

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 106 —

Peter J. Opitz

Eric Voegelin *The New Science of Politics*
Revisited.
Studien zur Werksgeschichte und
Argumentationsstruktur eines Klassikers der
politischen Theorie



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 106 —

Peter J. Opitz

Eric Voegelin *The New Science of Politics* Revisited.
Studien zur Werksgeschichte
und Argumentationsstruktur eines Klassikers der
politischen Theorie



VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

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

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Occasional Papers, No. 106, Februar 2020

Peter J. Opitz

Eric Voegelin *The New Science of Politics* Revisited.

Studien zur Werksgeschichte und Argumentationsstruktur eines Klassikers der
politischen Theorie

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

Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the Board of Editors; the Eric-Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion; the Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München; the Eric-Voegelin-Gesellschaft.

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

ISSN 1430-6786

© 2020 Peter J. Opitz

Für Anna E. Frazier

– ohne die vieles nicht möglich
gewesen wäre.

Eric Voegelin *The New Science of Politics* Revisited.
Studien zur Werksgeschichte und
Argumentationsstruktur eines Klassikers der
politischen Theorie

„This book must be considered as one of the most enlightening essays
on the character of European politics that has appeared for half a century“¹

„I think the book is on the wrong track, but important nonetheless.“²

Ziemlich genau vor 60 Jahren, im Herbst 1959, erschien Eric Voege-
lins *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*. Es war die
deutsche Übersetzung seines 1952 unter dem Titel *The New Science
of Politics. An Introduction* von der University of Chicago Press
verlegten Buches. Grundlage waren die Walgreen Lectures, die der
Autor im Frühjahr 1951 an der University of Chicago unter dem
Titel „Truth and Representation“ gehalten hatte.³ Unter seinen Vor-
gängern dieser von der Charles R. Walgreen Foundation for the
Study of American Institutions geförderten Lectures befanden sich
Leo Strauss und Jacques Maritain. Die *New Science of Politics* (= *New Science*)
war das erste Buch, das Voegelin nach seiner Emigra-
tion im Herbst 1938 in den USA veröffentlichte. Im Rückblick be-
trachtet, ist es zwar nicht sein bestes Buch, es sollte jedoch sein
bekanntestes werden und seine Reputation als politischer Philosoph
begründen. Zunächst in den USA, schon bald aber auch weit darüber
hinaus. Im Herbst 1978, ein viertel Jahrhundert nach ihrem Er-

¹ The Character of European Politics, in *Times Literary Supplement*, 7.
August 1953

² Hannah Arendt im November 1952 in einem Brief an Karl Jaspers, zit. in
Hannah Arendt/Karl Jaspers, Korrespondenz, 1926-1969. Hrsg. v. Lotte
Köhler und Hans Saner, München, 1985.

³ Eric Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung* (= *Die
neue Wissenschaft*). München: Pustet, 1959 (im Folgenden zit. nach der
2004 bei Wilhelm Fink, München erschienenen Neuauflage). *The New
Science of Politics. An Introduction*. (= *The New Science*). Chicago: Chicago
University Press, 1952.

scheinen, erhielt Voegelin für die *New Science of Politics* – als „ein Werk von exzeptioneller Qualität“ im Bereich der politischen Theorie – den Lippincott Award der American Political Science Association. Schon zu diesem Zeitpunkt lag eine Reihe von Übersetzungen vor, weitere sollten folgen. Dass die *New Science of Politics* auch dazu beitrug, dass Voegelin wenige Jahre nach ihrem Erscheinen einen Ruf an die Ludwig-Maximilians-Universität in München erhielt, um hier als Gründungsdirektor ein Institut für Politische Wissenschaft aufzubauen, kann nur vermutet werden, zumal das Buch auch als eine Art Vorstudie zu seinem Hauptwerk *Order and History* galt, dessen erste drei Bände 1956/57 erschienen waren.

