers.“<sup>105</sup> Dass dies nicht der Fall ist, ist offensichtlich. Einer der Gründe dafür dürfte sein, dass Voegelin wenig getan hat, um für seine Position zu werben. Einer der Folgen ist, dass *The Ecumenic Age* von der wissenschaftlichen Öffentlichkeit bislang kaum wahrgenommen wurde.

Es ist im Rahmen einer Forschungsnotiz nicht möglich, die neuen geschichtsphilosophischen Auffassungen Voegelins insgesamt zu rekonstruieren, und auch die theoretischen Grundlagen seiner Theo-

---

<sup>105</sup> Brief vom 13. Dezember 1973 von Voegelin an Leslie E. Phillabaum (LSU Press).

rie des „ökumenischen Zeitalters“ können nur kurz berührt werden. Beides würde den vorliegenden Rahmen weit übersteigen – zumal dabei auch eine Reihe recht kontroverser Punkte zu erörtern wären. Wir müssen uns stattdessen auf einen Blick auf jene beiden Textstellen im vierten Band beschränken, in denen das Achsenzeit-Konzept direkt angesprochen wird. Die eine findet sich in dem im Frühjahr 1973 entstandenen Schlusskapitel<sup>106</sup>, die andere in der erst im darauf folgenden Frühjahr begonnenen und im Herbst abgeschlossenen *Introduction*. Sie ist dann endgültig so etwas wie Voegelin's letztes Wort zum Achsenzeit-Konzept.

Wenden wir uns zunächst der ersten Stelle zu: dem Schlusskapitel „Universal Humanity“, in dem Voegelin die Ergebnisse der Einzelanalysen der vorangehenden Kapitel sowohl zusammen- wie auch weiterführt. Obwohl er sich dabei allein auf das westliche ökumenische Zeitalter bezieht<sup>107</sup>, weist er den dabei gewonnenen Erkenntnissen über die Struktur der Geschichte doch „allgemeine Gültigkeit“ zu.<sup>108</sup> Angesichts der „Pluralität ökumenischer Zeitalter in der Universalität der Menschheit“ erforderte das einige Erklärungen, die der anschließende Abschnitt „Eschatologie und irdische Existenz“ thematisiert. Erst dann erfolgt unter der Überschrift „Absolute Epoche und Achsenzeit“ eine Auseinandersetzung mit dem Epochenproblem bei Hegel und Jaspers, in der Voegelin beiden Fehlkonstruktionen

---

<sup>106</sup> Auf diesen Abschnitt verwies Voegelin im März 1973 in einem Brief an seinen britischen Kollegen Geoffrey Baraclough, der ihn eingeladen hatte, in einer von ihm herausgegebenen Publikationsreihe einen Band über das ökumenische Zeitalter beizutragen. Dazu bemerkte Voegelin, die Einladung sei „quite tempting now that I have worked through such thorny problems as Jaspers ‚axis-time‘“, um dann noch hinzuzufügen, „a more popular presentation of this central issue for the general reader might indeed be useful.“ Brief vom 14. März 1973 von Voegelin an Geoffrey Baraclough, in *CW* 30, S. 765.

<sup>107</sup> Auf eine vergleichbar gründliche Analyse des chinesischen ökumenischen Zeitalters verzichtete Voegelin und bezog stattdessen eine schon 1959/60 entstandene Studie unter dem Titel „The Chinese Ecumene“ als Kapitel 6 ein. Siehe dazu im Einzelnen: Peter J. Opitz, Die chinesische Episode. Anmerkungen zum werksgehistorischen Hintergrund des China-Kapitels in Eric Voegelin's *The Ecumenic Age*. *VOP* No. 99, München 2015.

<sup>108</sup> Voegelin, *Das Ökumenische Zeitalter*, Bd. IX, S. 178 / Engl., S. 304.

vorwirft. Hintergrund und Bezugspunkt seiner Kritik ist dabei jene Trias von ökumenischem Reich, geistigem Ausbruch und Historiographie, die er schon ein Jahrzehnt zuvor als Elemente einer „Konfiguration der Geschichte“ bestimmt hatte und die er nun als eine „Erfahrungseinheit (unit of experience) im Prozess der Differenzierung und Symbolisierung“ versteht. Die Verkettung dieser drei Phänomene kommt am deutlichsten in der folgenden Passage zum Ausdruck.

