I.

Aion und Chronos.

Neue Thesen zum Begriff der Geschichte

Nemo sibi persuadeat... fieri posse ut accurata scientia ratio temporum comprehendatur quae profecto alucinatio est.

Eusebius, *Chronicarum canonum libri duo*.

Oh Geschichte, oh Geschichte, was bist du?

G. E. Lessing, *Fünfter Dialog für die Freimaurer*.

Du kennst mein altes Vorhaben: die Saga der Weltgeschichte zu finden.

L. von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte*.

1. Die Geschichte, wie wir sie kennen und praktizieren, ist ein im Wesentlichen christliches Konzept. „Das Christentum“, schrieb Marc Bloch in seinem spirituellen Testament *Apologie für die Geschichte*, „ist eine Religion der Historiker. Andere Religionssysteme haben ihren Glauben und ihre Riten auf einer Mythologie gegründet, die in gewisser Weise außerhalb der menschlichen Zeit steht; Die heiligen Bücher der Christen sind Geschichtsbücher, und ihre Liturgien gedenken mit den Episoden aus dem irdischen Leben eines Gottes der Pracht der Kirche und der Heiligen. Das Christentum ist auch in anderer, vielleicht noch tieferer Weise historisch: Zwischen dem Sündenfall und dem Jüngsten Gericht erscheint ihm das Schicksal der Menschheit als ein langes Abenteuer, in dem jedes einzelne Leben, jede einzelne „Pilgerreise“ ein Spiegelbild darstellt; in der Dauer – und damit in der Geschichte – entfaltet sich die zentrale Achse jeder christlichen Meditation, das große Drama der Sünde und der Erlösung“ (Bloch, S. 38).

Es überrascht daher nicht, dass die Geschichte jahrhundertlang das Vorrecht von Mönchen und Theologen war. Auch die Methode der historischen Philologie wurde im 17. Jahrhundert von einem Benediktinermönch, Jean Mabillon, erfunden. Als sich die Aufklärung ihrer bemächtigte, hätte der geringe Widerstand der Theologen sie vorsichtiger machen müssen. Denn die Geschichte wurde zum Trojanischen Pferd, durch das die Theologie in die Zitadelle der Vernunft eindrang.

Die Feste des christlichen Kirchenkalenders, wie Ostern und Weihnachten, die in dieser Hinsicht den zivilen Feiertagen sehr ähnlich sind, feiern und gedenken in erster Linie historische Ereignisse und nicht metahistorischer oder legendärer Begebenheiten. Die Auferstehung Christi, so heißt es in der Osterbotschaft von Benedikt XVI. aus dem Jahr 2009, „keine Theorie, sondern eine historische Realität, die der Mensch Jesus Christus durch sein „Ostern“ offenbart hat [...]. Es ist kein Mythos und kein Traum, keine Vision und keine Utopie, kein Märchen, sondern ein einzigartiges und unwiederholbares Ereignis“. Die Besonderheit des christlichen Kalenders besteht darin, dass er die historische Zeit in Bezug auf Ereignisse organisiert, die selbst vollständig historisch sind.

Wenn wir die theologische Prägung der modernen Geschichtsauffassung betonen, wollen wir natürlich nicht leugnen, dass das historische Denken, wie Mazzarino gezeigt hat, bereits im 6. Jahrhundert v. Chr. in Griechenland entstanden ist und dass daher eine zu scharfe Gegenüberstellung von alter und moderner Geschichte Einschränkungen und Vorbehalten verschiedener Art unterliegen muss; Wie im Laufe der Lektüre deutlich werden dürfte, betrifft der Gegensatz hier einen präzisen und dennoch nicht zu vernachlässigenden Punkt: die Konstitution des Paradigmas der historischen Zeit als solche.

Ein Hinweis auf die theologische Prägung der Geschichte, wie wir sie kennen, ist die doppelte Bedeutung – sowohl objektiv als auch subjektiv – des Begriffs in den modernen Sprachen: Während *bistorta* im Griechischen nur die historische Untersuchung, die Geschichtsschreibung und nicht ihr Gegenstand bezeichnete, bezeichnet der Begriff ab einem bestimmten Zeitpunkt sowohl die Praxis des Historikers als auch den Gegenstand, mit dem er sich beschäftigt, sowohl die *bistorta rerum gestarum* als auch die *res gestae* (Toynbee bemerkte in diesem Zusammenhang zu Recht, dass der Titel von Herodot *hystories apodexis* mit *The exhibition of inquiry* übersetzt werden sollte). Aber auch dieses Objekt spaltet sich aufgrund seiner theologischen Prägung wiederum in die rein quantitative Reihe der Ereignisse und in den Charakter, der sie qualitativ als „historisch“ ausmacht (aus theologischer Sicht: die profane Geschichte und die Heilsgeschichte, die einer Zeit und Ereignissen, die an sich bedeutungs- und richtungslos sind, eine Bedeutung und Richtung zuweist; in ihrer säkularisierten Version: die Idee eines Fortschritts und eines Sinns der Geschichte). Wenn Hegel schreibt, dass die beiden Bedeutungen des Begriffs „Geschichte“ auf eine Einheit verweisen, die nicht nur eine äußere Zufälligkeit ist, und dass „die Erzählung der Geschichte gleichzeitig mit den eigentlichen historischen Taten und Ereignissen erscheint: ein und dieselbe Grundlage lässt beide entstehen“ (Hegel, S. 54), ist die hier vorausgesetzte Grundlage die theologische Idee, dass Geschichte die objektive Verwirklichung des göttlichen Geistes ist. Was die Stelle bei Polybios (*Weltgeschichte*, I, 3, 4) betrifft, in der der Begriff *historia* sowohl die *res gestae* als auch die *historia rerum gestarum* zu bezeichnen scheint, so muss sie genauer betrachtet werden: „Seit dieser Zeit (*kairon*) geschah es, als ob (*oionei*) die *historia* die Form eines Körpers (*somatoeide*) annahm und sich die italischen und libyschen Praktiken mit denen Asiens und der Griechen vermischten (*symplekesthai*) und alle auf ein einziges Ziel (*pros en telos*) hinverwiesen (*anafora*)“. Tatsächlich beziehen sich hier das „einziges *telos*“ und das „als ob es ein Körper wäre“ nicht auf die objektive Geschichte, sondern auf die Untersuchung (*historia*) des Historikers: Entscheidend ist die Einheit der Erzählung und nicht die Schaffung einer einzigen historischen Zeit.

2. „Im zweiundvierzigsten Jahr der Herrschaft des Augustus, im achtundzwanzigsten Jahr nach der Unterwerfung Ägyptens und dem Tod von Antonius und Kleopatra, als die Herrschaft des Ptolemäus über Ägypten endete, wurde unser Herr und Erlöser Jesus Christus in Bethlehem in Judäa geboren, zur Zeit der ersten Volkszählung, gemäß den Prophezeiungen“. Dieser Abschnitt aus Eusebius' *Kirchengeschichte* (I, VI) ist nicht nur deshalb wichtig, weil er die chronologische Datierung der Geburt Christi festlegt, sondern vor allem auch, weil er diesem Ereignis eine besondere Bedeutung verleiht, die den Sinn jedes Ereignisses der Menschheitsgeschichte verändern sollte. Wer die Geschichte der christlichen Gemeinschaft schriftlich festhalten will, schreibt Eusebius, muss sie in Beziehung zum Beginn der „Ökonomie Christi“ setzen, d. h. zum göttlichen Plan der Erlösung der Menschheit. Die Reihe der historischen Ereignisse als göttliche *Oikonomia* zu begreifen (mit den Worten Augustinus' als *historia dispensationis temporalis divinae providentiae*), bedeutet in der Tat, sie als ein zusammenhängendes Ganzes mit intelligibler Bedeutung zu konstituieren. Eine Chronologie festzulegen und gleichzeitig den Ereignissen, die darin datiert werden können, aufgrund der Tatsache, dass sie darin stehen, eine Bedeutung zuzuweisen: Nur die Verbindung dieser beiden Elemente definiert die christliche Geschichte im Vergleich zur klassischen Geschichte. Von nun an bedeutet Datieren – also das Konstruieren eines kontinuierlichen zeitlichen Kontexts – Sinn geben, und Sinn geben bedeutet Datieren.