Die *New Science of Politics* sollte jedoch nicht nur das bekannteste Werk Voegelins werden, sondern auch das kontroverseste. Denn sie begründete nicht nur seine Reputation als politischen Philosoph, sondern zugleich auch als leidenschaftlichen Kritiker und Verächter der Moderne. Auch dass sein Angriff auf das an vielen amerikanischen Universitäten herrschende positivistische Wissenschaftsverständnis bei den Betroffenen kaum auf Wohlwollen stoßen würde, war absehbar – und vom Autor wohl auch bewusst einkalkuliert. Dasselbe galt für seine die ganze zweite Hälfte des Buches umfassende Deutung der westlichen Moderne als „Anwachsen des Gnostizismus“, wobei wohl nicht nur die scharfe Kritik an der Moderne irritierte und provozierte, sondern auch die Etikettierung der westlichen „Modernität“ als „Gnostizismus“, ein Begriff, mit dem wahrscheinlich die wenigsten seiner Leser etwas anfangen konnten, von dem sie aber ahnten, dass es sich nicht um eine Schmeichelei handelte.

Und noch etwas reizte zum Widerspruch, wenigstens bei flüchtiger Lektüre: Der Rückbezug des Autors auf die platonisch-aristotelische *episteme politike*. „Linksgerichtete Kritiker“, so mockierte sich Voegelin im Vorwort zur deutschen Übersetzung, „erkannten in dieser Erneuerung des Alten das Symptom reaktionärer, faschistischer Gesinnung; rechtsgerichtete fanden in ihr einen lobenswerten Konservatismus, der die „klassische Tradition“ wiederbelebte. Beide – so Voegelin – „haben das Wesen des Rückgriffs auf die *episteme*

mißverstanden.“⁴ Dieses Missverständnis war allerdings verständlich. Denn Voegelin hatte seine Ausführungen zur „neuen Wissenschaft der Politik“ nicht systematisch entwickelt – gewissermaßen am Stück –, sondern in Form kurzer, über den ganzen Text verstreuter Hinweise. Und das war wiederum die Folge dessen, dass es in den Vorlesungen primär gar nicht um die Vorstellung einer „neuen Wissenschaft“ gegangen war – der Titel war erst nachträglich auf Drängen des Verlags für die Buchausgabe gewählt worden –, sondern um „Truth and Representation“, wie der Titel der *Walgreen Lectures* lautete. Wäre man bei ihm geblieben, so wären viele Missverständnisse vermutlich gar nicht erst erfolgt. Aber vielleicht hätte das auch die Herausforderung, die von dem neuen Titel ausging, abgeschwächt, und ohne diesen provokativen Anspruch hätte das Buch vielleicht auch nicht das Aufsehen und die Aufmerksamkeit erregt, die es auf sich zog.

Dass die Auseinandersetzung mit der *New Science* – ungeachtet des starken Echos, das sie auslöste – insgesamt eher unbefriedigend und unangemessen verlief, hatte einen weiteren Grund: Der Text wurde sehr isoliert betrachtet, ohne Berücksichtigung der biographischen Hintergründe des Autors und der werksgehistorischen Zusammenhänge, aus denen er erwachsen war. Das war insofern verständlich, als die Publikationen Voegelins aus seiner Wiener Zeit – etwa *Rasse und Staat*, *Der Autoritäre Staat*, aber auch die kleine Schrift *Die politischen Religionen* – in den USA unbekannt waren und die Zahl der Aufsätze, die er während der 1940er Jahre in amerikanischen Fachzeitschriften veröffentlicht hatte, begrenzt war. Hinzu kam, dass es sich bei diesen zumeist um Vorabdrucke von Kapiteln seiner in Arbeit befindlichen *History of Political Ideas* (= *History*) handelte, mit der er schon bald nach seiner Ankunft in den USA begonnen hatte. Unbekannt, da unveröffentlicht, waren insbesondere die zwischen 1945 und 1950 entstandenen, aber erst 1957 im Rahmen von *Order and History* veröffentlichten Teile über die platonisch-aristotelische Philosophie, in denen er das Theorie- und Wissenschaftsverständnis entwickelt hatte, das nun der *New Science* zugrunde lag. Unbekannt und den Lesern unzugänglich waren auch die vielen hunderte Seiten langen Analysen zum *Modern World*-Teil der

⁴ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 14.

