

/3/ I. Aion et Chronos.

Nouvelles thèses sur le concept de l'histoire

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

Eusèbe, *Chronicarum canonum libri duo*.

Ô histoire, ô histoire, qu'es-tu donc ?

G. E. Lessing, *Cinquième dialogue pour les francs-maçons*.

Tu connais mon vieux projet : trouver la saga de l'histoire mondiale.

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

1. L'histoire, telle que nous la connaissons et la pratiquons, est un concept essentiellement chrétien. « Le christianisme, écrivait Marc Bloch dans ce qui tient lieu de testament spirituel, *Apologie pour l'histoire*, est une religion d'historiens. D'autres systèmes religieux ont fondé leurs croyances et leurs rites sur une mythologie en quelque sorte extérieure au temps humain ; les livres sacrés des chrétiens sont des livres d'histoire et leurs liturgies commémorent, à travers les épisodes de la vie terrestre d'un Dieu, les fastes de l'Église et des saints. Le christianisme est également historique d'une autre manière, peut-être encore plus profonde : situé entre la Chute et le Jugement, le destin de l'humanité apparaît à ses yeux comme une longue aventure, dont chaque vie individuelle, chaque « pèlerinage » singulier constitue le reflet ; c'est dans la durée - et donc dans l'histoire - que se déroule l'axe central de toute méditation chrétienne, le grand drame du Péchét et de la Rédemption » (Bloch, p. 38).

Il n'est donc pas surprenant que l'histoire ait été pendant des siècles l'apanage des moines et des théologiens. Même la méthode de la philologie historique a été inventée au XVII^e siècle par un moine bénédictin, Jean Mabillon. Lorsque les Lumières s'en sont emparées, la faible résistance des théologiens aurait dû les rendre plus prudents. Car l'histoire est devenue le cheval de Troie par lequel la théologie a pénétré dans la citadelle de la raison.

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“ einen „Reflex“ bildet; in der Dauer – also 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.

Les fêtes du calendrier liturgique chrétien, comme Pâques et Noël, tout à fait similaires aux fêtes civiles, célèbrent et commémorent avant tout des faits historiques et non des événements métahistoriques ou légendaires. La résurrection du Christ, dit le message pascal de Benoît XVI en 2009, « n'est pas une théorie, mais une réalité historique révélée par l'homme Jésus-Christ à travers sa « Pâque » [...]. Ce n'est ni un mythe ni un rêve, ce n'est ni une vision ni une utopie, ce n'est pas un conte, mais un événement unique et irremplaçable ». La spécificité du calendrier chrétien est qu'il organise le temps historique en référence à des événements qui sont eux-mêmes pleinement historiques.

En soulignant la marque théologique de la conception moderne de l'histoire, nous ne voulons évidemment pas nier que la pensée historique, comme l'a montré Mazzarino, est née en Grèce dès le VI^e siècle avant J.-C. et que, par conséquent, une opposition trop nette entre l'histoire ancienne et l'histoire moderne doit être soumise à des limitations et à des réserves de diverses natures ; comme cela devrait apparaître clairement au fil de la lecture, l'opposition concerne ici un point précis et pourtant non négligeable : la constitution du paradigme du temps historique en tant que tel.

Un indice de la marque théologique inhérente à l'histoire telle que nous la connaissons est la double signification - à la fois objective et subjective - du terme dans les langues modernes : si *historia* désignait en grec uniquement l'enquête historique, l'historiographie et non son objet, à partir d'un certain moment, le terme désigne de manière homonyme à la fois la pratique de l'historien et l'objet sur lequel il travaille, à la fois la *historia rerum gestarum* et les *res gestae* (Toynbee notait à juste titre à cet égard que le titre d'Hérodote *hystories apodexis* devrait être traduit par *The exhibition of inquiry*). Mais cet objet lui-même, en raison de la marque théologique qui le définit, se scinde à son tour en une série purement quantitative d'événements et en un caractère qui les constitue qualitativement comme « historiques » (dans la perspective théologique : l'histoire profane et l'histoire du salut, qui

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 historischer Ereignisse und nicht metahistorischer oder legendärer Begebenheiten. Die Auferstehung Christi, so heißt es in der Osterbotschaft von Benedikt XVI. aus dem Jahr 2009, „ist 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 *historia* 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 *historia 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 theologi-

attribue un sens et une direction à un temps et à des événements qui en sont dépourvus en eux-mêmes ; dans sa version sécularisée : l'idée d'un progrès et d'un sens de l'histoire). Lorsque Hegel écrit que les deux significations du terme « histoire » renvoient à une unité qui n'est pas seulement une contingence extérieure et que « le récit de l'histoire fait son apparition en même temps que les faits et les événements historiques proprement dits : un même fondement les fait surgir tous les deux » (Hegel, p. 54), le fondement qui est ici présupposé est l'idée théologique selon laquelle l'histoire est la réalisation objective de l'esprit divin. Quant au passage de Polybe (*Histoire universelle*, I, 3, 4) dans lequel il semble que le terme *historia* désigne à la fois les *res gestae* et l'*historia rerum gestarum*, il doit être considéré avec plus d'attention : « À partir de cette époque (*kairon*), il arriva comme si (*oio-nei*) l'*historia* prenait la forme d'un corps (*somatoeide*) et que les pratiques italiennes et libyennes s'entremêlaient (*symplekesthai*) avec celles de l'Asie et des Grecs, et qu'il en résultait la référence (*anafora*) de toutes vers un seul but (*pros en telos*) ». En réalité, ici, le « seul *telos* » et le « comme s'il s'agissait d'un corps » ne se réfèrent pas à l'histoire objective, mais à l'enquête (*historia*) de l'historien : ce qui est décisif, c'est l'unité du récit et non la constitution d'un temps historique unique.