In diesem Zusammenhang erklärt sich die ansonsten unverständliche Einfügung des Namens des Präfekten von Judäa, Pontius Pilatus, in das nicäno-konstantinopolitanische Symbol, in dem die Kirchenväter das Wesen des christlichen Glaubens zusammenfassten. Es ging darum,

das Ereignis der Kreuzigung historisch zu datieren und gleichzeitig die Geschichte in die Heilsökonomie einzufügen.

In seiner zwischen 303 und 326 verfassten *Chronographia*, fügte Eusebius die *Canones* ein, eine synchrone Tabelle der biblischen und heidnischen Geschichte von der Zeit Abrahams bis zur Geburt Christi. Das griechische Original ist verloren gegangen, aber die lateinische Fassung von Hieronymus (fertiggestellt um 381) bildete die Grundlage für alle späteren lateinischen Chroniken. Sie zählt 5198 Jahre bis zur Geburt Christi und enthält im Gegensatz zu den früheren Chroniken von Hippolyt und Julius Africanus keinen Hinweis auf das Ende der Zeiten. Aus diesem Grund konnte man sagen, dass Eusebius die christliche Chronik vom Chiliasmus befreit hat (Von den Brincken, *passim*).

3. Um die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. verfasste Julius Africanus in Palästina die sechs Bücher der *Chronographiai*, in denen er sich zum Ziel setzte, die Geschichte der Menschheit von der Erschaffung Adams bis zum Kommen Christi chronologisch zu gliedern. In dieser Perspektive muss es ihm gelingen, die Daten der biblischen Chronologie mit denen der hellenistischen Geschichtsschreibung, die nach Olympiaden gegliedert ist, zu synchronisieren. „Bis zu den Olympiaden“, schreibt er, „haben die Griechen nichts Genaueres, alles ist mit anderem vermischt und es gibt keine Übereinstimmung. Die Olympiaden werden von vielen sorgfältig analysiert, da die Griechen ihre Erzählungen nicht nach großen Zeiträumen, sondern nach Vierjahresperioden gliedern. Aus diesem Grund werde ich nur kurz auf eine Auswahl der berühmtesten und mythischsten Geschichten (*mythodeis historiai*) bis zur ersten Olympiade eingehen. Die nachfolgenden Ereignisse werde ich jeweils ihrer Zeit entsprechend (*syzeyxas katà chronon ecastas*) miteinander verbinden, die Ereignisse der Geschichte der Juden mit denen der Griechen, und auf diese Weise werde ich die Geschichte der Juden untersuchen und sie in Beziehung (*ephaptomenos*) zu der der Griechen setzen. Auf diese Weise werde ich sie harmonisch miteinander verbinden (*epharmosó*). Ich werde mein Ziel erreichen, wenn ich, soweit ich mich mit einer Handlung der Juden befasse, die ich als zeitgleich (*homochronou*) mit einer Handlung der Griechen untersuche, durch Hinzufügungen und Weglassungen zeigen kann, welcher der Griechen oder Perser zeitgleich (*synechronisen*) mit den Ereignissen der Juden ist.

4. Mazzarino hat gezeigt, dass das klassische Verständnis der historischen Zeit vor allem durch Synchronismen artikuliert wurde („eine Koordinate aus horizontalen Geraden [...] mit vertikalen Geraden“ (Mazzarino 1966, II.2, S. 439)), und die Chronographie des Africanus scheint dem gleichen Paradigma zu folgen. Die eigentliche Neuheit der *Chronographiai* besteht jedoch darin, dass ihr Ziel nicht so sehr darin besteht, die Geschichte dieses oder jenes Volkes oder der verschiedenen Völker insgesamt zu erzählen, wie es in den hellenistischen Universalgeschichten der Fall ist, sondern vielmehr darin, die Zeit zu christianisieren, d. h. die historische Zeit selbst als universelle christliche Zeit zu konstituieren und sie auf diese Weise den Mythologien und Unvollständigkeiten der ihr vorausgegangenen Chronologien zu entziehen. Der Ausdruck „historische Zeit“, der hier implizit den „mythischen Geschichten“ gegenübergestellt wird, ist im technischen Sinne zu verstehen. Er verweist auf die bereits von Varro formulierte Unterscheidung zwischen der unerkennbaren Zeit der Anfänge der Menschheit (*quod propter ignorantiam vocatur „adelon“*), der Zeit bis zur ersten Olympiade, die als „mythisch“ bezeichnet wird (*mythikon* – die *mythodeis historiai* von Africano), *quia multa in eo fabulosa referuntur*, und schließlich die nachfolgende Zeit, die als „historisch“ bezeichnet wird (*quod dicitur „historikon“*, *quia res in eo gestae veris historiis continentur*). In einem Kommentar zu dieser Dreiteilung schrieb ein Zeitgenosse von Africanus, Censorinus, dass „wenn man Kenntnis vom Ursprung der Welt hätte, man damit beginnen könnte“ (*Et si origo mundi in hominum notitiam venisset, inde exordium sumeremus!* Censorino, *De die natali*, 21, 1). Dank der Erzählung der Genesis weiß Africanus, dass er über dieses Wissen verfügt, und kann so,

indem er die Geschichte der Juden mit der der Griechen synchronisiert, die gesamte Zeit in historische Zeit verwandelt.

Man versteht dann, worum es in der *Chronographiav* entscheidend geht. Das *historikon* ist nicht mehr – wie noch bei Varro und Censorino – ein *intervallum temporis* neben der unerkennbaren Zeit und der mythischen Zeit, sondern fällt nun mit der Zeit der Weltgeschichte zusammen. Wenn daher zwei Jahrhunderte später Philipp von Side seine *Christianiké historia* verfasst, die in ihren 36 Büchern die gesamte Geschichte der Menschheit von Adam bis zu seiner Zeit umfasst, bezieht sich der Titel natürlich nicht auf die Geschichte der Christen: Die Geschichte – und das ist die erste Leistung der neuen Chronologie – ist in sich selbst konstitutiv homogen und „christlich“. Die Chronographie, die *temporis universi ratio*, ohne die man laut Bodin „keine Früchte aus der Geschichte ernten kann“, ist der Durchgang, durch den die Theologie in die historische Vernunft eingedrungen ist.