History, auf die sich Voegelin in der *New Science* ausführlich beziehen wird – gelegentlich allerdings in so verkürzter und geraffter Form, dass ihre Bedeutung dem unvorbereiteten Leser verschlossen bleiben und seine Argumentation insofern lückenhaft und wenig überzeugend erscheinen musste.

Und noch etwas gehört zu diesem werksgehistorischen Hintergrund, zu dem sich Voegelin aber erst sehr viel später in seinen *Autobiographischen Reflexionen* äußerte. Voegelin hatte, wie er hier erstmals berichtete, sich in jenen Jahren endgültig von dem konventionellen „Ideen“-Begriff gelöst, der den ersten Fassungen der *History* noch zugrunde gelegen hatte, ohne jedoch schon über einen ausgereiften neuen Ansatz zu verfügen. „Diese verschiedenen Faktoren, die mich auf die theoretischen Schwächen meiner konventionellen Grundvorstellungen bezüglich einer Geschichte der politischen Ideen hinwiesen“, so erinnerte er sich,

„tauchten nicht alle auf einmal auf und fanden auch keine sofortigen Lösungen. Ich würde die fünf Jahre zwischen 1945 und 1950 als eine Periode der Unentschiedenheit, wenn nicht gar der Lähmung charakterisieren. Die Probleme waren mir eindeutig vor Augen, aber ich konnte sie intellektuell nicht zufriedenstellend durchdringen [...] Ein Durchbruch ereignete sich im Zusammenhang mit den Walgreen Lectures, die ich 1951 in Chicago hielt. Hier war ich gezwungen, in relativ komprimierter Form, einige von meinen Gedanken, die sich allmählich herauszukristallisieren begonnen hatten, zu formulieren. Ich konzentrierte mich auf die Repräsentations-Problematik und das Verhältnis der Repräsentation auf die gesellschaftliche und persönliche Existenz in Wahrheit.“⁵

Ob dieser „Durchbruch“ in jeder Hinsicht gelungen war, sei dahingestellt. Wahrscheinlicher ist – und seine nächsten Werke bestätigen es –, dass er noch in einer Reihe von Punkten ergänzt und differenziert werden musste. Stellt man die *New Science* in diese größeren werksgehistorischen Zusammenhänge – und auch das ist eines der Anliegen der folgenden Betrachtungen –, so erscheinen manche ihrer Ausführungen in einem helleren Licht. Zudem wird deutlich, dass

⁵ Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*. Ed. with an Introduction by Ellis Sandoz, Baton Rouge and London: LSU Press, 1989, S. 64. Im Folgenden zit. nach der dt. Übersetzung *Autobiographische Reflexionen*. München: Fink Verlag, 1994, S. 84 f.

etliche der in ihr entwickelten Positionen vielleicht doch ein wenig vorschnell und vorläufig formuliert worden waren und in den folgenden Texten differenziert oder auch korrigiert wurden. Das gilt nicht nur für die berühmt-berüchtigte Gnosis-These, sondern auch für die hier erstmals entwickelte Geschichtsphilosophie. Und es gilt wohl auch für das Wissenschaftsverständnis Voegelins. Daraus wiederum folgt, dass ein adäquates Verständnis der *New Science* nicht nur eine Berücksichtigung der werksgeschichtlichen Situation erfordert, aus der das Werk herauswuchs, sondern auch einen Blick auf die weitere Entwicklung der politischen Philosophie Voegelins.