2. « La quarante-deuxième année du règne d'Auguste, la vingt-huitième depuis la soumission de l'Égypte et la mort d'Antoine et de Cléopâtre, lorsque prit fin la domination de Ptolémée sur l'Égypte, notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ naquit à Bethléem en Judée, au moment du premier recensement, conformément aux prophéties ». Ce passage de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (I, VI) est important non seulement parce qu'il établit la datation chronologique de la naissance du Christ, mais aussi et surtout parce qu'il confère à cet événement une connotation particulière, qui allait changer le sens de chaque événement de l'histoire humaine. Quiconque veut consigner par écrit l'histoire de la communauté chrétienne, écrit Eusèbe, doit la mettre en relation avec le début de « l'économie du Christ

scher 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 (*oio-nei*) 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 „einzige *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 der *Kirchengeschichte* des Eusebius (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

», c'est-à-dire avec le plan divin de la rédemption de l'humanité. Concevoir la série des événements historiques comme une *oikonomia* divine (selon les termes d'Augustin, comme *historia dispensationis temporalis divinae providentiae*) signifie en effet la constituer comme un ensemble cohérent doté d'un sens intelligible. Fixer une chronologie et, en même temps, attribuer, du fait même qu'ils s'y situent, une signification aux événements qu'elle permet de dater : c'est seulement la conjonction de ces deux éléments qui définit l'histoire chrétienne par rapport à l'histoire classique. Désormais, dater - c'est-à-dire construire un contexte temporel continu - signifie donner un sens, et donner un sens signifie dater.

C'est dans ce contexte que s'explique l'insertion - autrement incompréhensible - du nom du préfet de Judée, Ponce Pilate, dans le symbole nicéno-constantinopolitain, dans lequel les pères ont résumé l'essence de la foi chrétienne. Il s'agissait de dater historiquement l'événement de la crucifixion et, en même temps, d'insérer l'histoire dans l'économie du salut.

Dans sa *Chronographia*, composée entre 303 et 326, Eusèbe inséra les *Canones*, un tableau synchrone de l'histoire biblique et de l'histoire païenne depuis l'époque d'Abraham jusqu'à la naissance du Christ. L'original grec a été perdu, mais la version latine de Jérôme (achevée vers 381) en a fait le fondement de toute la chronique latine ultérieure. Elle énumère 5198 ans jusqu'à la naissance du Christ et, contrairement aux chronographies précédentes d'Hippolyte et de Julius Africanus, elle ne contient aucune référence à la fin des temps. C'est pourquoi on a pu dire qu'Eusèbe a libéré la chronique chrétienne du millénarisme (Von den Brincken, *passim*).

3. Vers le milieu du II^e siècle après J.-C., Julius Africanus compose en grec en Palestine les six livres des *Chronographiai*, dans lesquels il se propose d'articuler chronologiquement l'histoire de l'humanité depuis la création d'Adam jusqu'à l'avènement du Christ. C'est dans cette perspective qu'il doit réussir à synchroniser les données

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 des 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-constantinopolitanische 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

de la chronologie biblique avec celles de l'historiographie hellénistique rythmée selon les Olympiades. « Jusqu'aux Olympiades, écrit-il, les Grecs n'ont rien de précis, tout est mélangé avec autre chose et il n'y a aucun accord. Les Olympiades sont analysées avec soin par beaucoup, sur la base du fait que les Grecs divisent leurs récits non pas en larges périodes de temps, mais en périodes de quatre ans. C'est pourquoi je ne traiterai que brièvement une sélection des histoires les plus célèbres et mythiques (*mythodeis historiai*) jusqu'à la première Olympiade. Les événements suivants, je les associerai, chacun selon son époque (*syzeyxas katà chronon ecastas*), les événements de l'histoire des Juifs avec ceux des Grecs, et ce faisant, j'étudierai l'histoire des Juifs, en la mettant en relation (*ephaptomenos*) avec celle des Grecs. De cette manière, je les relierai harmonieusement (*epharmosó*). J'atteindrai mon but si, dans la mesure où je m'occuperai d'une action des Juifs, que j'étudierai comme contemporaine (*homochronou*) d'une action des Grecs, je parviendrai à montrer, par des ajouts et des suppressions, lequel des Grecs ou des Perses est contemporain (*synechronisen*) des événements des Juifs ».

4. Mazarino a montré que la conception classique du temps historique s'articulait principalement autour de synchronismes (« une coordonnée de lignes droites horizontales [...] avec des lignes droites verticales » (Mazarino 1966, II.2, p. 439) et la chronographie d'Africanus semble suivre le même paradigme. La véritable nouveauté des *Chronographiai* réside toutefois dans le fait que leur objectif n'est pas tant de raconter l'histoire de tel ou tel peuple, ou des différents peuples dans leur ensemble, comme dans les histoires universelles hellénistiques, mais plutôt de christianiser le temps, c'est-à-dire de constituer le temps historique lui-même comme un temps universel chrétien, le soustrayant ainsi aux mythologies et aux incomplétudes des chronologies qui l'ont précédé. L'expression « temps historique », ici implicitement opposée aux « histoires mythiques », doit être comprise dans un sens technique. Elle renvoie à la distinction, déjà formulée par Varron, entre le temps incon-

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. Mazarino hat gezeigt, dass das klassische Verständnis der historischen Zeit vor allem durch Synchronismen artikuliert wurde („eine Koordinate aus horizontalen Geraden [...] mit vertikalen Geraden“ (Mazarino 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

naissable des débuts de l'humanité (*quod propter ignorantiam vocatur «adelon»*), le temps jusqu'à la première olympiade, qui est dit «mythique» (*mythikon* - les *mythodeis historiai* d'Africain), *quia multa in eo fabulosa referuntur* et, enfin, le temps qui a suivi, qualifié d'« historique » (*quod dicitur « historikon », quia res in eo gestae veris historiis continentur*). Commentant cette tripartition, un contemporain d'Africain, Censorin, écrivait que « si l'on pouvait connaître l'origine du monde, c'est par là que l'on pourrait commencer » (*Et si origo mundi in hominum notitiam venisset, inde exordium sumeremus*'. Censorin, *De die natali*, 21, 1). Grâce au récit de la Genèse, Africain sait qu'il dispose de cette connaissance et peut donc, en synchronisant l'histoire des Hébreux avec celle des Grecs, transformer tout le temps en temps historique.

On comprend alors quel est l'enjeu décisif dans la *Chronographiav*. L'*historikon* cesse d'être - comme il l'était encore chez Varron et Censorino - un *intervallum temporis* à côté du temps inconnu et du temps mythique, et coïncide désormais avec le temps de l'histoire du monde. C'est pourquoi, lorsque, deux siècles plus tard, Philippe de Side compose sa *Christianiké historia* qui comprend dans ses 36 livres toute l'histoire de l'humanité, d'Adam à son époque, le titre ne fait évidemment pas référence à l'histoire des chrétiens : l'histoire - et c'est là la première prestation de la nouvelle chronologie - est en soi constitutivement homogène et « chrétienne » . La chronographie, la *temporis universi ratio*, sans laquelle, selon Bodin, « on ne peut tirer aucun fruit de l'histoire », est le passage par lequel la théologie a pénétré dans la raison historique.