Es war F. Jacoby (Jacoby, S. 80-123), der den Ausdruck *spatium historicum* prägte, um den Gegenstand der antiken Geschichtsschreibung im Unterschied zu den mythischen Erzählungen zu bezeichnen. Wie immer ist Vorsicht geboten, wenn man eine moderne Terminologie (auch wenn sie in Latein verpackt ist) auf die klassischen Autoren projiziert. Das entscheidende Zeugnis stammt hier von Diodorus (IV, 1, 3) über Ephorus von Cuma: „Ephoros von Cuma, Schüler des Isokrates, der sich mit der Aufzeichnung gemeinsamer Handlungen (*koinas praxeis* – nicht eigentlich „Weltgeschichte“, wie manchmal übersetzt wird, sondern die Handlungen einzelner Völker, die in synchroner Beziehung zueinander gesetzt werden) beschäftigte, ließ (*yperebe*) die alten Mythologien weg und machte die Rückkehr der Herakliden zur *arké tes historias*. Hier ist das Problem der *arché* entscheidend, also der Punkt, an dem die historische Erzählung beginnt, und nicht, wie es bei den christlichen Autoren der Fall sein wird, die Schaffung eines bestimmten Objekts, der historischen Zeit, die so weit zurückreicht, dass sie auch das umfasst, was den antiken Historikern als *archaiiai mythologiai* erschienen wäre.

In Bodins *Methodus ad historiarum cognitionem* (1650) ist die theologische Wurzel des historischen Wissens noch offensichtlich. Die Geschichte ist dreifach: menschlich, natürlich und göttlich, aber wahres historisches Wissen ergibt sich nur aus ihrer Verknüpfung, wobei der göttlichen Geschichte ein privilegierter Rang zukommt (*adipiscendi magnum est ab bistorta triplici adiumentum, maxime vero a divina*). Die Notwendigkeit der Ordnung der Zeit in einer Chronografie wird daher nachdrücklich bekräftigt: *sine temporum ratione vix ullos ab historia decerpi fructus* (Kap. vin). Die Reflexion des 17. Jahrhunderts über die Geschichte griff hier nur eine Forderung auf, die bereits zu Beginn der Patristik deutlich zum Ausdruck gebracht worden war: „Wo es keine kohärente Ordnung der Zeit gibt“, heißt es in der *Oratio ad Graecos* von Tatian, „kann es keine wahre Geschichte geben“, und Hieronymus bezeichnete im Prolog zu den *Canones* von Eusebius die Chronologie als „Seele der Geschichte“ (an diese Definition musste sich Scaligero erinnern, als er, ebenfalls in Bezug auf Eusebius, schrieb, dass „ohne Chronologie die Geschichte nicht atmet“ (*sine chronologia historia non spirat*).

5. Julius Africanus ist der erste, der das Schema des biblischen Examerons vorbehaltlos übernimmt. Die Idee, die sechs Tage der Schöpfung als Paradigma für die Berechnung der zehntausendjährigen Dauer der Welt zu nehmen, war bereits in Hippolytus' *Kommentar zu Daniel* und bei Irenäus und vor ihnen in der jüdischen Apokalyptik vorhanden. Aber während bei diesen Autoren das Zehntausendjahresmodell eine im Wesentlichen eschatologische Bedeutung hatte, machte Julius Africanus es einfach zur Grundlage einer historischen Chronografie. Ausgehend von der schriftlichen Aussage, dass „ein Tag für den Herrn wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag sind“ (2 Petrus 3,8; vgl. Psalm 89 (90), 4) stützt, berechnet er die Dauer der Menschheitsgeschichte auf 6000 Jahre und verortet die Menschwerdung im Jahr

5500, in der Mitte des sechsten Tages, sodass von diesem Zeitpunkt an noch 500 Jahre bis zur Parusie verbleiben. Für ihn ist es wesentlich, dass das kosmische Exameron die Entstehung einer universellen Geschichte ermöglicht, die als absolute historische Zeit verstanden wird, theologisch konstituiert und ausgerichtet, durch einen Anfang und ein Ende, gemäß dem göttlichen Heilsplan: Die Eschatologie dient dazu, die Geschichte zu begründen und nicht nur ihr Ende zu markieren.

Die Besonderheit der christlichen Zeit besteht darin, dass sie ein Ereignis beinhaltet, die Menschwerdung oder Auferstehung Christi, die in gewisser Weise einen zweiten Anfang und eine Vorwegnahme des *Eschaton* markiert, in dem sich die Zeit verwandelt und zusammenzieht, weil sie zu Ende geht. Und dieses Ereignis, obwohl es in der Mitte und nicht am Anfang der Chronologie steht, markiert den Ursprung der Zeitrechnung und macht eine einzigartige rückwirkende Datierung erforderlich, die sich auch auf die Zeit davor auswirkt, weil jeder Augenblick und jedes Ereignis dieser Zeit, die nun als Zeit unter dem Gesetz im Gegensatz zur Zeit unter der Gnade konstituiert ist, in eine typologische oder figurative Beziehung zum Kommen des Messias tritt. Das messianische Ereignis ist zwar wie die anderen ein historisches Ereignis, unterscheidet sich jedoch von ihnen, weil es ihnen ihre wahre Bedeutung verleiht, auf die die Datierung *ante* oder *post Christum natum* hinweist.

Nur das zweite Kommen Christi, die *Parusie*, markiert das Ende der Zeit im chronologischen Sinne. Die Dauer dieses Zeitraums, der in der Erwartung der ersten Gemeinden notwendigerweise kurz war, hat sich dann unbegrenzt verlängert, und die Kirche hat in ihrer fortschreitenden Neutralisierung der Eschatologie die messianische Zeit schließlich auf die unendliche chronologische historische Zeit reduziert. Daher rührt die wiederkehrende Forderung nach der messianischen Zeit in den chiliastischen Bewegungen und bei Denkern wie Benjamin, mit Nachdruck ihre Heterogenität gegenüber der chronologischen Zeit betonen, für die sie einen Stillstand und eine Unterbrechung darstellt.

6. *Dionysius Exiguus*, Dionysius der Kleine, ein skythischer Mönch, der in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts in Rom tätig war, stellte eine Tabelle mit den Osternamen für einen Zeitraum von 95 Jahren zusammen, die als Fortsetzung einer früheren Liste konzipiert war, die die Jahre nach ägyptischem Brauch, beginnend mit dem Zugang Diokletians zum Imperium und endend mit dem Jahr 247 seit diesem Datum. Anstatt seine Tabelle mit dem Jahr 248 der Diokletianischen Ära zu beginnen, beschloss Dionysius, die Jahre ab der Menschwerdung Christi zu nummerieren. „Wir lehnen es ab“, schreibt Dionysius, „die Erinnerung an diesen gottlosen Kaiser mit unseren Berechnungen zu verbinden; stattdessen haben wir beschlossen, die Zeiträume der Jahre seit der Menschwerdung unseres Herrn Jesus Christus zu bezeichnen, damit der Beginn unserer Hoffnung deutlicher wird und die Ursache der menschlichen Erlösung, nämlich das Leiden des Erlösers, stärker zum Vorschein kommt“. Das Jahr 248 des Diokletianischen Kalenders wurde so zum Jahr 532 *Domini nostri Jesu Christi*.

Dionysius konnte sich sicherlich nicht vorstellen, dass seine Entscheidung zur Grundlage einer neuen Chronologie werden würde, die sich nach und nach in weiten Teilen der Welt durchsetzen sollte. Zwei Jahrhunderte später übernahm der ehrwürdige Beda in seiner *Zeitrechnung* die Dionysische Datierung und verkürzte die Formel zu *anno Domini*, die bis heute gebräuchlich ist. Obwohl, wie bereits erwähnt, ein Jahr, das mit der Menschwerdung beginnt, am 25. März beginnen müsste, also neun Monate vor der Geburt Christi, eine Woche vor dem 1. Januar, zog es Beda vor, seine Chronologie an den julianischen Kalender anzupassen, der wie unser Kalender am 1. Januar begann.