„Sobald man das Thema *in Begriffen der Erfahrung* ausdrückt, wird deutlich, dass die Versuchungen, das Epochenproblem fehlzukonstruieren, in der Struktur des Bewußtseins verankert sind. Einerseits können weder die ökumenischen Reiche noch die geistigen Ausbrüche allein die ‚absolute Epoche‘ markieren, denn *es gibt keine Epoche ohne historisches Bewußtsein*. Andererseits kann *die Geschichte als der Horizont des göttlichen Mysteriums, der die räumlich offene Ökumene umgibt*, kaum in Erscheinung treten, solange sich die Ökumene nicht tatsächlich unter dem Einfluß der begehrliehen Expansion geöffnet hat; und diese Expansion ist nichts weiter als ein sinnloser Aufstieg und Fall der Völker und ihrer Herrscher, wenn das Bewußtsein *der Historiker die Ereignisse nicht mit der Wahrheit der Existenz in Verbindung bringen kann*, die in Gestalt der geistigen Ausbrüche auftritt. *Es gibt kein Epochenbewußtsein, so lange im Prozess der Realität nicht tatsächlich etwas geschieht, das als epochemachend erlebt werden kann.*“<sup>109</sup>

Schon zuvor hatte er das Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit Hegel und Jaspers wie folgt zusammengefasst:

„Es gibt ganz einfach keinen geistigen Ausbruch, der eine ‚Epoche‘ – sei es die von Jaspers oder die von Hegel – markiert, *ohne ein Bewußtsein, das durch das differenzierende Ereignis geformt und erst dadurch befähigt wird*, das Ereignis als ‚epochal‘ wahrzunehmen. Die Struktur des eigenen, für seine Historizität luminös werdenden menschlichen Bewußtseins wird verdunkelt, wenn nicht gar zerstört, wenn man die Ereignisse des geistigen Exodus von den Ereignissen der Historiographie, die erst in deren Gefolge auftraten, isoliert und dabei die Tatsache übersieht, dass sich die Historiker mit der Störung der Ordnung durch den begehrliehen Exodus im Licht jener Er-

---

<sup>109</sup> Ebd., S. 188 / Engl., S. 313 (Hervorh. PJO). Zum Verständnis dieser Stelle vergl. ebd., S. 183 / Engl., S. 308.

kenntnis befassen, die sie durch den geistigen Ausbruch gewonnen haben.“<sup>110</sup>

Und gleich daran anschließend:

„Beim gegenwärtigen Stand der Erfahrungsanalyse (experiential analysis), so schließe ich, kann man einen Begriff der Epoche oder Achsenzeit, der allein von den großen geistigen Ausbrüchen markiert wird, nicht mehr aufrechterhalten. In der Tat ist etwas ‚Epochales‘ geschehen; es gibt keinen Grund, der Auflösung der kompakten Erfahrung des Kosmos und der Differenzierung der Wahrheit der Existenz, dieses Attribut zu verweigern. Doch umfaßt die ‚Epoche‘ neben den geistigen Ausbrüchen auch die ökumenischen Reiche vom Atlantik bis zum Pazifik, *und sie bringt das Bewußtsein der Geschichte als den neuen Horizont hervor, der mit seinem göttlichen Mysterium die Existenz des Menschen in jenem Wohnsitz umgibt*, den ihn sein Begehren nach Macht und Wissen erschlossen hat.“<sup>111</sup>

Diese sowohl gegen Hegel wie auch gegen Jaspers gerichtete Kritik hinderte Voegelin allerdings nicht daran, die geschichtsphilosophische Leistung des Letzteren anzuerkennen. Nicht nur attestierte er Jaspers „sein Anliegen als Philosoph, die ‚absolute Epoche‘ als das Zentrum einer Geschichtsphilosophie wiederherzustellen – wider die von Spengler und Toynbee vorgenommene Zerlegung der Geschichte in ‚Zivilisationen‘ mit autonomen inneren Abläufen.“<sup>112</sup> Er anerkannte auch die von Jaspers vorgenommene Kategorisierung jenes ‚geistigen Prozesses‘, der wiederum die Aufmerksamkeit als eine historische Epoche auf sich gezogen hatte, als die ‚Achsenzeit‘, als „eine Meisterleistung philosophischer Einsicht“ (feat of philosophical insight). Ungleich schärfer fällt seine Kritik an Hegel aus, dem er – ungeachtet seiner Kompetenz als Philosoph – als den eigentlichen geistigen Antipoden betrachtet.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> Ebd., S. 187 f. / Engl., S. 312 (zum Teil eigene Übersetzung, Hervorh. PJO).

<sup>111</sup> Ebd., S. 188 / Engl., S. 312 (Hervorh. PJO).