C'est F. Jacoby (Jacoby, pp. 80-123) qui a inventé l'expression *spatium historicum* pour désigner l'objet de l'historiographie antique en tant que distinct des récits mythiques. Comme toujours, il faut être prudent lorsqu'on projette une terminologie moderne (même déguisée en latin) sur les auteurs classiques. Le témoignage décisif est ici celui de Diodore (IV, 1, 3) à propos d'Éphore de Cumes : « Éphore de Cumes, disciple d'Isocra-

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 verwandeln.

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

te, engagé dans la rédaction des actions communes (*koinas praxeis* - pas exactement « l'histoire universelle », comme on le traduit parfois, mais les actions des différents peuples mises en relation synchrone entre elles), a omis (*yperebe*) les mythologies anciennes et a fait du retour des Héraclides l'*arché tes historias* ». Ici, le problème essentiel est celui de l'*arché*, du point de départ de la narration historique, et non, comme ce sera le cas pour les auteurs chrétiens, la constitution d'un objet particulier, le temps historique, qui remonte dans le temps jusqu'à inclure ce qui aurait été considéré par les historiens anciens comme des *archai ai mythologiai*.

Dans la *Methodus ad historiarum cognitionem* de Bodin (1650), la racine théologique de la connaissance historique est encore évidente. L'histoire est triple : humaine, naturelle et divine, mais la véritable connaissance historique ne résulte que de leur articulation, dans laquelle l'histoire divine occupe une place privilégiée (*adipiscendi magnum est ab bistorta triplici adiumentum, maxime vero a divina*). La nécessité d'ordonner le temps dans une chronographie est donc réaffirmée avec force : *sine temporum ratione vix ullos ab historia decerpi fructus* (chap. vin). La réflexion du XVII^e siècle sur l'histoire ne faisait ici que reprendre une exigence qui avait déjà été clairement exprimée au début de la patristique : « là où il n'y a pas d'ordre cohérent du temps », peut-on lire dans l'*Oratio ad Graecos* de Tatien, « il ne peut y avoir de véritable histoire » et Jérôme, dans le prologue aux *Canones* d'Eusèbe, définissait la chronologie comme « l'âme de l'histoire » (Scaligero devait se souvenir de cette définition lorsqu'il écrivait, toujours à propos d'Eusèbe, que « sans chronologie, l'histoire ne respire pas » (*sine chronologia historia non spirat*)).

5. Julius Africanus est le premier à adopter sans réserve le schéma de l'hexaméron biblique. L'idée de prendre les six jours de la création comme paradigme pour calculer la durée hexamillénaire du monde était déjà présente dans le *Commentaire sur Daniel* d'Hippolyte et chez

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 zu einander 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 *archai ai 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

Irénée, et, avant eux, dans l'apocalyptique juive. Mais alors que chez ces auteurs, le module hexamillénaire avait une signification essentiellement eschatologique, Julius Africanus en fait simplement le fondement d'une chronographie historique. Se basant sur le témoignage scriptural selon lequel « Pour le Seigneur, un jour est comme mille ans et mille ans sont comme un jour » (2 Pierre 3, 8 ; cf. Psaumes 89 (90), 4), il calcule en 6000 ans la durée de l'histoire de l'humanité et situe l'incarnation en l'an 5500, au milieu du sixième jour, laissant ainsi 500 ans entre ce moment et la Parousie. Il est essentiel pour lui que l'examen cosmique permette la constitution d'une histoire universelle, comprise comme un temps historique absolu, théologiquement constitué et orienté, à travers un commencement et une fin, selon le plan divin du salut : l'eschatologie sert à fonder l'histoire et pas seulement à en marquer la fin.

La particularité du temps chrétien est qu'il comporte un événement, l'incarnation ou la résurrection du Christ, qui marque en quelque sorte un second commencement et une anticipation de l'*eschaton*, où le temps se transforme et se contracte, car il commence à finir. Et cet événement, bien que situé au centre et non au début de la chronologie, marque l'origine du calcul, rendant nécessaire une datation rétrograde singulière à partir de lui qui rétroagit également sur le temps qui le précède, car chaque instant et chaque événement de celui-ci, constitué désormais comme temps sous la loi par rapport au temps sous la grâce, entre dans une relation typologique ou figurative avec l'avènement du Messie. L'événement messianique, bien qu'il soit, comme les autres, un fait historique, s'en distingue parce qu'il leur confère leur véritable signification, dont la datation *ante* ou *post Christum natum* est l'indicateur.

Seule la seconde venue du Christ, la *parousie*, marque la fin des temps au sens chronologique. La durée de cet intervalle, qui était nécessairement courte dans l'attente des premières communautés, s'est ensuite prolongée indéfiniment et l'Église, dans sa neutralisation progressive de

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

l'eschatologie, a fini par aplatir le temps messianique sur le temps historique chronologique infini. D'où la revendication récurrente du temps messianique dans les mouvements chiliastiques et chez les penseurs qui, comme Benjamin, affirment avec force son hétérogénéité par rapport au temps chronologique, dont il constitue un arrêt et une interruption.

6. *Dionysius Exiguus*, Dionysius le Petit, un moine scythe actif à Rome dans la première moitié du VI^e siècle, a composé un tableau des dates de Pâques pour une période de 95 ans, conçu comme la continuation d'une liste précédente qui comptait les années, selon l'usage égyptien, à partir de l'accession de Dioclétien à l'Empire et se terminait par l'année 247 à partir de cette date. Au lieu de commencer son tableau par l'année 248 de l'ère de Dioclétien, Dionysius décida de numérotter les années à partir de l'incarnation du Christ. « Nous refusons, écrit Dionysius, de lier nos calculs à la mémoire de cet empereur impie ; nous avons plutôt choisi de désigner les périodes des années à partir de l'incarnation de notre Seigneur Jésus-Christ, afin que le début de notre espérance soit plus évident et que la cause du salut humain, c'est-à-dire la passion du Rédempteur, resplendisse avec plus de force ». L'année 248 du calendrier de Dioclétien devint ainsi l'année 532 *Domini nostri Jesu Christi*.

Dionysius ne pouvait certainement pas imaginer que sa décision allait devenir le fondement d'une nouvelle chronologie, qui allait s'imposer progressivement dans une grande partie du monde. Deux siècles plus tard, Bède le Vénérable a adopté dans son *Computus temporum* la datation dionysienne et en a abrégé la formule en *anno Domini*, encore en usage aujourd'hui. Bien que, comme cela a été remarqué, une année commençant par l'incarnation aurait dû débuter le 25 mars, soit neuf mois avant la naissance du Christ, une semaine avant le 1^{er} janvier, Bède préféra aligner sa chronologie sur le calendrier julien qui, comme notre calendrier, commençait le 1^{er} janvier.