7. Alle Chronologien ähneln sich in gewisser Weise. Wissenschaftler haben festgestellt, dass einige der Elemente, die die christlichen Chroniken ausmachen, bereits in den griechischen

Chronologien wie dem *Marmor Parium* und dem *Chronicon Romanum* sowie in den hellenistischen Versuchen, eine Universalgeschichte zu erstellen, wie den *Chronographiai* von Eratosthenes und der *Chronica* von Apollodoros, die in jambischen Trimetern verfasst ist, zu finden sind. In diesem Sinne hat Mazzarino beobachtet, dass die auf Augustinus zurückgehende Gegenüberstellung zwischen der zirkulären heidnischen Zeit und der linearen christlichen Zeit nicht verabsolutiert werden kann und dass Elemente der Zirkularität in der christlichen Zeitauffassung ebenso vorhanden sind wie lineare Elemente in der klassischen. Und wenn Mazzarinis Genealogie des griechischen Geschichtsdenkens, die es auf die „Prophezeiung über die Vergangenheit“ von Epimenides und die Notwendigkeit zurückführt, die Gegenwart durch die Kenntnis der Vergangenheit zu reinigen, richtig ist, dann ist auch die christliche Geschichte als Heilsökonomie nichts völlig Neues.

Bei der Untersuchung eines historischen Paradigmas reicht jedoch die genaue Beschreibung seiner Struktur nicht aus; man muss auch die Strategie verstehen, nach der es konzipiert oder angewendet wurde. Selbst auffällige strukturelle Analogien können somit ganz unterschiedlichen und sogar unvereinbaren Strategien entsprechen. Weder die lineare, zählbare Chronologie noch die Heilsökonomie reichen allein aus, um die christliche Zeitlichkeit zu definieren: Diese entsteht nur durch ihre untrennbare Verbindung, in der das historisch-chronografische Element der Datierung unmittelbar einen theologischen Wert erhält. Die Entscheidung von Dionysius Exiguus, die Geburt Christi als Beginn seiner Osterberechnung zu nehmen, ähnelt somit zweifellos derjenigen des Prokonsuls Panilus, Statthalter der griechischen Städte Asiens, zwei Jahrhunderte zuvor, den Geburtstag des Augustus als „Beginn aller Dinge“ zu betrachten; aber Panilus hatte nicht wie die Christen, die die Datierung des Dionysius als Grundlage für ihren Kalender übernahmen, eine Philosophie und Theologie der Geschichte im Sinn.

In dieser Hinsicht ist es angebracht, zwischen politischen Chronologien, die sich auf einen amtierenden Magistrat, die Herrschaft eines Herrschers oder die Gründung einer Stadt beziehen, und kultischen Chronologien, die den Zweck haben, die Feier religiöser Feste zu regeln, sowie theologisch-philosophischen Chronologien, die eine Geschichtsphilosophie implizieren, zu unterscheiden.

So gab es in Athen einen kultischen Kalender mit zwölf Mondmonaten, der die Feier religiöser Feste regelte, und einen politischen Kalender mit zehn Monaten, in dem die Daten nach dem Namen des Vertreters der zehn Stämme berechnet wurden, der zu diesem Zeitpunkt die Prytaneis innehatte (in den Inschriften aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. finden wir Formeln dieser Art: „ Es wurde von *Baule* und dem Volk beschlossen, als *Aigeis* die Prytaneis innehatte und *Neoklid* Sekretär war... ”). Auch die römische Zeitrechnung *ab urbe condita*, die mazedonische seit dem Tod Alexanders und die olympische Ära haben zweifellos politische Bedeutung. Auch im christlichen Bereich gibt es Chronologien, die eine rein kultische oder politische Funktion haben (wie die erwähnte Diokletianische Ära, die vor allem unter den Christen in Ägypten gebräuchlich war) oder auch apologetische, wie die von Theophilus und Clemens von Alexandria, die im Wesentlichen darauf abzielten, die größere Antike Moses' gegenüber den Griechen (die ihre Weisheit von ihm abgeleitet hätten) zu beweisen.

Die Chronologie, die das Christentum an die Moderne weitergegeben hat, ist hingegen eine theologisch-philosophische Chronologie, da sie zwar Elemente politischer und kultischer Chronologien enthält, diese jedoch in die Perspektive einer universellen Geschichte integriert, deren Verständlichkeit ausschließlich von der göttlichen Heilsökonomie abhängt. Selbst diejenigen Gelehrten, die die Schuld Africanus gegenüber seinen Vorgängern betonen, müssen dann zugeben (Burgess, S. 35-37), dass Africanus, obwohl er die apologetischen Argumente von

Clemens und Theophilus aufgreift, die apologetischen Chroniken in einen neuen Horizont versetzt. Wenn er einerseits die christliche Chronik auf das säkulare hellenistische Modell zurückzuführen scheint, so schrieb er andererseits „nicht griechische, römische, ägyptische, babylonische, jüdische oder tyrianische Geschichte, wie es bei seinen Vorgängern der Fall war, sondern christliche Geschichte, d. h. Geschichte aus christlicher Perspektive, nicht Kirchengeschichte“ (*ebenda*, S. 37). Er „zwingt die christliche Chronografie, die Methode und Struktur“ der säkularen Geschichtsschreibung zu übernehmen (*ebd.*, S. 38), aber das Ziel dieser Verschiebung ist es, eine universelle christliche Geschichte zu konstruieren, die mit der Schöpfung beginnt und mit dem Ende der Welt endet. Es geht also darum, die historiografischen Materialien, die *historoumena*, in die christliche Chronografie einzufügen und umgekehrt die Heilsökonomie in einen historischen Kontext zu schreiben. Afrikanus schafft also eine christliche *Zeit*, seine spezifische Leistung besteht nicht in der Konstruktion einer Chronologie für die christliche Geschichtsschreibung, sondern in der *Christianisierung der Zeit* – oder, wenn man so will, in der Verzeitlichung des Christentums – als Voraussetzung für die Möglichkeit einer universellen Geschichte.

8. Mazzarino hat beobachtet, dass die indoeuropäischen Sprachen zwei Familien von Begriffen kennen, um die Zeit auszudrücken: eine, die auf das lateinische *saeculum* und das griechische *chronos* zurückgeht und die zählbare Zeit bezeichnet, und eine andere, die auf das lateinische *aevum* und das griechische *aion* zurückgeht und der gelebten Zeit entspricht. „*Chronos* und *Aion* überwogen je nachdem, ob in der Wahrnehmung der Zeit der Aspekt der arithmetischen Abfolge oder der der in der Zeitlichkeit selbst implizierten Lebendigkeit betont wurde“ (Mazzarino, III, S. 454). Der Gegensatz besteht in Wirklichkeit auch zwischen bewegter Zeit (*chronos*) und unbewegter Zeit (*aion*, *cairos*). So wird in Platons *Timaios* *chronos*, die zählbare Zeit, als bewegliches Abbild von *aion*, der ewigen und undatierbaren Zeit, definiert, und bei Aristoteles ist *chronos* die Zahl der Bewegung, während *aion* die Vollendung ist, die den *chronos* jedes Menschen umfasst.