<sup>112</sup> Ebd., S. 186 / Engl., S. 311 (eigene Übersetzung).

<sup>113</sup> Siehe dazu den Abschnitt „§ 2: Die egophanische Revolte“ in *OH* 4, Bd. II, S. 124-131 / Engl., S. 260-266.

Dass Voegelin auch in der *Introduction* noch einmal auf Jaspers und die Achsenzeit zu sprechen kommt, mag auf den ersten Blick überraschen, war im Schlusskapitel doch alles Wesentliche dazu gesagt worden. Wenn er sich dennoch, gleich zu Beginn, dazu bemüht fühlte, so hatte das wohl damit zu tun, dass er den „Bruch mit dem Programm“, zu dem es zwischen den ersten drei Bänden von *Order and History* und dem vierten Band gekommen war, erklären musste. Und dies war umso notwendiger, als dieser „Bruch“ sich nicht auf das „Programm“ im engeren Sinn beschränkte, sondern das ursprüngliche „Konzept“ insgesamt betraf, von dem Voegelin eingestand, dass es „unhaltbar“ geworden war, weil es die „wichtigen Sinnlinien in der Geschichte, die nicht entlang den Zeitlinien verliefen“<sup>114</sup>, nicht adäquat berücksichtigt hatte. Diesem einleitenden Eingeständnis folgt nun ein „Linearzeit und Achsenzeit“ überschriebener Abschnitt, in dem die Problematik, um die es geht, näher ausgeführt wird.

Ausgangspunkt ist eine dreifache Selbstkritik: Zum einen gibt Voegelin zu, in seinen früheren Überlegungen nicht zum „Kern des Problems“ vorgedrungen zu sein, nämlich zum „brutalen Tatbestand sinnvoller Strukturen“, die sich der „Anordnung auf einer Zeitlinie widersetzen.“ Zum anderen sei er aber auch noch nicht zu jener „experimentiellen Kraft“ vorgedrungen, die die Konstruktion solcher (Zeit-)Linien ohne Rücksicht auf ihre Unvereinbarkeit mit empirischer Evidenz motiviert. Und schließlich sei er auch noch unzureichend mit den ingenösen Kunstgriffen vertraut gewesen, widerspenstige Fakten so auf einer „fiktiven Linie“ zu platzieren, „dass sie den eschatologischen Sinn jener anderen Linie tragen, die von der Zeit in die Ewigkeit führt.“ Voegelin bezieht sich hier auf Einsichten, die inzwischen zum Kernbestand seiner Geschichtsphilosophie gehörten: zum einen auf das Phänomen der „fließenden Präsenz“, in der Zeit und Ewigkeit sich begegnen, das er schon 1964 im Aufsatz *Ewiges Sein in der Zeit* entwickelt und bald darauf als Ausgangspunkt für eine Geschichtsphilosophie jenseits der Obsessivkonstruktionen bezeichnet hatte. Wir haben eingangs schon darauf hingewiesen. Zum anderen und eng damit verbunden ist die Auffas-

---

<sup>114</sup> Voegelin, *Das ökumenische Zeitalter: Die Legitimität der Antike*. Hrsg. v. Thomas Hollweck; aus dem Englischen v. Wibke Reger, S. 16.

sung, dass der Prozess der Geschichte „nicht immanent verläuft, sondern im Zwischen von inner- und außerweltlicher Realität verläuft [...] als eine Bewegung, die eschatologisch endet in einen Zustand jenseits des Zwischen und jenseits der Zeit.“<sup>115</sup> So Voegelin 1973 in seinen *Autobiographischen Reflektionen*.