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. Toutes les chronologies se ressemblent d'une certaine manière. Les chercheurs ont remarqué que certains des éléments qui définissent les chronographies chrétiennes se trouvent déjà dans les chronologies grecques, telles que le *Marmor Parium* et le *Chronicon Romanum*, ainsi que dans les tentatives hellénistiques de construire une histoire universelle, telles que les *Chronographiai* d'Ératosthène et la *Chronica* d'Apollodore, composée en trimètres iambiques. Dans le même sens, Mazzarino a observé que l'opposition, qui remonte à Augustin, entre le temps païen circulaire et le temps chrétien linéaire ne peut être assimilée et que des éléments de circularité sont présents dans la conception chrétienne du temps, tout comme des éléments linéaires dans la conception classique. Et si la généalogie mazzarinienne de la pensée historique grecque, qui la fait remonter à la « prophétie sur le passé » d'Épiménide et à la nécessité de purifier le présent par la connaissance du passé, est correcte, alors même l'histoire chrétienne en tant qu'économie du salut n'est pas quelque chose d'absolument nouveau.

Lorsque l'on étudie un paradigme historique, cependant, la description précise de sa structure ne suffit pas ; il faut également comprendre la stratégie en fonction de laquelle il a été conçu ou utilisé. Des analogies structurelles même frappantes peuvent ainsi correspondre à des stratégies tout à fait différentes, voire incompatibles. Ni la chronologie linéaire numérables ni l'économie du salut ne suffisent à elles seules à définir la temporalité chrétienne : celle-ci ne se constitue qu'à travers leur conjonction indissoluble, dans laquelle l'élément historico-chronographique de la datation acquiert immédiatement une valeur théologique. La décision de Denys le Petit de prendre la naissance du Christ comme point de départ de son calcul pascal ressemble ainsi sans aucun doute à celle, deux siècles plus tôt, du proconsul Panile, gouverneur des villes grecques d'Asie, de considérer l'anniversaire d'Auguste comme « le commencement de toutes choses » ; mais Panile n'avait pas à l'esprit, contrairement aux chrétiens qui ont adopté la datation de Denys comme base du calendrier, une philosophie et une théologie de l'histoire.

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.

Il convient de distinguer, dans cette perspective, les chronologies politiques, relatives à un magistrat en fonction, au règne d'un souverain ou à la fondation d'une ville, et les chronologies culturelles, qui ont pour but de réguler la célébration des fêtes religieuses, des chronologies théologiques et philosophiques, qui impliquent une philosophie de l'histoire.

Ainsi, à Athènes, il existait un calendrier culturel de douze mois lunaires, qui avait pour but de réguler la célébration des fêtes religieuses, et un calendrier politique de dix mois, dans lequel les dates étaient calculées à partir du nom du représentant des dix tribus qui occupait à ce moment-là la prytanie (dans les inscriptions du Ve siècle après J.-C., on trouve ainsi des formules de ce type : « Il a été décidé par le *Baule* et le peuple, lorsque Aigeis occupait la prytanie et que Neoklide était secrétaire... »). La datation romaine *ab urbe condita*, celle de Macédoine depuis la mort d'Alexandre et l'ère olympique ont également une signification politique indéniable. Dans le domaine chrétien également, il existe des chronologies qui ont une fonction purement culturelle ou politique (comme l'ère de Dioclétien mentionnée ci-dessus, utilisée principalement par les chrétiens d'Égypte) ou même apologétique, comme celles de Théophile et de Clément d'Alexandrie, qui visaient essentiellement à prouver la plus grande ancienneté de Moïse par rapport aux Grecs (qui auraient tiré leur sagesse de lui).

La chronologie que le christianisme a transmise à la modernité est, en revanche, une chronologie théologique et philosophique, car, bien qu'elle contienne des éléments présents dans les chronologies politiques et culturelles, elle les intègre dans la perspective d'une histoire universelle, dont l'intelligibilité dépend exclusivement de l'économie divine du salut. Même les chercheurs qui soulignent la dette d'Africain envers ses prédécesseurs doivent ensuite admettre (Burgess, pp. 35-37) que, bien qu'il reprenne les arguments apologétiques de Clément et de Théophile, Africain déplace les chronographies apologétiques vers un nouvel horizon. Si, d'une part, il semble ramener la chronographie chrétienne au modèle hellénistique séculaire, d'autre part, « il

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 kulturellen 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 kulturellen 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 kulturelle 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 kultureller 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 Afrikanus 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 zurück-

n'écrivait pas l'histoire grecque, romaine, égyptienne, babylonienne, juive ou tyrienne, comme c'était le cas de ses prédécesseurs, mais l'histoire chrétienne, c'est-à-dire l'histoire d'un point de vue chrétien, et non l'histoire de l'Église » (*ibid.*, p. 37) . Il « oblige la chronographie chrétienne à adopter la méthode et la structure » des historiographies séculières (*ibid.*, p. 38), mais le but de ce déplacement est de construire une histoire chrétienne universelle, qui commence avec la création et se termine avec la fin du monde. Il s'agit, en d'autres termes, de situer les matériaux historiographiques, les *historoumena*, dans l'architecture chronographique chrétienne et, inversement, d'inscrire l'économie du salut dans un contexte historique. Africain crée, en d'autres termes, un *temps* chrétien, sa contribution spécifique n'est pas la construction d'une chronologie pour l'historiographie chrétienne, mais la *christianisation du temps* - ou, si l'on veut, la temporalisation du christianisme - comme condition de la possibilité d'une histoire universelle.

8. Mazarino a observé que les langues indo-européennes connaissent deux familles de termes pour exprimer le temps : l'une qui remonte au latin *saeculum* et au grec *chronos*, qui désigne le temps numérables, et l'autre qui remonte au latin *aevum* et au grec *aion*, qui correspond au temps vécu. « *Chronos* et *Aion* prévalaient selon que l'on accentuait, dans l'intuition du temps, l'aspect de la succession arithmétique ou celui de la vitalité implicite dans la temporalité elle-même » (Mazarino, III, p. 454). L'opposition se situe en réalité également entre le temps en mouvement (*chronos*) et le temps immobile (*aion, cairos*). Ainsi, dans le *Timée* de Platon, *chronos*, le temps quantifiable, est défini comme une image mobile de *aion*, le temps éternel et indatable, et, chez Aristote, *chronos* est le nombre du mouvement, tandis que *aion* est l'accomplissement qui englobe le *chronos* de chaque homme.