In der klassischen Welt, zumindest bis zu Plotin, ist es wesentlich, dass die beiden Zeitbegriffe getrennt und heterogen bleiben. Für das Christentum ist es hingegen entscheidend, ihre Überschneidung zu denken. Der *chronos*, die zählbare historische Zeit, ist nicht nur ein Bild der Ewigkeit: Er ist die Verwirklichung des ewigen Plans, des von Gott beschlossenen „Geheimnisses“ der Erlösung. Die spezifische Leistung der christlichen Theologie besteht in diesem Sinne in der Verknüpfung von *chronos* und *aion*, von zählbarer Zeit und Ewigkeit, zu einer „Ökonomie“. Origenes kann so die Geschichte als eine „geheimnisvolle Ökonomie“ begreifen, durch die bestimmte Geheimnisse offenbart werden, die sie historisch zu erforschen wissen (Origenes, S. 303). Der Punkt, an dem beide Zeiten zusammenfallen, ist das Ereignis der Inkarnation, das den Beginn des *eschaton*, der „letzten Zeit“, markiert, in der alle Zeiten ihre Erfüllung finden. Die Zeit vor der eschatologischen Zeit ist in der Tat eine konstitutiv unvollendete Zeit, die ihren einzigen Sinn darin findet, *Typos* und Allegorie der Zeit zu sein, die sich in Christus erfüllt. In der christlichen Geschichtsauffassung hat die Eschatologie nicht nur eine soteriologische Bedeutung, sondern dient auch als Paradigma, das die beiden Zeitfiguren vereint.

Die historische Maschine der Moderne ist daher eine bipolare Maschine, die auf der Spannung und der Artikulation zweier heterogener Zeiten basiert: *chronos* und *aion*, quantitative und zählbare Zeit und qualitative, nicht zählbare Zeit, chronologische Zeit und eschatologische Zeit. Von Mal zu Mal kann ein Pol den anderen überwiegen, aber wenn, wie in der Moderne geschehen, einer der Pole – *aion* – entfernt wird, kann die historisch-theologische Maschine nicht mehr funktionieren. So wie in der ersten Philosophie von einem ontologischen Unterschied die Rede ist, können wir diese Spaltung der historischen Zeit in zwei heterogene und dennoch

eng miteinander verbundene Elemente als „eschatologischen Unterschied“ bezeichnen. Nach dem Freudschen Axiom der Rückkehr des Verdrängten in pathologischer Form hört ein theologisches Zeichen deshalb nicht auf, in der historischen Praxis der Moderne wieder aufzutauchen. Die eschatologische eonische Zeit, die vorschnell beiseite gelassen worden war, taucht wieder als ein inneres Bedürfnis der chronologischen Zeit auf, das mehr oder weniger unbewusst auf ein epochales Prinzip verweist, das über sie hinausgeht und ohne das sie unverständlich bleibt.

Das Wesen der „äonischen“ Zeit besteht darin, einen bestimmten diachronen Verlauf in einer synchronen konzeptuellen Einheit zu konstituieren, um ihr Verständnis zu ermöglichen. Da eine rein quantitative zeitliche Abfolge unverständlich wäre, artikulieren wir sie weiterhin qualitativ durch Kategorien wie „Mittelalter, Neuzeit, Barock, Französische Revolution, Dekadenz usw.“, sodass das Verständnis der Geschichte aus der Dialektik zwischen diesen und den chronologischen Kategorien resultiert.

In dieser Perspektive ist die Kontroverse zu lesen, die Mazzarino und Momigliano nach der Veröffentlichung des Buches des sizilianischen Historikers *Fra Oriente e Occidente* (1947) entbrannte. In seiner Rezension wirft Momigliano Mazzarino vor, „Phantomprobleme“ in historische Realitäten zu verwandeln. Nur auf der Grundlage unwahrscheinlicher Vermutungen können Orient und Okzident, Asien und Griechenland als Figuren in einem „spirituellen Drama“ dargestellt werden. „Die orientalische Seele hat ihre Zeit gehabt, und mit ihr die griechische Seele [...]. Griechen und Asiaten stehen nicht mehr an der Schwelle der Geschichte“ (Mazzarino 1989, S. 399). Der Ausdruck „an der Schwelle der Geschichte“ ist bezeichnend: Orient und Okzident stehen, wie andere Kategorien derselben Art, die Mazzarino oft verwendet, außerhalb der eigentlichen Geschichte. Mit der richtigen Feststellung, dass es sich in Wirklichkeit um ein „Methodenproblem“ handelt, Mazzarino bekräftigt, dass „das Ost-West-Problem in der Geschichte der Menschheit von zentraler Bedeutung ist“ (*ebenda*, S. 407) und dass das, was Momigliano als „Phantomprobleme“ bezeichnet, stattdessen Kategorien sind, die aus der historischen Forschung nicht zu entfernen sind. Letztendlich geht es hier um den Gegensatz zwischen eonischer und chronologischer Konzeptualität, und dass es nicht möglich ist, die erste vollständig aus der historiografischen Praxis zu eliminieren, wird durch die Tatsache belegt, dass gerade ein positiver Historiker wie Momigliano nicht zögert, sie zu verwenden, wenn er es für notwendig hält.

9. Eine der einzigartigsten Formen dieses Wiederauflebens der eonischen Zeit ist das „Jahrhundert“. Wir sind so daran gewöhnt, die Einteilung in Jahrhunderte als normal zu betrachten, dass wir vergessen, dass der Begriff des Jahrhunderts in diesem besonderen Sinne eine relativ junge Schöpfung ist, die zum ersten Mal bei Flacius Illyricus auftaucht, einem protestantischen Theologen istrischer Herkunft, der zusammen mit anderen reformierten Theologen zwischen 1559 und 1574 eine nach Jahrhunderten oder *Centuriae gegliederte Kirchengeschichte veröffentlichte* (*Ecclesiastica historia, integra vi Ecclesiae Christi ideam [...]* *secundum singulas centurias perspicuo ordine complectens*).

Das Beispiel der *centuriatores* – wie sie anfangs ironisch genannt wurden – setzte sich erst allmählich ab dem 16. Jahrhundert durch; dennoch ist es interessant zu sehen, wie bereits in ihrer historiografischen Praxis das Jahrhundert zunehmend einen epochalen Wert erlangt und eher einen synchronen Zustand als eine einfache diachrone Abfolge bezeichnet. Wie der Wissenschaftler, der ihre Genealogie rekonstruiert hat, bemerkt hat, „basiert die Berechnung nach Jahrhunderten auf den systematischen Elementen der Geschichte und nicht auf den chronologischen“ (Burkhardt, S. 27). Die Frage ist theoretisch relevant, weil der Anspruch, eine bloße numerische Konvention (die Berechnung in Hundertjahren) in eine substantielle Realität

zu verwandeln, natürlich jeder Grundlage entbehrt. (Dass Vertreter einer akademischen Disziplin sich auch heute noch für wissenschaftlich halten, indem sie sich offen als Spezialisten des 15. oder 18. Jahrhunderts bezeichnen, zeigt nur, wie unverantwortlich die Geisteswissenschaften in epistemologischer Hinsicht geworden sind).

Es wurde beobachtet, dass die *Centuriatores*, um den *Status Ecclesiae* in jedem der Jahrhunderte zu definieren, in denen sie die Geschichte gegliedert haben, den Ausdruck *in hoc saeculo* oder *in hac aetate* (manchmal auch *hoc tempus*) verwenden und damit scheinen sie die Idee zu suggerieren, dass die Gliederung nach Jahrhunderten einer wesentlichen Einheit entspricht (einem bestimmten „Zustand der Kirche“, der jedes Mal anders ist: *ibid.*, S. 22). Auf diese Weise greifen sie jedoch nur die Verwendung im Neuen Testament auf, die in einem stark epochalen Sinne die gegenwärtige Welt (*en to aion touto, in hoc seculo, hoc aion outos, hoc tempus*) der zukünftigen Welt gegenüberstellt. Das Jahrhundert als historische Einheit trägt von Anfang an eine klare theologische Prägung in sich, die dazu führt, dass es nach und nach die Merkmale jener Zeitalter oder Epochen der Welt annimmt, die der Antike bereits vertraut waren und die das Christentum in Form des biblischen Exameron in eine Heilsökonomie eingebunden hatte.