Das ist die Position, von der aus er nun Abel-Rémusat's Theorie der kulturellen Diffusion und Karl Jaspers' Achsenzeit-Konzept kritisiert. Beiden – aber wohl auch sich selbst – wirft er vor, „das verstörend vielfältige Feld der geistigen Zentren auf die Einheit eines Ereignisses in der Geschichte zu reduzieren“ bzw. den „monomanen Wunsch, die Operationen des Geistes in der Geschichte auf die eine Linie zu zwingen, die unzweideutig in die Gegenwart des Spekulierenden führt.“ Das sind Einwände, auch gegen die Achsenzeit, die weit über seine frühere Kritik hinausgehen, die grundsätzlicher sind und eine andere Qualität haben. Es dürfte kein Zufall sein, dass Voegelin sie im Rahmen einer Selbstkritik formuliert, obwohl nicht immer recht deutlich wird, inwieweit er sich selbst einschließt. Es ist nicht einmal ganz sicher, ob sich diese Kritik, wie es *prima vista* erscheinen mag, auch gegen Jaspers richtete, sondern ob sie vielleicht nicht nur gegen die zahlreichen unilinearen Geschichtskonstruktionen des 18. und 19. Jahrhunderts gerichtet war, die er im *Modern World*-Teil seiner *History* analysiert hatte und den er gerade zu jener Zeit für eine Veröffentlichung vorbereitete.<sup>116</sup> Denn das eigentliche, gegen Jaspers, aber auch gegen Toynbee gerichtete Argument folgt dann erst im nächsten Absatz: dass deren Fehler darin bestanden habe, „hierophane Ereignisse auf der Ebene von Zeitphänomenen zu behandeln, ohne ihr Argument in die Struktur des erfahrenden Bewusstseins vordringen zu lassen (into the structure of experiencing consciousness).“<sup>117</sup> Bezugspunkt Voegelins ist auch hier wieder jene Studie *Ewiges Sein in der Zeit*, in der er diese geschichtskonstituierenden Einbrüche der Transzendenz in die Zeit

---

<sup>115</sup> Voegelin, *Autobiographische Reflektionen*, S. 145.

<sup>116</sup> Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*. Ed. by John H. Hallowell. Durham (NC): Duke University Press, 1975.

<sup>117</sup> Voegelin, *Das ökumenische Zeitalter*, Bd. VIII, S. 20 / *The Ecumenic Age*, S. 5.



beschrieben hatte. Es sind solche verdeckte Rückbezüge auf die den meisten Lesern unbekanntes Studien bzw. auf Ausführungen im vierten Band selbst, die die Lektüre der *Introduction* so schwierig gestalten. Insofern entsteht der Eindruck, dass Voegelin sich gar nicht an ein Publikum richtet, sondern dass es sich um Selbstreflexionen handelt, in denen er sich selbst Klarheit zu verschaffen sucht.

Doch nun folgt noch ein weiteres, ein endgültiges Argument: „Das Konstrukt der Achsenzeit löste sich auf, als ich das Prinzip der Studie [gemeint ist *Order and History*, PJO] noch sorgfältiger auf die Ordnungstypen und Symbolismen anwandte, die sich tatsächlich in der fraglichen Epoche erkennen ließen.“ Voegelin bezieht sich hier auf das *Order and History* zugrunde liegende und gleich zu Beginn formulierte methodische Prinzip, das er im Übrigen auch nicht durch jenen „Bruch“ beschädigt sah: dass sich die Ordnung der Geschichte in der Geschichte der Ordnung enthüllt. Das Ergebnis dieser Prüfung:

„Die Analyse der konkret erlebten Ordnung der geistigen Ausbrüche brachte ein negatives Ergebnis: Es gab keine ‚Achsenzeit‘ im 1. Jahrtausend v.Chr., denn die westlichen und fernöstlichen Denker wussten nichts voneinander und hatten folglich kein Bewusstsein davon, dass ihr Denken sich auf irgendeiner ‚Achse‘ in der Geschichte bewegte. Die ‚Achsenzeit‘, so musste ich schließen, war der Symbolismus, mit dem moderne Denker versuchten, mit dem störenden Problem bedeutsamer Strukturen in der Geschichte umzugehen, etwa dem Feld der parallelen geistigen Bewegungen, denen sich die Akteure selbst nicht bewusst waren.“

Die Prüfung Voegelins verlagert sich nun auf die „Gültigkeit des modernen Symbolismus“ – gemeint ist der Symbolismus der „Achsenzeit“ als einer „sinnvollen Struktur in der Geschichte der Menschheit“.

„Konnte man wirklich das vielfältige Feld der Ausbrüche als eine bedeutsame Struktur in der Geschichte der Menschheit interpretieren, obwohl es kein Bewußtsein seiner selbst besaß? Oder wies dieses Feld nicht eher auf die Existenz einer Vielzahl von Menschheiten hin, die jeweils ihre eigene Geschichte hatten?“<sup>118</sup>

---

<sup>118</sup> Ebd.