Dans le monde classique, au moins jusqu'à Plotin, il est essentiel que les deux figures du temps restent distinctes et hétérogènes. Pour le christianisme, il est au contraire décisif de penser leur intersection. Le *chronos*, le temps historique

zuführen 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. Mazarino 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“ (Mazarino, 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

numérables, n'est pas seulement une image de l'éternité : il est la réalisation du plan éternel, du « mystère » du salut décidé par Dieu. La contribution spécifique de la théologie chrétienne est, en ce sens, l'articulation du *chronos* et de l'*aion*, du temps numérable et de l'éternité, dans une « économie ». Origène peut ainsi concevoir l'histoire comme une « économie mystérieuse », à travers laquelle certains mystères sont révélés à ceux qui savent les explorer historiquement (Origène, p. 303). Le point où les deux temps coïncident est l'événement de l'incarnation, qui marque le début de l'*eschaton*, « le temps dernier » où tous les temps trouvent leur accomplissement. Le temps avant le temps eschatologique est, en effet, un temps constitutivement inachevé, qui trouve son seul sens dans le fait d'être *typos* et allégorie du temps qui s'accomplit en Christ. Dans la conception chrétienne de l'histoire, l'eschatologie n'a pas seulement une signification sotériologique, mais sert également de paradigme qui unit les deux figures du temps.

La machine historique de la modernité est donc une machine bipolaire, fondée sur la tension et l'articulation de deux temps hétérogènes : *chronos* et *aion*, temps quantitatif et numérables et temps qualitatif non numérables, temps chronologique et temps eschatologique. De temps à autre, un pôle peut prévaloir sur l'autre, mais si, comme cela s'est produit dans la modernité, l'un des pôles - *Vaion* - est supprimé, la machine historico-théologique ne peut plus fonctionner. Comme, dans la philosophie première, on parle d'une différence ontologique, nous pouvons appeler « différence eschatologique » cette scission du temps historique en deux éléments hétérogènes et pourtant étroitement articulés. Selon l'axiome freudien du retour du refoulé sous des formes pathologiques, une marque théologique ne cesse pour autant de resurgir dans la pratique historique de la modernité. Le temps éonique eschatologique, qui avait été rapidement mis de côté, réapparaît comme une exigence interne au temps chronologique, qui renvoie plus ou moins inconsciemment à un principe épochal qui le transcende et sans lequel il reste incompréhensible.

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 denen 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.

La particularité du temps « éonique » est de constituer, dans une unité conceptuelle synchrone, un certain déroulement diachronique afin d'en permettre la compréhension. Étant donné qu'une succession temporelle purement quantitative serait incompréhensible, nous continuons à l'articuler qualitativement à travers des catégories telles que « Moyen Âge, époque moderne, époque baroque, Révolution française, décadence, etc. », de sorte que la compréhension de l'histoire résulte de la dialectique entre celles-ci et les catégories chronologiques.

C'est dans cette perspective qu'il faut lire la polémique qui oppose Mazzarino et Momigliano après la publication du livre de l'historien sicilien *Fra Oriente e Occidente* (1947). Dans sa critique, Momigliano reproche à Mazzarino de transformer des « problèmes fantômes » en réalités historiques. Ce n'est que sur la base de conjectures improbables que l'Orient et l'Occident, l'Asie et la Grèce peuvent être présentés comme les personnages d'un « drame spirituel ». « L'âme orientale a fait son temps, et avec elle l'âme grecque [...]. Les Grecs et les Asiatiques ne se trouvent plus aux seuils de l'histoire » (Mazzarino 1989, p. 399). L'expression « aux seuils de l'histoire » est significative : l'Orient et l'Occident, comme d'autres catégories du même genre que Mazzarino utilise souvent, se situent en dehors de l'histoire proprement dite. Précisant à juste titre qu'il s'agit en réalité d'un « problème de méthode », Mazzarino réaffirme que « le problème Orient-Occident est central dans l'histoire de l'humanité » (*ibid.*, p. 407) et que ce que Momigliano appelle les « problèmes fantômes » sont en réalité des catégories incontournables dans la recherche historique. Il s'agit ici, en dernière analyse, du contraste entre la conceptualité éonique et la conceptualité chronologique, et le fait qu'il ne soit pas possible d'éliminer complètement la première de la pratique historiographique est prouvé par le fait qu'un historien positif comme Momigliano n'hésite pas à l'utiliser lorsqu'il le juge nécessaire.

9. L'une des formes les plus singulières de cette résurgence du temps éonique est le « siècle ».

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 „Jahr-

Nous sommes tellement habitués à considérer comme normale la division en siècles que nous oublions que le concept de siècle dans ce sens particulier est une création relativement récente, qui apparaît pour la première fois chez Flacio Ilirico, un théologien protestant d'origine istrienne qui, avec d'autres théologiens réformés, publia entre 1559 et 1574 une histoire de l'Église articulée en siècles ou *centuriae* (*Ecclesiastica historia, integravi Ecclesiae Christi ideam [...] secundum singulas centurias perspicuo ordine complectens*).

L'exemple des *centuriatores* - comme ils avaient été ironiquement appelés au début - ne s'imposa que progressivement à partir du XVI^e siècle ; il est toutefois intéressant de voir comment, déjà dans leur pratique historiographique, le siècle acquiert progressivement une valeur épochole et désigne plutôt un état synchronique qu'une simple série diachronique. Comme l'a observé le chercheur qui en a reconstitué la généalogie, « le calcul par siècles repose sur les éléments systématiques de l'histoire et non sur les éléments chronologiques » (Burkhardt, p. 27). La question est théoriquement importante car la prétention de transformer une simple convention numérique (le calcul par centaines d'années) en une réalité substantielle est, bien évidemment, dépourvue de tout fondement. (Le fait que, aujourd'hui encore, les représentants d'une discipline académique se donnent une légitimité scientifique en se déclarant candidement spécialistes du XVe ou du XVIII^e siècle ne fait que montrer le degré d'irresponsabilité épistémologique auquel sont parvenues les sciences humaines). (Le fait que, aujourd'hui encore, les représentants d'une discipline universitaire se donnent une légitimité scientifique en se déclarant candidement spécialistes du XVe ou du XVIII^e siècle ne fait que montrer le degré d'irresponsabilité épistémologique auquel sont parvenues les sciences humaines). Il a été observé que les *centuriatores*, pour définir le *Status Ecclesiae* dans chacun des siècles où ils ont articulé leur histoire, utilisent l'expression *in hoc saeculo* ou *in hac aetate* (parfois aussi *hoc tempus*) et, de cette manière, semblent suggérer l'idée que l'articulation par siècles correspond à une certaine unité substantielle (un certain « état de l'Église », chaque fois différent :