Das gilt insbesondere für *Israel and Revelation*, den ersten Band von *Order and History*, in dem nicht nur das Ordnungsverständnis der kosmologischen Reiche des Nahen Ostens einer differenzierteren Analyse unterzogen wird, sondern auch und vor allem das Ordnungsverständnis Israels, das Phänomen der „Offenbarung“ und das von diesem beeinflusste Geschichtsverständnis. Und noch ein Text ist hier von überragender Bedeutung: die ein Jahr nach der *New Science* entworfene Einleitung zum ersten Band von *Order and History – The Symbolization of Order –*, in der nun eine theoretische Fundierung des Symbol- und Erfahrungsbegriffs nachgereicht wird, die in der *New Science* erst in groben Umrissen skizziert worden war. Ein weiteres Werk, das zu mehr Klarheit über die *New Science* und die weitere Entwicklung der politischen Philosophie Voegelins führt, ist das 1966 veröffentlichte Sammelwerk *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. In ihm tragen vor allem zwei Textteile zu einem besseren Verständnis der *New Science*, aber auch der Weiterentwicklung der hier formulierten Ansätze bei: Das sind zum einen – und vor allem – drei aus seiner Korrespondenz mit Alfred Schütz aus dem Jahre 1943 stammende, hier erstmals veröffentlichte Studien, zu denen Voegelin in seiner Einleitung bemerkt, dass die in ihnen gewonnenen Einsichten „zur Voraussetzung für die Entwicklung einer Theorie der Politik in *The New Science of Politics* (1952) und *Order and History* (1956/57)“ wurden.⁶ Und das ist zum

⁶ Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München: R. Piper Verlag, 1966, S. 8 (neu erschienen als Studienausgabe in der Alber-Reihe Praktische Philosophie, Bd. 77. Verlag Karl Alber Freiburg / München, 2005).

anderen die den Band beschließende umfangreiche Studie *Was ist politische Realität?*, von der Voegelin sagt, „daß sie eine umfassende und vorläufig befriedigende Neuformulierung der Philosophie des Bewußtseins“ sei. In ihr findet der Leser, der sich das in der *New Science* entwickelte Verständnis einer „neuen Wissenschaft der Politik“ ein wenig mühsam aus einzelnen Elementen selbst rekonstruieren musste, nun eine systematische Darstellung, die weit über die der *New Science* hinausgeht und auch das liefert, was in dieser erst impliziert, aber noch nicht einmal in Ansätzen entwickelt war: eine Philosophie des Bewusstseins, von der Voegelin sagt, dass sie das „Kernstück einer Philosophie der Politik“ sei.⁷

Die Erläuterungen zu den der *New Science* vorausgehenden und auch die ihr folgenden Werke Voegelins verfolgen einen doppelten Zweck. Sie wollen zu einem besseren Verständnis des Textes beitragen, vor allem aber – und wichtiger noch – wollen sie auf die Kontinuität des Gesamtwerkes aufmerksam machen, das sich eben nicht, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag, aus Einzelstudien zu den unterschiedlichsten Themen zusammensetzt, sondern eine geistige Einheit bildet, der – wie die folgenden Analysen zeigen wollen – zwei Anliegen zugrunde liegen: die Bewältigung der geistigen „Krise“, in der Voegelin, wie zahlreiche andere Denker jener Zeit, die westliche, vor allem die kontinentaleuropäische Welt sah, sowie Widerstand gegen die in dieser „Krise“ sich manifestierende und vollziehende Zerstörung des Menschen als Person unter Gott. In diesem Sinne will sie Zugänge öffnen und Zusammenhänge sichtbar machen – in der Hoffnung, auf diese Weise ein wenig zu einem besseren Verständnis dieses auf seine Weise noch immer aktuellen Textes beizutragen.

⁷ Ebd., S. 7.