Voegelin hatte die Frage nach der Existenz mehrerer „Menschheiten“ schon im Kontext des China-Kapitels gestellt und dort verneint. So auch hier. Entschied man sich aber stattdessen für die erste Option, d.h. bejahte man die Frage und interpretierte man das „pluralistische Feld“ von geistigen Ausbrüchen als „bedeutsame Struktur in der Geschichte der Menschheit“, obwohl es selbst kein Bewusstsein davon hatte, so stellte sich die Frage nach dem „Subjekt“ der Geschichte – also der „Menschheit“. „Wer also war das Subjekt hinter diesem nichtsagenden Symbolismus ‚Menschheit‘? In der Geschichte welcher konkret existierenden Gesellschaft war diese „seltsame Struktur“ (curious structure) aufgetaucht? Die Antwort fällt kurz und bündig aus:

„Die Menschheit ist überhaupt keine konkrete Gesellschaft. Bei der Untersuchung dieser Frage hatte die Analyse die geistigen Ausbrüche *nicht als Phänomene in einer Geschichte der Menschheit anzuerkennen, sondern als die Quellen von Sinn in der Geschichte und von solchem Wissen, das der Mensch davon besitzt.*“<sup>119</sup>

Es ist ein doppeltes Wissen, das sie erzeugen:

„Indem die hierophanen Ereignisse dem Menschen sein Menschsein (humanity) als Existenz in Spannung zur göttlichen Realität bewusst machen, erzeugen sie das Wissen von der Existenz des Menschen im göttlich-menschlichen Zwischen, in Platons *metaxy*, wie auch die Sprachsymbole zur Artikulation dieses Wissens.“

Auch hier steht im Hintergrund das Ergebnis von *Ewiges Sein in der Zeit*, aber auch die im vierten Band selbst entwickelte Auffassung, dass es sich bei den geistigen Ausbrüchen um „hierophane Ereignisse“ handelt.

Doch das ist nicht alles. Darüber hinaus werden die geistigen Ausbrüche insofern als „sinnvoll“ erfahren, „als sie ein Vorher und Nachher innerhalb der Zeit konstituieren, das auf eine Erfüllung, auf ein Eschaton außerhalb der Zeit hinweist.“<sup>120</sup> Dieser Feststellung schließt sich eine Art Definition an, in der das neu gewonnene Verständnis von Geschichte noch einmal prägnant zusammengesetzt wird: „Geschichte ist nicht ein Strom menschlicher Wesen und ihrer

---

<sup>119</sup> Ebd., S. 21 (Übersetzung und Hervorh. PJO). Siehe dazu auch die Passagen in Voegelin, *Configurations of History*, S. 112 ff.

<sup>120</sup> Ebd., S. 21.

Taten in der Zeit, sondern der Prozess der menschlichen Teilhabe in einem Fluss der göttlichen Gegenwart, der eschatologische Richtung hat. Der rätselhafte Symbolismus einer ‚Geschichte der Menschheit‘ drückt folglich die menschliche Auffassung aus, daß diese Einsichten für alle Menschen gültig sind, obwohl sie aufgrund konkreter Ereignisse im Bewusstsein von konkreten Menschen entstehen.“<sup>121</sup>

Während damit das Rätsel um den Symbolismus der ‚Menschheitsgeschichte‘ gelöst ist, ist gleichzeitig – so Voegelin – das ‚Mysterium des Prozesses‘ noch überwältigender geworden. Denn die weit über Zeit und Raum auf konkrete menschliche Wesen in konkrete Gesellschaften verteilten geistigen Ausbrüche ‚bilden in der Geschichte zwar sinnvolle Strukturen, fallen aber nicht ohne Weiteres in ein Muster (pattern), das als sinnvoll verstanden werden kann.“ Während einige dieser Strukturen – etwa Fortschritte im sich differenzierenden Bewusstsein – auf die Zeitdimension im ‚Fluss der göttlichen Präsenz‘ aufmerksam machen, scheinen andere – wie die ‚Häufung der Ereignisse in dem hier untersuchten Zeitraum‘ (crosscut) – die Breitendimension des Prozesses betonen. Dennoch bleiben die auf diese Weise ‚hervortretenden Sinnhaftigkeiten‘ (emergent meanings) in beider Hinsicht offen: sowohl für die Zukunft des Prozesses in der Zeit, wie auch für seine eschatologische Erfüllung. Das Ergebnis, mit dem sich Voegelin offensichtlich wieder auf das *Order and History* zugrunde liegende Prinzip zurück bezieht: ‚Der Prozess der Geschichte und jene Ordnung, die in ihm erkannt werden kann, ist keine Geschichte, die von ihrem Beginn bis zu ihrem glücklichen oder unglücklichen Ende erzählt werden kann. Sie ist ein Mysterium im Prozess der Offenbarung.“<sup>122</sup>

Versuchen wir nach unserer Zwischenbilanz noch so etwas wie eine Schlussbilanz, in der zwei Ebenen zu berücksichtigen sind:

Die eine Ebene betrifft die Kritik am Jasperschen Achsenzeit-Konzept, das über die Jahre zunehmend an Bedeutung verliert und den Schluss zulässt, dass Voegelin sich aus diesem ‚Diskurs‘ zurückzieht, den er ohnehin vornehmlich in Form eines Monologs

---

<sup>121</sup> Ebd.