Es ist bezeichnend, dass in der *Historia viginti saeculorum* von Egidio da Viterbo (1519) die zwanzig Jahrhunderte, in denen er die Geschichte der Menschheit gliedert, keine Zeiträume von hundert Jahren sind, sondern jeweils unterschiedliche Dauer haben: Sie sind also immer noch Zeitalter und keine numerischen Einheiten. Aber auch wenn das Jahrhundert in den folgenden Jahrhunderten zu einem neutralen Recheninstrument zu werden scheint, bleibt es dennoch ein synchroner Zustand eonischer Art und kein diachroner Verlauf. Wie Burkhardts Buch deutlich zeigt, verwandelt sich die Berechnung nach Jahrhunderten tatsächlich nach und nach in ein Instrument zur Organisation des historischen Materials, bis sie in der posthegelianischen Geschichtsschreibung zum bevorzugten Mittel wird, das die Gliederung der Geschichte in Epochen ermöglicht.

10. Die zunächst stark umstrittene Erfindung des Jahrhunderts durch Flacci verbreitete sich nach und nach in allen Bereichen der Geschichtsforschung, auch wenn wir noch im Laufe des 17. Jahrhunderts Formen der Geschichtsschreibung finden, wie die *Annales Imperli occidentis Lrunsvickenses* von Leibniz, die davon keinen Gebrauch machen. Ein wichtiger Moment in dieser Verbreitung ist die Veröffentlichung der *Acta sanctorum in saeculum classes distributa* durch die Benediktiner von San Mauro unter der Leitung von Mabillon (1668-1701). Obwohl hier das „erste Jahrhundert“ mit dem sechsten Jahrhundert seit der Geburt Christi (d. h. mit der Gründung des Benediktinerordens) zusammenfällt, wird die Einteilung in Jahrhunderte vorbehaltlos beibehalten. Seltsamerweise ordnet Mabillon, der Begründer der historischen Diplomatik, auch die Fundstücke seiner paläografischen Wissenschaft nach Jahrhunderten. Die Beispiele für Schreibstile sind so *in saeculorum classes* aufgelistet, als ob jedem Jahrhundert ein bestimmter *ductus* und eine bestimmte Schriftform entsprechen würde. Auf diese Weise gewinnt die Vorstellung, dass das Jahrhundert eine Realität und keine abstrakte numerische Konvention war, eine weitere, fast spürbare Konsistenz: Jedes Jahrhundert scheint ein eigenes graphologisches Bild zu haben, so wie ihm später ein künstlerischer Stil zugeschrieben wird.

Genau fünfzig Jahre liegen zwischen der Veröffentlichung der *Acta sanctorum*, dem letzten großen Werk der klösterlichen Philologie, und der ersten Ausgabe des Meisterwerks der Aufklärungshistoriographie, *Le siècle de Louis XIV* von Voltaire, das einen nachhaltigen Einfluss auf die nachfolgende Geschichtsschreibung ausüben sollte. „In Voltaires Konzept des *siècle* – so wurde geschrieben – überschneiden sich die Ordnung nach Jahrhunderten, die dynastische Periode und der epochale Inhalt perfekt“ (Burkhardt, S. 91). „Le siècle que j'appelle de Louis

XIV“ ist sowohl ein chronologisches Jahrhundert (das Voltaire mit der Gründung der *Académie*, also 1635, beginnen lässt) als auch, wie in der Einleitung zu lesen ist, eines der vier „goldenen Zeitalter“ der Welt. Das theologische Paradigma des Jahrhunderts erreicht in diesem Buch also seine volle epochale Bedeutung, in der die numerische Konvention eine in gewisser Weise einheitliche Realität widerspiegeln will und der *chronos* sich unmittelbar als *aion*, als „Epoche“ oder „historisches Zeitalter“ präsentiert.

Es wurde zu Recht bemerkt, dass die Einteilung in Jahrhunderte, sobald sie von der Geschichtsschreibung übernommen wird, nicht mehr eine *nachträglich* in die Geschichte eingeführte Perspektive ist, sondern zum Medium wird, durch das sich das Bewusstsein der Zeitgenossen epochal versteht („Medium ihres epochalen Selbstverständnisses“: *ebenda*, S. 123).

Wenn MandeEstam in einem vielfach kommentierten Gedicht seine Zeit anspricht und sie als „mein Jahrhundert!“ bezeichnet, vergleicht er sie mit einem Raubtier mit gebrochenem Rücken (Aber dein Rücken ist gebrochen | mein wunderschönes, armes Jahrhundert. Mit einem sinnlosen Lächeln | wie ein einst geschmeidiges Raubtier | blickst du zurück, schwach und grausam, | um deine Spuren zu betrachten), ist es offensichtlich, dass er sie als konkrete Realität erlebt, durch die er auch sich selbst versteht. Der Dichter befindet sich, wie der wahre Historiker, an dem Punkt des Bruchs, an dem *aion* und *chronos*, epochale Zeit des Lebens und chronologische Zeit, versuchen, ihre unmögliche Verbindung zu finden.

11. Der mehr oder weniger bewusste Zusammenhang zwischen Theologie und Geschichte, zwischen theologischer Signatur und chronologischer Periodisierung zeigt sich in seiner ganzen Komplexität bei Leopold von Ranke – also gerade bei dem Historiker, gegen den Benjamin seine Kritik am Historismus richtet, der vorgibt, die Vergangenheit „so, wie sie wirklich war“ zu kennen.

Besonders aufschlussreich ist die Lektüre der Einleitung zum ersten Vortrag *Über die Epochen der neueren Geschichte* (1854). Ranke lehnt hier jede Vorstellung von einem Fortschritt in der Geschichte ab und distanziert sich damit entschieden sowohl von der Hegelschen Geschichtsphilosophie als auch von der Heilsgeschichte der christlichen Theologie: „Wenn man im Widerspruch zu den hier dargelegten Vorstellungen behauptete, der Fortschritt bestehe darin, dass sich das Leben der Menschheit in jeder Epoche potenziert und dass daher jede Generation die vorhergehende vollständig übertrifft, die auf diese Weise nur die Trägerin der nachfolgenden ist, würde dies eine Ungerechtigkeit der Gottheit bedeuten (*eine Ungerechtigkeit der Gottheit*). Eine solche vermittelnde Generation hätte an sich keine Bedeutung und wäre nur als Stufe der nachfolgenden Generation sinnvoll und stünde somit nicht in unmittelbarer Beziehung zum Göttlichen (*in unmittelbarem Bezug zum Göttlichen*). Ich behaupte hingegen: Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott (*jede Epoche ist unmittelbar zu Gott*), und ihr Wert besteht nicht in dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer bloßen Existenz, in ihrem bloßen Selbst» (Ranke, S. 17).