hundert". 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 saeculo, hoc aion outos, hoc tempus*) der zukünftigen

ibid., p. 22). Mais, de cette manière, ils ne font que reprendre l'usage néotestamentaire qui oppose, dans un sens fortement épochal, le présent (*en to aion touto, in hoc seculo, hoc aion outos, hoc tempus*) à l'éon futur. Le siècle en tant qu'unité historique porte en lui dès le début une marque théologique claire, qui l'amène à assumer progressivement les caractéristiques de ces âges ou époques du monde, déjà familiers au monde antique, que le christianisme avait insérés, sous la forme de l'hexameron biblique, dans une économie du salut.

Il est significatif que dans l'*Historia viginti saeculorum* d'Egidio da Viterbo (1519), les vingt siècles dans lesquels il articule l'histoire de l'humanité ne soient pas des périodes de cent ans, mais aient chaque fois des durées différentes : ils sont donc encore des âges et non des entités numériques. Mais même lorsque, au cours des siècles suivants, le siècle semble devenir un instrument de calcul neutre, il reste néanmoins un état synchrone de type éonique et non un déroulement diachronique. Comme le montre clairement le livre de Burkhardt, le calcul par siècles se transforme en effet progressivement en un instrument d'organisation du matériel historique jusqu'à devenir, dans l'historiographie post-hégélienne, le dispositif privilégié qui permet d'articuler l'histoire en époques.

10. L'invention de Flaxion, d'abord fortement contestée, s'est progressivement répandue dans tous les domaines de la recherche historique, même si, au cours du XVIIe siècle, on trouve encore des formes d'écriture historique, comme les *Annales Imperli occidentis Lrunsvickenses* de Leibniz, qui n'en font pas usage. Un moment important dans cette diffusion est la publication des *Acta sanctorum in saeculum classes distributa* par les bénédictins de Saint-Mauro, dirigés par Mabillon (1668-1701). Bien que le « premier siècle » coïncide ici avec le sixième siècle de la numérotation depuis la naissance du Christ (c'est-à-dire avec la fondation de l'ordre bénédictin), la division en siècles est maintenue sans réserve. Curieusement, Mabillon, qui fut le fondateur de la diplomatique historique, classe également par siècles les découvertes de sa

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

science paléographique. Les exemples de styles d'écriture sont ainsi répertoriés *in saeculorum classes*, comme si chaque siècle correspondait à un certain *ductus* et à une certaine forme d'écriture. De cette manière, l'idée que le siècle était une réalité et non une convention numérique abstraite acquiert une consistance supplémentaire presque perceptible : chaque siècle semble avoir sa propre image graphologique, tout comme on lui attribuera plus tard un style artistique.

Exactement cinquante ans séparent la publication des *Acta sanctorum*, dernier grand effort de la philologie monastique, de la première édition du chef-d'œuvre de l'historiographie des Lumières, *Le siècle de Louis XIV* de Voltaire, qui allait exercer une influence durable sur l'historiographie ultérieure. « Dans le concept voltairien de *siècle*, - a-t-on écrit, - l'ordre des siècles, la période dynastique et le contenu historique se superposent parfaitement » (Burkhardt, p. 91). « Le siècle que j'appelle de Louis XIV » est à la fois un siècle chronologique (que Voltaire fait commencer avec la fondation de l'Académie, c'est-à-dire en 1635) et, comme on peut le lire dans l'introduction, l'une des quatre « époques dorées » du monde. Le paradigme théologique du siècle atteint ainsi, dans ce livre, sa pleine signification historique, où la convention numérique prétend refléter une réalité en quelque sorte unitaire et où le *chronos* se présente immédiatement comme un *aion*, une « époque » ou un « éon historique ».

Il a été correctement observé qu'une fois que l'articulation par siècles est intégrée dans l'historiographie, elle cesse d'être une perspective introduite dans l'histoire *a posteriori*, mais devient le moyen par lequel la conscience même des contemporains se comprend de manière époquale (« Medium ihres epochalen Selbstverständnisses » : *ibid.*, p. 123).

Lorsque, dans un poème qui a été maintes fois commenté, Mandelstam s'adresse à son époque et, l'appelant « mon siècle ! », la compare à une bête sauvage au dos brisé (Mais ton dos est brisé | mon merveilleux et pauvre siècle. | Avec un

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 &ALAcadémie, 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 Mandelstam 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 wunder-

sourire insensé | comme une bête autrefois agile | tu te retournes, faible et cruel, | pour contempler tes traces), il est évident qu'il le vit comme une réalité concrète à travers laquelle il se comprend lui-même. Le poète, comme le véritable historien, se situe au point de rupture, où *aion* et *chronos*, temps épochal de la vie et temps chronologique, tentent de trouver leur articulation impossible.

11. Le lien plus ou moins conscient entre théologie et histoire, entre signature théologique et périodisation chronologique apparaît en toute évidence et dans toute sa complexité chez Leopold von Ranke, c'est-à-dire précisément chez l'historien contre lequel Benjamin dirige sa critique de l'historicisme, qui prétend connaître le passé « tel qu'il a été ».

Une lecture de l'introduction à la première conférence *Über die Epochen der neuen Geschichte* (1854) est particulièrement instructive. Rejetant toute idée de progrès dans l'histoire, Ranke se détache ici fermement tant de la philosophie de l'histoire hégélienne que de l'histoire du salut de la théologie chrétienne : « Si l'on soutenait, écrit-il, en contradiction avec les conceptions exposées ici, que le progrès consiste en ce que, à chaque époque, la vie de l'humanité se renforce et que, par conséquent, chaque génération dépasse complètement la précédente, qui n'est ainsi que le porteur de la suivante, cela impliquerait une injustice de la divinité (*eine Ungerechtigkeit der Gottheit*). Une telle génération médiatrice n'aurait en soi aucune signification et n'aurait de sens qu'en tant que degré de la génération suivante et ne serait donc pas en relation immédiate avec le divin (*in unmittelbarem Bezug zum Göttlichen*). J'affirme au contraire : chaque époque est immédiate par rapport à Dieu (*jede Epoche ist unmittelbar zu Gott*) et sa valeur ne réside pas dans ce qui en provient, mais dans son existence même, dans son être même » (Ranke, p. 17).