<sup>122</sup> Ebd., S. 21 (eigene Übersetzung).

geführt hatte. Seine Einwände gegen das Konzept konzentrieren sich dabei weiterhin auf drei Aspekte: (1) auf den Zeitraum von 800-200 v.Chr., dem er, ausweislich seiner eigenen empirischen Untersuchung, eine solche privilegierte Zuweisung abspricht; (2) auf die Isolierung der „geistigen Ausbrüche“, die er gemäß der Konfigurationsbeziehung für unzureichend hält, sowie deren Ergänzung durch die „imperialen Ausbrüche“, sprich die ökumenischen Reiche und die Historiographie für unverzichtbar erachtet; sowie (3) auf die Betonung der ranglichen Unterschiede zwischen den geistigen Ausbrüchen, auf die er schon in *Mankind and History* aufmerksam gemacht hatte.

Die zweite und wichtigere Ebene betrifft die Arbeit an seiner eigenen Geschichtsphilosophie. Deren Darstellung leidet darunter, dass sie nicht in abgeschlossener Form vorliegt, sondern in Form von Studien zu Einzelaspekten, deren übergreifender Zusammenhang nicht immer eindeutig rekonstruierbar ist. Erkennbar sind jedoch drei Tendenzen:

Erkennbar ist – zum einen – das Bemühen um die Wiederherstellung der Geschichte als eine zivilisationsübergreifende Menschheitsgeschichte, ein Bemühen, das allerdings erheblich dadurch beeinträchtigt wird, dass die zunächst vorgesehene Einbeziehung Chinas und Indiens schließlich dem Zeitdruck zum Opfer fällt. Obwohl damit auch der vierte Band der Eindruck hinterlässt, als folge Voegelin weiterhin jenem stark westlich geprägten Geschichtsbild der *New Science* und der ersten Bände von *Order and History*, so finden sich doch eine ganze Reihe von Passagen, in denen sich eine Öffnung zu einer globalen Ökumene erkennen lässt. So heißt es etwa im Schlusskapitel:

„Die Wahrheit der Existenz geht schließlich nicht aus einem einzelnen geistigen Ereignis hervor. Sie durchdringt nicht von einem bestimmten Ausgangspunkt her eine in imperialen Triebkräften versunkene Menschheit, sondern nimmt die historische Form einer Pluralität von Bewegungen an, die in Persien und Indien, in Israel und Hellas aufkommen. So wird die Differenzierung der einen Wahrheit der Existenz in ein Spektrum geistiger Ausbrüche aufgespalten, von denen jede das Kennzeichen derjenigen ethnischen Kultur trägt, in der sie sich ereignet. Dabei weitet keine der verschiedenen Eruptionen die Exegese des theophanen Ereignisses zu einer so völlig ausgewogenen Symbolisierung der Ordnung aus, daß

sie das ganze Gebiet der Existenz des Menschen in Gesellschaft und Geschichte abdecken könnte. Die menschlichen Antworten auf die göttlichen Irruptionen betonen eher verschiedene Aspekte der einen Wahrheit der Existenz des Menschen unter Gott, so etwa die griechische noetische oder die israelitisch-jüdische pneumatische Offenbarung der göttlichen Realität.“<sup>123</sup>

Erkennbar ist – zum anderen – eine Konzentration auf das westliche ökumenische Zeitalter und auf die Prozesse, die hier zur Auflösung der „Wahrheit des Kosmos“ und zur Entdeckung der „Wahrheit der Existenz“ führten, dargestellt am Fall der griechischen Philosophie (noetische Theophanie) und der christlichen Offenbarung (pneumatische Theophanie). Mit der Betonung des „Menschseins“ bzw. des „universellen Menschseins“ sowie der Erhellung der Transzendenz göttlichen Seins als Substanz des „ökumenischen Zeitalters“ nähert sich Voegelin deutlich der Leistung an, die auch Jaspers der Achsenzeit zuschreibt. Zudem drängt sich der Eindruck auf, dass die wachsende Bedeutung des Existenzbegriffs – dazu gehört auch der Begriff „Wahrheit der Existenz“ – dem Einfluss von Jaspers' Existenzphilosophie geschuldet ist, auf die Voegelin in mehreren Stellen hinweist. So heißt es in einem Brief an Russell Nieli zu den Einflüssen auf seine Person und sein Werk: „Regarding problems of existence I was, of course, influenced by Jaspers and Heidegger.“<sup>124</sup> Den Einfluss von „Jaspers' existentialism“ erwähnt er auch in „Remembrance of Things Past“, seinem Vorwort zur amerikanischen Ausgabe von *Anamnesis*.<sup>125</sup>