Es ist bemerkenswert, dass Ranke in derselben Geste, in der er seinen Gedanken von jeder Geschichtsphilosophie zu distanzieren scheint, deren unverkennbare theologische Zeichen bestätigt. Diese zeigen sich vor allem im apokalyptisch-messianischen Charakter des Theorems, wonach jede Epoche in unmittelbarer Beziehung zu Gott steht. Das hat Marrou klar erkannt, indem er in diesem Theorem – das Benjamin sicherlich nicht missfallen hätte – den Ausdruck der „mysteriösen Beziehung zwischen Zeit und Ewigkeit aus der Perspektive der christlichen Geschichtstheologie“ sah (Marrou 1979, S. 74). In dieser ist die Zeit, wie wir gesehen haben, linear, aber jeder Punkt davon steht in unmittelbarer Beziehung zum Kommen des Messias. Jede Generation ist nach Rankes Vorstellung gleich weit von der Ewigkeit entfernt, denn nicht nur jede Epoche, sondern jedes persönliche Dasein steht in unmittelbarer Beziehung

zum Ende der Zeit. „Für jede Zivilisation und jede menschliche Generation muss man, wie schon für jeden lebenden Menschen, anerkennen, dass ihr letzter und einziger Tag [...] der Letzte Tag ist [...]. Aus dieser Perspektive erhält die gesamte Zeit eine eschatologische Qualität“ (*ebenda*).

Nicht weniger bedeutend ist die andere theologische Prägung, die dazu führt, dass für Ranke die Reihe der historischen Ereignisse nach einem inneren Zusammenhang eine Epoche bildet und die Reihe der Epochen wiederum eine Weltgeschichte zeichnet. „Wenn wir zugeben“, schreibt er in einem Manuskript aus den sechziger Jahren (Ranke, S. 6-7), „dass die Geschichte nicht die Einheit eines philosophischen Systems haben kann, so ist sie doch nicht ohne einen inneren Zusammenhang (*innere Zusammenhang*) [...]. Das Gewordene ist durch einen Zusammenhang mit dem Werden, aber dieser Zusammenhang ist nicht willkürlich, sondern jedes Mal auf eine bestimmte Weise und nicht auf eine andere. Und in jedem Fall ein Gegenstand der Erkenntnis. Eine längere Reihe von Ereignissen – eines nach dem anderen und nebeneinander – die auf diese Weise miteinander verbunden sind, bilden ein Jahrhundert, eine Epoche [...]. Wenn wir uns in diesem Sinne die Reihe der Jahrhunderte vorstellen, jedes in seiner ursprünglichen Wesenheit (*in seiner ursprünglichen Wesenheit*), alle miteinander verbunden, dann haben wir vor uns die Weltgeschichte (*Universalgeschichte*), vom Anfang bis heute. Die Weltgeschichte umfasst das vergangene Leben der Menschheit, nicht in einzelnen Beziehungen und Richtungen, sondern in seiner Fülle und Gesamtheit.

Wieder einmal bestimmt ein Paradigma, das mit der Chronografie und der christlichen Theologie verbunden ist, den Blick des Historikers, sodass er in dem, was nur eine numerische Konvention zu sein scheint, ein „universelles Wesen“ und einen „inneren Zusammenhang“ erkennt. Wie treffend bemerkt wurde, ist die Jahrhundertzählung eine „historiographische Technik“, deren wesentliche Leistung in der Konstruktion von Epochen besteht, in denen „die allgemeine Darstellung eines historischen Verlaufs in bedeutendem Maße mit der Abfolge der Jahrhunderte verbunden erscheint“ (Burkhardt, S. 113).

Ottokar Lorenz, ein Schüler Rankes, unternahm den Versuch, das epochale Verständnis der Abfolge der Jahrhunderte in einem „natürlichen System“ zu verankern, und zwar durch das sogenannte Gesetz der drei Generationen. Indem jeder Generation eine Dauer von dreißig Jahren zugewiesen und eine unmittelbare Verbindung jeder Generation mit der vorhergehenden und der nachfolgenden angenommen wurde, verwandelte sich das Jahrhundert in ein spezifisches Naturphänomen. Auch wenn diese dreiteilige Verbindung für Lorenz die numerischen Grenzen eines einzelnen Jahrhunderts überschreiten konnte, bleibt doch die Tatsache bestehen, dass eine historiografische Konvention unbewusst auf eine biologische Realität projiziert und so in einen natürlichen Rhythmus verwandelt wurde (Lorenz, S. 217-311).

In einem Brief aus seiner Jugend gesteht Ranke, dass er von Anfang an „im zusammenhängenden Kontext der großen Geschichte (*in dem Zusammenhang der großen Geschichte*)“ das finden wollte, was er *die Mar* nennt, die „Saga“ (oder die wahre Novelle oder „Fabel“, wenn man die etymologische Verbindung zwischen *Mdrchen* und *Mar* berücksichtigt) der Weltgeschichte: „Die Saga der Weltgeschichte zu finden (*die Mar der Weltgeschichte auszufinden*), jenen Prozess der Daten (*Begebenheiten*) und der Entwicklung unserer Spezies, der als ihr authentischer Inhalt, ihr Zentrum und ihr Wesen betrachtet werden muss; alle Handlungen und Leidenschaften dieses wilden und gewalttätigen, guten und friedlichen, verdorbenen und reinen Wesens, das wir selbst sind, zu erfassen und festzuhalten“ (Ranke, S. 2). Es ist bezeichnend, dass gerade für den Historiker, der die abstrakten Kategorisierungen der Geschichtsphilosophie ablehnte, die historiografische Praxis dennoch zwangsläufig in der «Fabel» mündet. In ähnlicher Weise erinnert Toynbee mehrfach daran, dass Geschichte letztendlich nur in mythischer Form konstruiert werden kann. Konische Kategorien, seien sie

epochaler oder anderer Art, schleichen sich notwendigerweise in den Blick des Historikers ein, um die Erzählung zu ermöglichen – und ohne ein narratives Element ist historisches Schreiben nicht möglich.

12. Die Tatsache, dass die Chronologie, die die notwendige Voraussetzung für ihre Arbeit darstellt, nach Kriterien festgelegt wurde, die nichts Wissenschaftliches an sich haben, von obskuren Mönchen, deren Namen wir kaum kennen, scheint die unerschütterliche epistemologische Unwissenheit der modernen Historiker nicht zu beeinträchtigen. Diese beruht auf der Tatsache, dass die christliche Chronologie von ihren religiösen Bezügen – beispielsweise von der Geburt Christi als entscheidendem Ereignis der Heilsgeschichte – getrennt wurde, um als rein konventioneller Bezugspunkt verwendet zu werden. Gegen diese unüberlegte Rechtfertigung muss daran erinnert werden, dass, wie es in solchen Fällen üblich ist, der Prozess der Säkularisierung der christlichen Chronologie in keiner Weise verhindert hat, dass zusammen mit der numerischen Berechnung die historische Praxis der Moderne aus den Chroniken von Julius Africanus und Dionysius Exiguus und später aus der säkularen Zeitrechnung von Flavius Iulius obsequens eine Reihe von konzeptuellen Implikationen ableitete, die der antiken Welt völlig unbekannt waren, darunter vor allem die Darstellung der „historischen“ Zeit als ein einheitliches Ganzes, das in seiner Gesamtheit virtuell erkennbar ist. Es war das Christentum, das das *historikon* schuf, das wir als mögliches Objekt der historischen Untersuchung kennen. Diese „historische“ Zeit ist chronologisch als lineares, kontinuierliches Ganzes gegliedert, dessen Kontinuität und Sinn eine Funktion seiner konstitutiven Endlichkeit sind, da es einen Anfang und ein Ende hat. Wie bereits erwähnt, wird das numerische Element, wenn es in die Geschichtswissenschaft einfließt, immer qualitativ durch die Art und Weise bestimmt, wie der Beginn der Zählung festgelegt wird. Die Bildung des Begriffs der historischen Zeit selbst ist untrennbar mit dieser qualitativen Beziehung zu einem Anfang verbunden (Heidegger 1916, S. 231). Wenn die historische Zeit, wie es in der Moderne geschehen ist, stattdessen von ihrem theologischen Kontext getrennt wird, erzeugt sie zwangsläufig Widersprüche und Aporien, mit denen das historische Wissen immer wieder konfrontiert wird.