Il est singulier que, dans le geste même qui semble éloigner sa pensée de toute philosophie de

schönes, 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 Ge-

l'histoire, Ranke en confirme au contraire les signes théologiques indubitables. Ceux-ci se manifestent avant tout dans le caractère apocalyptique et messianique du théorème selon lequel chaque époque est en relation immédiate avec Dieu. C'est ce qu'a clairement compris Marrou, voyant dans ce théorème – qui n'aurait certainement pas déplu à Benjamin – l'expression du « rapport mystérieux qui s'établit entre le temps et l'éternité dans la perspective de la théologie chrétienne de l'histoire » (Marrou 1979, p. 74). Dans celle-ci, en effet, comme nous l'avons vu, le temps est linéaire, mais chaque point de celui-ci est en relation immédiate avec l'avènement du messie. Chaque génération, selon l'image de Ranke, est équidistante de l'éternité, car non seulement chaque époque, mais aussi chaque existence personnelle est immédiatement en relation avec la fin des temps. « Pour chaque civilisation et chaque génération humaine, comme pour chaque homme vivant, il faut reconnaître que son dernier et unique jour [...] est le Jour dernier [...]. Dans cette perspective, tout le temps prend une dimension eschatologique » (*ibid.*).

Tout aussi significative est l'autre marque théologique qui fait que, pour Ranke, la série des événements historiques se compose, selon un lien intime, en une époque, et que la série des époques dessine à son tour une histoire universelle. « Si nous admettons, écrit-il dans un manuscrit des années 60 (Ranke, pp. 6-7), que l'histoire ne peut avoir l'unité d'un système philosophique, elle n'est toutefois pas dépourvue d'un lien intime (*innere Zusammenhang*) [...]. Le devenir est lié par un lien cohérent avec le devenir, mais ce lien n'est pas arbitraire, il est à chaque fois d'une certaine manière et non d'une autre. Et dans tous les cas, c'est un objet de connaissance. Une série plus longue d'événements - les uns après les autres et les uns à côté des autres - réunis de cette manière, forme un siècle, une époque [...]. Si nous représentons ainsi la série des siècles, chacun dans son essence originelle (*in seiner ursprünglichen Wesenheit*), tous liés entre eux, alors nous avons devant nous l'histoire universelle (*Universalgeschichte*), depuis le début jusqu'à aujourd'hui. L'histoire universelle comprend la vie passée du genre humain, non pas dans des

schichtphilosophie 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“ (*ebd.*).

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 An-

relations et des directions individuelles, mais dans sa plénitude et sa totalité ».

Une fois de plus, un paradigme lié à la chronographie et à la théologie chrétienne détermine le regard de l'historien au point de lui faire percevoir une « essence universelle » et un « lien intime » dans ce qui semble n'être qu'une convention numérique. Comme cela a été efficacement observé, le calcul par siècles est une « technique historiographique » dont la fonction essentielle est la construction d'époques, dans lesquelles « la représentation générale d'un cours historique apparaît comme significativement liée à la série des siècles » (Burkhardt, p. 113).

C'est à un élève de Ranke, Ottokar Lorenz, que l'on doit la tentative de fonder la compréhension historique de la succession des siècles dans un « système naturel », à travers la loi dite des trois générations. En attribuant à chaque génération une durée de trente ans et en supposant un lien immédiat entre chacune d'elles et la précédente et la suivante, le siècle se transformait en un phénomène naturel spécifique. Même si, pour Lorenz, ce lien triadique pouvait dépasser les limites numériques d'un seul siècle, il n'en reste pas moins qu'une convention historiographique était inconsciemment projetée sur une réalité biologique et ainsi transformée en un rythme naturel (Lorenz, pp. 217-311).

Dans une lettre de jeunesse, Ranke avoue avoir voulu dès le début trouver « dans le contexte cohérent de la grande histoire {*in dem Zusammenhang der grossen Geschichte*} » ce qu'il appelle *die Mar*, la « saga » (ou la véritable nouvelle ou « fable », si l'on tient compte du lien étymologique entre *Märchen* et *Mar*) de l'histoire mondiale : « Trouver la saga de l'histoire mondiale (*die Mar der Weltgeschichte auszufinden*), ce processus des données (*Begebenheiten*) et du développement de notre espèce, qui doit être considéré comme son contenu authentique, son centre et son essence ; saisir et retenir toutes les

fang 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 *Märchen* 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

actions et toutes les passions de cette créature sauvage et violente, bonne et pacifique, contaminée et pure que nous sommes nous-mêmes » (Ranke, p. 2). Il est significatif que, précisément pour l'historien qui refusait les catégorisations abstraites de la philosophie de l'histoire, la pratique historiographique débouche néanmoins nécessairement sur le « conte ». De la même manière, Toynbee rappelle à plusieurs reprises que l'histoire, en dernière analyse, ne peut être construite que sous une forme mythique. Des catégories coniques, qu'elles soient de type historique ou d'une autre nature, s'insinuent nécessairement dans le regard de l'historien pour rendre possible la narration - et sans élément narratif, l'écriture historique n'est pas possible.

12. Le fait que la chronologie qui constitue la condition nécessaire de leur travail ait été déterminée, selon des critères qui n'ont rien de scientifique, par d'obscurs moines dont nous connaissons à peine le nom, ne semble pas entamer l'imperturbable inconscience épistémologique des historiens modernes. Celle-ci repose sur le fait que la chronologie chrétienne a été séparée de ses références religieuses - par exemple, de la naissance du Christ comme événement décisif de l'histoire du salut - pour être utilisée comme une simple référence conventionnelle. Contre cette justification imprudente, il faut rappeler que, comme cela arrive souvent dans ces cas-là, le processus de sécularisation de la chronologie chrétienne n'a en aucune façon empêché que, parallèlement au calcul numérique, la pratique historique moderne a hérité des chronographies de Julius Africanus et Dionysius Exiguus, puis du calcul séculaire de Flavius Iulius, une série d'implications conceptuelles totalement inconnues du monde antique, à commencer par la représentation même du temps « historique » comme un ensemble unitaire virtuellement connaissable dans son intégralité. C'est le christianisme qui a construit l'*historikon* que nous connaissons comme objet possible de l'enquête historique. Ce temps « historique » est articulé chronologiquement comme un ensemble linéaire continu, dont la continuité et le sens sont fonction de sa finitude constitutive, dans la mesure où il a un début et une fin. Comme cela a été observé, lorsque l'élément numérique entre

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 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

dans la science historique, il est toujours déterminé qualitativement par la manière dont le début du comptage est fixé. La formation du concept même de temps historique est indissociable de cette relation qualitative à un début (Heidegger 1916, p. 231). Si le temps, historique, comme cela s'est produit dans la modernité, est au contraire séparé de son contexte théologique, il génère nécessairement des contradictions et des apories, contre lesquelles la connaissance historique ne cesse de se heurter.