Erkennbar ist schließlich – und vielleicht am wichtigsten – die zunehmend erfahrungs- und bewusstseinsphilosophische Fundierung seiner Geschichtsphilosophie, die sich seit Beginn der 1960er Jahre beobachten lässt und mit dem Text *Was ist politische Realität?* einen Höhepunkt erreicht. Wenn etwa gesagt wird, dass Voegelins Werk an seinen „ungeklärten theologischen Voraussetzungen leidet“<sup>126</sup>, so

---

<sup>123</sup> Voegelin, *Das ökumenische Zeitalter*, Bd. 9, S. 174 f.

<sup>124</sup> Brief vom 22. Mai 1973 von Voegelin an Russell Nieli, in *CW* 30, S. 766.

<sup>125</sup> Eric Voegelin, *Anamnesis*. Trsl. and edited by Gerhart Niemeyer. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1978, S. 5.

<sup>126</sup> Assmann, *Achsenzeit*, S. 252.

ist auf die in diesen Texten vorgenommenen meditativen Anstrengungen hinzuweisen, in denen es ja gerade um die Klärung dieser Voraussetzungen geht. Zu ihnen gehört auch die schon früh entwickelte „Theorie der Indizierungen“, die gegen unzulässige Hypostasierungen von Spannungspolen gerichtet ist und wesentlich zur Klärung des ontologischen Status von Transzendenzerfahrungen beiträgt.

Dass Voegelins Geschichtsphilosophie damit auf geschichtstheologisches Terrain gerät, sei unbestritten. Aber wenn er auch – unter Bezugnahme auf Augustinus – das Exodus-Symbol als „das große Prinzip einer materialen Geschichtsphilosophie“ akzeptiert und die „geschichtlichen Prozesse von Auszug, Exil und Rückkehr als Figurationen der Seinsspannung zwischen Zeit und Ewigkeit“ versteht<sup>127</sup>, so ist er doch von einer Heilsgeschichte augustinischen Musters weit entfernt. Weder ist von einem providentiellen Plan Gottes in der Geschichte die Rede, noch gibt es Augustins bekannte Gliederungen der Heilsgeschichte – sei es nach göttlichen Schöpfungstagen, sei es nach den Altersstufen des Menschen. Überhaupt fehlt jede strikte Linearität. Vielmehr gilt, was in der Einleitung zu *The Ecumenic Age* in aller Deutlichkeit festgestellt wird – wir zitierten es schon und wollen es noch einmal wiederholen –, dass der Prozess der Geschichte und das, was darin als Ordnung erkennbar wird, „keine Geschichte ist, die von ihrem Anfang bis zu ihrem glücklichen oder unglücklichen Ende erzählt werden kann. Sie ist ein Mysterium im Prozess der Offenbarung.“

---

<sup>127</sup> Voegelin, Was ist Geschichte?, S. 161 f.

IN JÜNGERER ZEIT ERSCHEINENE PAPERS IN DER <i>VOEGELINIANA</i> -REIHE
---

No. 80 –

Peter J. Opitz: Der „neuen Innerweltlichkeit“ auf der Spur. Studien zu Eric Voegelins *History of Political Ideas* und seiner Deutung der westlichen Moderne Innerweltlichkeit. 144 Seiten, 2011; Neuauflage Januar 2012

- No. 81 -

Helmut Winterholler: Mythos und meditative Reflexion. Studien zu Eric Voegelins *Auf der Suche nach Ordnung* und seiner „Theorie des Mythos“ 40 Seiten. Februar 2011

- No. 82 -

Eric Voegelin: Weltreich und die Einheit der Menschheit. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol. 70 Seiten. März 2011

- No. 83 -

Thomas Hollweck: Truth and Relativity and Other Writings. 81 Seiten. Juni 2011

- No. 84 –

Michael Henkel: Eric Voegelin in Deutschland. Zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte eines unbekanntem Bekannten. 34 Seiten. Juli 2011

- No. 85 –

Eric Voegelin: Die schismatischen Nationen / *The Model Polity*. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Anna E. Frazier. 57 Seiten. August 2011