Umso offensichtlicher wird, dass die Schließung der eschatologischen Tür durch die Kirche und die Säkularisierung der Heilsgeschichte in einem linearen, unendlichen Prozess das echte messianische Bedürfnis verraten, das das theologische Paradigma noch enthielt. Das Schiller'sche *dictum*, wonach *die Weltgeschichte das Weltgericht* ist, kann in der Tat als eine Verflachung der beiden Zeiten im einzigen Fortschritt der Weltgeschichte gelesen werden, aus dem jede eigentliche eschatologische Instanz verschwindet. Es kann aber auch so interpretiert werden, dass in jedem historischen Ereignis die Instanz einer *krisis*, eines entscheidenden Urteils, am Werk ist. In diesem Sinne konnte Karl Barth in seinem Römerbrief schreiben, dass „die sogenannte Heilsgeschichte nichts anderes ist als die fortwährende Krise jeder Geschichte, nicht eine Geschichte in oder neben der Geschichte“ (Barth 1919, S. 9) und, indem er Rankes These auf die Spitze trieb, behaupten, dass „jede Geschichte aufgrund ihrer Unmittelbarkeit zu Gott sogar ahistorisch ist“ (Barth 1958, S. 704). Das *eschaton* ist in dieser Dimension nicht das chronologische Ende der historischen Zeit, sondern das Einbrechen der Ewigkeit in jeden Augenblick der Geschichte. Es macht daher keinen Sinn, von einer „christlichen Geschichte“ oder von „christlichen Zivilisationen“ zu sprechen: „Das Christentum schafft keine Zivilisationen, es rettet sie“ (Marrou 1978, S. 359). Wie in einem anderen Klassiker der radikalen Eschatologie des 20. Jahrhunderts mit dem bezeichnenden Titel *Le cose ultime* zu lesen ist: „Jede Zeit öffnet sich unmittelbar dem Gericht, ihrer endgültigen Vollendung. In diesem Sinne ist jede Zeit die letzte“ (Althaus, S. 174).

13. Aus dieser Perspektive ist es nicht verwunderlich, dass sich die Verdrängung der Eschatologie in der unbewussten Wiederkehr säkularisierter apokalyptischer Konzepte in

unserer Zeit niederschlägt. Das Jüngste Gericht, das aus der linearen Zeit der Geschichte eliminiert wurde, taucht so mit Macht im Begriff der „Krise“ wieder auf, der zu einem untrennbaren Bestandteil des historisch-politischen Vokabulars der Moderne wird. Kosellek hat gezeigt, wie sich dieser ursprünglich medizinische (die „Krise“, in der der Arzt entscheiden muss, ob der Patient sterben oder überleben wird) und theologische (das Gericht Christi – *krisis* – am letzten Tag) Begriff seit dem 18. Jahrhundert nicht nur in der Geschichtsschreibung, sondern auch in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Philosophie zunehmend verbreitet hat. Wenn schon Leibniz schreiben konnte, dass sich das Europa seiner Zeit „dans une crise où elle n’a jamais été depuis l’Empire de Charlemagne“ (Kosellek, S. 206) befand, so bezeichnet die Krise bei Burckhardt und Marx ein Phänomen, das sich im Verlauf historischer Prozesse periodisch wiederholt und zugleich die letzte Schwelle darstellt, an der diese Prozesse ihre endgültige Auflösung finden. Ganz im Einklang mit diesen Prämissen hat die Krise heute aufgehört, einen entscheidenden Moment zu bezeichnen, und ist in allen Bereichen zu einem permanenten Zustand geworden, den es zu bewältigen gilt, um den größtmöglichen Nutzen daraus zu ziehen, und dessen Ausgang sich unaufhörlich verzögert. Die Säkularisierung des theologischen Modells führt zu einer Art weißer Eschatologie, einer Apokalypse ohne Erlösung und ohne Ende.

14. Die konstitutive und nicht nebensächliche Bedeutung der Chronologie für die moderne Geschichtsschreibung zeigt sich darin, dass, wenn man in der Vergangenheit zu einem Anfang jenseits des biblischen Exameron zurückgeht, das chronologische Raster notwendigerweise lockerer wird und man zu einer anderen Zeit- und Forschungsordnung übergeht, nämlich der der Vorgeschichte. Wo man nicht in Jahren und Jahrhunderten rechnen kann, hört die Geschichte auf zu existieren und weicht etwas, das nicht einfach eine ältere Geschichte ist, sondern, wie jeder ernsthafte Historiker weiß, eine im Wesentlichen heterogene Realität im Vergleich zur Geschichte.

Diese Grenze wird gewöhnlich mit dem Fehlen schriftlicher Dokumente gleichgesetzt. In Wirklichkeit handelt es sich um ein Problem, mit dem sich jede historische Untersuchung zwangsläufig auseinandersetzen muss, wenn sie sich ihrer *arché tes historias* nähert, d. h. nicht nur dem Beginn der Chronologie, sondern auch dem Entstehungszeitpunkt des untersuchten Phänomens und damit zwangsläufig seiner Vorgeschichte. Die Geschichte, die auf einer Chronologie basiert, muss einen Anfang haben, aber je näher sie diesem kommt, desto mehr muss sie sich mit einer prähistorischen Dimension auseinandersetzen. Wenn die christliche Chronografie säkularisiert wird, ist der Anfang nicht mehr historisch datierbar, verliert aber dadurch nicht seine Notwendigkeit. Das Problem der chronologischen und konzeptuellen Grenze zwischen Geschichte und Vorgeschichte bleibt daher – auch wenn man dazu neigt, es zu verdrängen – das grundlegende erkenntnistheoretische Problem der Geschichtsschreibung.

Da sie auf der Isolierung und Trennung einer Chronologie und einer historischen Zeit von ihrem Ursprung basiert, muss die historiografische Untersuchung notwendigerweise zwischen sich und dem Ursprung einen Zeitraum einfügen, in dem diese Chronologie in gewisser Weise in der Schwebe bleibt. So stellt die christliche kirchliche Tradition zwischen sich und den Worten Jesu das prähistorische Zeitalter der Apostel, die diese Worte an die eigentliche kirchliche Tradition weitergegeben haben, die sie in einem Kanon kodifiziert hat. In ähnlicher Weise setzt die Philologie zwischen sich und dem Original, auf dem das Urbild basiert, einen Abstand, jenseits dessen die ecdotische Untersuchung ihre Kriterien aussetzen muss. Und es ist kein Zufall, dass Hegel am Anfang der *Phänomenologie des Geistes* eine ungeschriebene sinnliche Wahrheit ansetzt, deren Niederschrift diese Wahrheit in eine „Geschichte“ (*Geschichte*) verwandelt. Das historische Schreiben setzt wie jedes Schreiben eine Nicht-Schrift voraus, die behauptet, zu transkribieren und zu übermitteln.