I

Den vielleicht besten Zugang zur *New Science* eröffnet jene kleine Studie, die Voegelin im April 1938, einen Monat nach dem Einmarsch deutscher Truppen in Österreich und nur wenige Monate vor seiner Flucht in die USA veröffentlicht hatte: *Die politischen Religionen*.⁸ Ihr Thema formuliert gleich der einleitende Abschnitt „Das Problem“: „Von politischen Religionen zu sprechen und die Bewegungen unserer Zeit nicht nur als politische, sondern auch, und vor allem, als religiöse zu deuten, versteht sich heute noch nicht von selbst, obwohl die Tatbestände den aufmerksamen Beobachter zu dieser Rede zwingen.“⁹ Und dieses „Problem“ – die Identifizierung und Beschreibung des italienischen Faschismus und des deutschen Nationalsozialismus als „politische Religionen“ – wird im Folgenden entwickelt. Für uns von Interesse sind dabei weniger die Reflektionen, in denen Voegelin den Bogen von der ersten „politischen Religion“, dem altägyptischen Sonnenkult des Pharaos Echnaton, über mittelalterliche Symboliken und die Theorie von Thomas Hobbes bis zu den modernen Massenbewegungen seiner Zeit spannt. In unserem Zusammenhang ist vielmehr das „Fazit der Erkenntnis“ interessant, das er im abschließenden „Epilog“ zieht:

„Wir haben uns um die politischen Religionen als Erkennende bemüht – ziehen wir darum zuerst das Fazit der Erkenntnis: Das Leben der Menschen in politischer Gemeinschaft kann nicht als ein profaner Bezirk abgegrenzt werden, in dem wir es nur mit Fragen der Rechts- und Machtorganisation zu tun haben. Die Gemeinschaft ist

⁸ Erich Voegelin, *Die politischen Religionen*. Wien: Bermann-Fischer Verlag 1938 (Stockholm 1939). Im Folgenden zit. nach der Neuauflage von 2007, erschienen bei Wilhelm Fink München. Siehe dazu Jürgen Gebhardt, *Zwischen Wissenschaft und Religion. Zur intellektuellen Biographie Eric Voegelins in den 30er Jahren*, in *Politisches Denken*, Jahrbuch 1995/96, hrsg. v. Volker Gerhardt u.a., Stuttgart / Weimar 1996, S. 283-304. Ders., *Wie vor-politisch ist „Religion“? Anmerkungen zu Eric Voegelins Studie „Die politischen Religionen“*, in Herfried Münkler (Hrsg.), *Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung*. Baden-Baden 1996, S. 81-102. Dietmar Herz, *Der Begriff der „politischen Religionen“ im Denken Eric Voegelins*, in Hans Maier (Hrsg.), *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*. Paderborn 1996, S. 191-209.

⁹ Voegelin, *Die politischen Religionen*, S. 11.

auch ein Bereich religiöser Ordnung, und die Erkenntnis eines politischen Zustandes ist in einem entscheidenden Punkt unvollständig, wenn sie nicht die religiösen Kräfte der Gemeinschaft und die Symbole, in denen sie Ausdruck finden, mitumfaßt, oder sie zwar umfaßt, aber nicht als solche erkennt, sondern in a-religiöse Kategorien übersetzt. In der politischen Gemeinschaft lebt der Mensch mit allen Zügen seines Wesens von den leiblichen bis zu den geistigen und religiösen.“¹⁰

Der autobiographische Hintergrund dieser Sätze ist für denjenigen unüberhörbar, der mit der Entwicklung des Voegelin'schen Werkes vertraut ist. So hatte Voegelin Anfang der 1930er Jahre die Arbeit an einem „System der Staatslehre“ aufgenommen und schon bald zwei Teile davon fertig gestellt – eine „Rechtslehre“ und eine „Herrschaftslehre“.¹¹ Am dritten Teil – einer „Theorie des politischen Mythos“ – war das Projekt dann zunächst gescheitert und abgebrochen worden. Allerdings hatte sich Voegelin dazu entschlossen, aus einem Abschnitt über die Staatsideen, der auch die „Leibideen als Mit-Erzeuger der politischen Gemeinschaften“ einbezog, einige der fertigen Teile gesondert zu publizieren.¹² Aus all dem folgte indes nicht, dass er die Arbeit an einer „Theorie des politischen Mythos“ aufgegeben hatte. Hinweise in seinen Korrespondenzen weisen vielmehr darauf hin, dass das Thema ihn auch weiter beschäftigte, und die These ist nicht allzu gewagt, dass die *Politischen Religionen* – ungeachtet der Aktualität ihrer „Problem“-Stellung – auch schon ein erstes wichtiges Zwischenergebnis vorstellten, das Voegelin nun im „Epilog“ formuliert:

„Wir haben die Beispiele zur Verdeutlichung nur dem mediterranen und westeuropäischen Kulturkreis entnommen, aber *die These will allgemein sein* und gilt ebenso für die politischen Formen des Ostens. Immer ist die politische Gemeinschaft in den Zusammenhang des Welt- und Gotterlebens der Menschen eingegliedert, sei es, daß der politische Bereich in der Hierarchie des Seins eine untere

¹⁰ Ebd., S. 63 (Hervorh. PJO).

¹¹ Erich Voegelin, *Herrschaftslehre/Staatslehre* als Geisteswissenschaft. Zwei Fragmente. Hrsg. und mit einem editorischen Nachwort v. Peter J. Opitz, *Occasional Papers (OP)* LVI, 2. überarb. Aufl. München, Juni 2009.

¹² Siehe dazu Erich Voegelin, *Rasse und Staat*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1933, S. 1, sowie ders., *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*. Berlin: Junker und Dünhaupt Verlag, 1933.

Stufe der göttlichen Ordnung einnimmt, sei es, daß er selbst vergöttlicht wird. Immer ist auch die Sprache der Politik durchweht von Erregungen der Religiosität und wird dadurch zur Symbolik in dem prägnanten Sinn der Durchdringung der weltinhaltlichen mit transzendent-göttlicher Erfahrung.“¹³

In systematischer Hinsicht gingen die *Politischen Religionen* deutlich über die „Herrschaftslehre“ und „Rechtslehre“ hinaus. Hatten sich diese lediglich auf binnenkonstitutive Bereiche der politischen Gemeinschaft bezogen – und zugleich beschränkt –, so stellte das „religiöse Element“ die Gemeinschaft nun in einen sie übergreifenden, gewissermaßen ‚transzendenten‘ Zusammenhang, den Voegelin in der *New Science* als „transzendente Wahrheit“ bezeichnen wird. In welcher Beziehung diese zum „politischen Mythos“ steht – ob sie nur einen Teil von ihm abdeckt oder mit ihm identisch ist –, bleibt allerdings offen. Wichtiger ist in unserem Zusammenhang die Feststellung: „Die These will allgemein sein“, bekräftigt sie doch den Anspruch auf generelle Geltung dieser religiösen Dimension politischer Ordnung, auf die er im Übrigen auch zuvor schon kurz in *Rasse und Staat* mit der Bemerkung hingewiesen hatte: „Die Schellingsche Lehre vom Mythos als den Seinsgrund der Völker scheint uns die erste tiefste Einsicht in das religiöse Wesen, im weitesten Sinn, aller Gemeinschaftsbildung zu sein.“¹⁴

Wohl auch, um die „Allgemeinheit“ seiner These zu stützen, hatte Voegelin zu diesem Zeitpunkt schon die Arbeit an einer anderen Studie aufgenommen, die sich nun eindeutig auf einen außer-europäischen Kulturbereich bezog. Anlässlich einer Abhandlung über das *Timurbild der Humanisten* (1937) war er auf interessante Dokumente zu den Beziehungen zwischen dem Westen und den mongolischen Herrschern gestoßen, die seine These von der religiösen Fundierung der politischen Gemeinschaft nachdrücklich bestätigten. Eine längere Abhandlung dazu erschien 1941 unter dem Titel *The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255*.¹⁵ Die Bedeutung, die er ihr auch weiterhin einräumte, zeigt

¹³ Voegelin, *Die politischen Religionen*, S. 63 (Hervorh. PJO).