Il est d'autant plus évident que la fermeture de la porte eschatologique par l'Église et la sécularisation de l'histoire du salut dans un processus linéaire infini trahissent l'exigence messianique authentique que le paradigme théologique contenait encore. Le dictum schillérien selon lequel « die Weltgeschichte ist das Weltgericht » peut en effet être lu comme un aplatissement des deux temps dans le progrès unique de l'histoire mondiale, d'où disparaît toute instance proprement eschatologique. Mais il peut aussi être interprété en voyant à l'œuvre dans chaque événement historique l'instance d'une krisis, d'un jugement décisif. C'est en ce sens que Karl Barth a pu écrire dans son *Römerbrief* que « ce qu'on appelle l'histoire du salut n'est autre que la crise continue de toute histoire, et non une histoire dans ou à côté de l'histoire » (Barth 1919, p. 9) et, poussant à l'extrême la thèse de Ranke, affirmer que « par son immédiateté à Dieu, toute histoire est même ahistorique » (Barth 1958, p. 704). *Ueschaton* n'est pas, dans cette dimension, la fin chronologique du temps historique, mais l'irruption de l'éternité à chaque instant de l'histoire. Il n'a donc aucun sens de parler d'une « histoire chrétienne » ou de « civilisations chrétiennes » : « le christianisme ne produit pas de civilisations, il les sauve » (Marrou 1978, p. 359). Comme on peut le lire dans un autre classique de l'eschatologie radicale du XXe siècle, intitulé de manière significative *Les dernières choses*. « Chaque époque s'ouvre immédiatement au jugement, à son accomplissement ultime. Chaque époque est, en ce sens, la dernière » (Althaus, p. 174).

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 Vervollständigung. In diesem Sinne ist jede Zeit die letzte“ (Althaus, S. 174).

13. Dans cette perspective, il n'est pas surprenant que la suppression de l'eschatologie se traduise par la réapparition inconsciente, à notre époque, de concepts apocalyptiques sécularisés. Le jugement dernier, qui a été éliminé dans le temps linéaire de l'histoire, réapparaît ainsi avec force dans le concept de « crise », qui devient partie intégrante du vocabulaire historico-politique de la modernité. Kosellek a montré comment ce terme, à l'origine médical (la « crise » dans laquelle le médecin doit décider si le patient va mourir ou survivre) et théologique (le jugement du Christ - *krisis* - au dernier jour), s'est progressivement répandu à partir du XVIII^e siècle non seulement dans l'historiographie, mais aussi dans la politique, l'économie, la science et la philosophie. Si Leibniz pouvait déjà écrire que l'Europe de son temps se trouvait « dans une crise où elle n'a jamais été depuis l'Empire de Charlemagne » (Kosellek, p. 206), chez Burckhardt et Marx, la crise désigne un phénomène qui se répète périodiquement dans le déroulement des processus historiques et, en même temps, le dernier seuil où ces processus connaissent leur résolution définitive. Il est parfaitement cohérent avec ces prémisses que la crise ait aujourd'hui cessé de désigner une instance décisive et soit devenue dans tous les domaines un état permanent, qu'il s'agit de gérer pour en tirer le plus grand profit possible et dont l'issue est sans cesse reportée. La sécularisation du modèle théologique produit une sorte d'eschatologie blanche, une apocalypse sans rédemption ni fin.

14. L'importance constitutive et non accessoire de la chronologie pour l'historiographie moderne se manifeste dans le fait que lorsque, en remontant dans le passé vers un commencement antérieur à l'hexameron biblique, la grille chronologique se relâche nécessairement, on passe à un autre ordre des temps et de la recherche, celui de la préhistoire. Là où on ne peut pas calculer en années et en siècles, l'histoire cesse d'exister et cède la place à quelque chose qui n'est pas simplement une histoire plus ancienne, mais, comme tout historien sérieux le sait, une réalité fondamentalement hétérogène par rapport à l'histoire.

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.

On fait généralement coïncider cette limite avec l'absence de documents écrits. Il s'agit en réalité d'un problème auquel toute enquête historique doit nécessairement se confronter chaque fois qu'elle s'approche de son *arché tes historias*, c'est-à-dire non seulement du début de la chronologie, mais aussi du point d'apparition du phénomène qu'elle étudie et, par conséquent, nécessairement de sa préhistoire. L'histoire, qui se base sur une chronologie, doit avoir un début, mais plus elle s'en approche, plus elle doit se confronter à une dimension préhistorique. Lorsque la chronographie chrétienne se sécularise, le début n'est plus datable historiquement, mais il n'en perd pas pour autant sa nécessité. Le problème de la frontière, à la fois chronologique et conceptuelle, entre l'histoire et la préhistoire reste donc - même si l'on a tendance à l'occulter - le problème épistémologique fondamental de l'historiographie.

Dans la mesure où elle repose sur l'isolement et la séparation d'une chronologie et d'un temps historique par rapport à son origine, la recherche historiographique doit nécessairement interposer entre elle et l'origine un intervalle dans lequel cette chronologie reste en quelque sorte suspendue. Ainsi, la tradition ecclésiastique chrétienne situe entre elle-même et les paroles de Jésus l'époque préhistorique des apôtres, qui ont transmis ces paroles à la tradition ecclésiastique proprement dite, laquelle les a codifiées dans un canon. De manière analogue, la philologie situe entre elle-même et l'original sur lequel se fonde l'archétype, au-delà duquel l'enquête ecdotique doit suspendre ses critères. Et ce n'est pas un hasard si, au début de la *phénoménologie de l'Esprit*, Hegel place une vérité sensible non écrite, dont la transcription transforme cette vérité en une « histoire » (*Geschichte*). L'écriture historique, comme toute écriture, présuppose avant elle-même une non-écriture, qu'elle prétend transcrire et transmettre.

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.