- No. 86 -

Johannes Corrodi Katzenstein: Eric Voegelin and Theology. The Case of ‚Dogmatization‘ in Western Intellectual and Political History. 36 Seiten. Oktober 2011

- No. 87 -

Eric Voegelin: Was ist Politische Theorie? Hrsg. und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz. 31 Seiten. November 2011

- No. 88 -

Sylvie Courtine-Denamy: The Revival of Religion: a Device against Totalitarianism? A Philosophical Debate between Eric Voegelin and Hannah Arendt. 33 Seiten. Dezember 2011

- No. 89 -  
Norhide Suto: Ist Ordnung ohne Transzendenz möglich? Eric Voegelin und die Demokratie. 29 Seiten. August 2012
- No. 90 –  
Peter J. Opitz. Eric Voegelins *Ecumenic Age*: Metamorphosen eines Konzepts. 73 Seiten. 2. überarb. und ergänzte Aufl., Juli 2013
- No. 91A –  
Gregor Sebba: Political Ideas and Movements in Post-War Austria; Erich Voegelin: The Change in the Ideas on Government in Austria since 1918  
47 Seiten. März 2013
- No. 91B –  
Peter Pirker: „Musst immer tun wie neugeboren“. Zum politischen Denken und zur antinazistischen Praxis des Wiener Sozialwissenschaftlers Gregor Sebba. 64 Seiten. März 2013
- No. 92 –  
Eric Voegelin: Was ist Geschichte? Hrsg. v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol. 70 Seiten. August 2013
- No. 93 –  
Eric Voegelin: Debatte und Existenz. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol.  
68 Seiten. November 2013
- No. 94 –  
Eric Voegelin: Toynbees *History* als Suche nach Wahrheit. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Matthias Schmid; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol. 86 Seiten, Februar 2014
- No. 95 –  
Peter J. Opitz: *The Drama of Humanity* – oder: Eric Voegelins Aufbruch ins Neolithikum. 55 Seiten. Juli 2014
- No. 96 –  
Eric Voegelin: Anfang und Jenseits. Eine Meditation über Wahrheit. Hrsg. und mit einer editorischen Notiz von Peter J. Opitz; aus dem Englischen von Dora Fischer-Barnicol. 92 Seiten, Februar 2015
- No. 97 – Kurt A. Raaflaub: Eric Voegelin und das griechische politische Denken. 33 Seiten, Mai 2015



– No. 98 –

Thomas Krafft: *Eine ungewisse Gewissheit* – Reflexionen zu Eric Voegelins Interpretation der „paulinischen Vision“ im „ökumenischen Zeitalter“. 85 Seiten, Juni 2015

– No. 99 –

Peter J. Opitz: Die chinesische Episode: Anmerkungen zum werksgeschichtlichen Hintergrund des China-Kapitels in Eric Voegelins *The Ecumenic Age*. 61 Seiten, Oktober 2015

– No. 100 –

Peter J. Opitz: Eric Voegelin: Wegmarken einer Denkbewegung. 65 Seiten, November 2015

– No. 101 –

Peter J. Opitz: Eric Voegelin: Angst und Vernunft. Hrsg. und mit einem editorischen Nachwort von Peter J. Opitz; aus dem Englischen von Dora Fischer-Barnicol. 100 Seiten, Februar 2016

– No. 102 –

Helmut Winterholler: Die *Suche*: Umkehr und Aufstieg. Studien zu Eric Voegelins Suche und der platonischen *zêtesis*. 91 Seiten, August 2017

- No. 103 –

Axel Bark: Eric Voegelins Studie zur Historiogenese: Zur Entstehung und Bedeutung eines Schlüsselkonzepts für *The Ecumenic Age*. 83 Seiten, November 2017

- No. 104 A –

Peter J. Opitz: Eric Voegelin, *The Ecumenic Age*. Die Entdeckung und Erkundung eines neuen Zeitalters. Protokoll einer Werksgeschichte. 109 Seiten, März 2018

- No. 104 B –

Peter J. Opitz: Eric Voegelin, *The Ecumenic Age*. Die Entdeckung und Erkundung eines neuen Zeitalters. Protokoll einer Werksgeschichte. 102 Seiten, Juni 2018

- No. 105 –

„... that horrible Introduction“. Anmerkungen zur Einleitung von Eric Voegelins *The Ecumenic Age* & Eric Voegelin und die „Achsenzeit“ – eine Forschungsnotiz. 68 Seiten, August 2019

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

*Zeitschrift für Politik*

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

*Politische Vierteljahresschrift*