¹⁴ Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 151.

¹⁵ In *Byzantion*, Boston/Mass, 1940/41, Bd. XV, S. 378-413.

sich darin, dass er sie – „erweitert und auf den neuesten Stand der Theorie gebracht“ – nicht nur 1966 nun unter dem Titel „Der Befehl Gottes“ in *Anamnesis*¹⁶ aufnahm, sondern dass sie sich auch in einem Konzeptentwurf zum vierten Band von *Order and History* findet, den er im Dezember 1969 der LSU Press vorlegte.

Doch zurück zu den *Politischen Religionen*. Denn die zahlreichen Fäden, die – verdeckt und verfremdet – von dieser Studie zur *New Science* laufen, beschränken sich nicht auf die „These“ von der „religiösen“ Fundierung jeder politischen Gemeinschaft – so wichtig sie auch sein mag. Sie betreffen auch einen anderen, nicht minder wichtigen Punkt: den Aufstieg der „innerweltlichen“ Religionen. Er ist das zentrale Thema, das die *Politischen Religionen* durchzieht und ihre zum Teil sehr disparaten Teile zusammenhält, insbesondere den Sonderfall der „innerweltlichen Religionen“. Auf sie werden wir auch wieder in der *New Science* stoßen, nun allerdings unter dem Begriff der „gnostischen“ Bewegungen. Und wie schon in den *Politischen Religionen*, so läuft auch hier alles auf sie zu. Mehr noch: Hatte sich ihre Darstellung dort auf nur zwei Kapitel beschränkt, so umfasst sie in der *New Science* deren ganze zweite Hälfte.

Der tiefere Grund für diese Konzentration wird schon in den *Politischen Religionen* sorgfältig herausgearbeitet – allerdings weniger im Text selbst, als in einem um Weihnachten 1938, inzwischen schon im Exil, verfassten Vorwort zur zweiten in Stockholm erschienenen Auflage. Einer seiner geheimen Adressaten, so lassen die äußeren Umstände und die Argumentation vermuten, dürfte Thomas Mann gewesen sein, dem Voegelin seine Studie geschickt hatte und dessen Antwort ihn tief getroffen haben muss. Denn anders als wohl erwartet, war das Urteil Manns kritisch ausgefallen. Nicht nur hatte er getadelt, „dass ihre Objektivität zuweilen einen so unkritischen, positiv interessierten Akzent gewinnt und anfängt, als Apologie des Schand-Pragmatismus zu wirken, um den es sich überall handelt“¹⁷;

¹⁶ Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München 1966, S. 10.

¹⁷ Brief vom 18. Dezember 1938 von Thomas Mann an Erich Voegelin. Der Brief findet sich als Anlage in *Die politischen Religionen*, S. 144.

er hatte auch „moralischen Widerstand“ vermisst und „einige Verstärkung der ethischen Fronde“ gefordert. „Wichtiger als mich an jenem ethischen Abwehrkampf zu beteiligen“, so Voegelins Antwort in seinem Vorwort – deutlich gegen Thomas Mann gerichtet –, „scheint es mir daher, *die religiöse Grundfrage unserer Zeit* (Hervorh. PJO) zu erörtern und das Phänomen des Bösen, das bekämpft werden soll, zu beschreiben.“ Worin aber bestand diese „religiöse Grundfrage“?

„Es gibt heute keinen bedeutenden Denker der westlichen Welt, der nicht wüsste – und es auch ausgesprochen hätte – daß sich diese Welt in einer schweren Krise befindet, in einem Prozess des Verdorrrens, *der seine Ursache in der Säkularisierung des Geistes, in der Trennung eines dadurch nur weltlichen Geistes von seinen Wurzeln in der Religiosität hat*, und der nicht wüßte, daß die Gesundung nur durch *religiöse Erneuerung*, sei es im Rahmen der geschichtlichen Kirchen, sei es außerhalb dieses Rahmens herbeigeführt werden kann. Die Erneuerung kann in großem Maße nur von großen religiösen Persönlichkeiten ausgehen – *aber jedem ist es möglich, bereit zu sein, das Seine zu tun, um den Boden zu bereiten, aus dem sich der Widerstand gegen das Böse erhebt.*“¹⁸

In diesen wenigen Sätzen klingt Mehreres an, das zum vollen Verständnis nicht nur der *Politischen Religionen* beiträgt, sondern auch des weiteren Werks Voegelins: Das ist zuerst und vor allem das Bewusstsein einer „schweren Krise“, in der er die westliche Welt, insbesondere Zentraleuropa, sah, nämlich die „Säkularisierung des Geistes“ in der Trennung von seinen religiösen Wurzeln als deren tiefere Ursache. Es ist zum anderen die daraus resultierende Aufgabe einer „religiösen Erneuerung“ durch eine Revitalisierung der verdorrten „geistigen Wurzeln“. Und es ist schließlich der Aufruf zum „Widerstand gegen das Böse“. Im Lichte der oben zitierten Sätze hat man nicht nur die *Politischen Religionen* zu lesen, sondern auch die *New Science of Politics*. Für die Analyse der geistigen „Krise“ steht in ihr die Kritik der „Modernität“; für seine Bemühungen um „religiöse Erneuerung“ seine Ausführungen über die „Wahrheit“; und für die eigene Haltung des „Widerstands“ das der *New Science* vorangestellte Motto aus Richard Hookers *Ecclesiastical Politics*: „Posterity may know, we have not loosely through

¹⁸ Voegelin, *Die politischen Religionen*, S. 6 (Hervorh. PJO).

silence permitted things to pass away as in a dream.“ Ein ähnlich wegweisendes Motto eröffneten auch die *Politischen Religionen*: „Per me si va nella città dolente.“ („Durch mich geht man hinein in die Stadt der Trauer.“) Der Satz ist Dantes *Göttlicher Komödie* entnommen; er ist der Beginn des Dritten Gesanges des Infernos – und steht über dem Eingang in die Unterwelt. Thomas Mann hätte es wissen können.

Bevor wir uns der *New Science* selbst zuwenden, bedarf es noch eines letzten Blicks auf das Vorwort zu den *Politischen Religionen*, und zwar auf jenen Aspekt, der dort – ohne nähere Erläuterung – als das „Phänomen des Bösen“ bezeichnet wird. Worauf Voegelin sich bezieht, ist nicht ganz klar. Vermutlich ist es der „politische Kollektivismus“, dessen Kritik schon im Vorwort anklingt und sich dann durch den ganzen Text zieht. Ausgangspunkt ist dabei Hegels These, dass das Volk als Staat der Geist in seiner unmittelbaren Wirklichkeit und daher die absolute Macht auf Erden sei. Die Konsequenzen, die Voegelin aus der Hegelschen These zieht, sind fatal:

„Wenn der Staat absolute Macht ist, dann darf er im Innern keine Schranken haben. Daher gehöre zu ihm das Mechanische der Ordnung und des Dienstes, gänzlicher Gehorsam und Abtun des eigenen Meinens und Raisonierens, Abwesenheit des eigenen Geistes und zugleich intensive Gegenwart des Geistes, der im Staate aufgeht. Die Tapferkeit des einzelnen ist im Staate nicht persönlich, sondern mechanisch, nicht die einer besonderen Person, sondern die eines Gliedes des Ganzen. [...] es geht um die Frage, ob der Mensch *persönlich existieren dürfe oder sich in ein überpersönliches Realissimum auflösen habe*. Der Kontakt von Mensch zu Mensch ist unterbrochen, un-menschliche Geistgebilde stehen einander gegenüber, und der Mensch ist gewandelt zu einem Maschinenglied, mechanisch im Getriebe mitspielend, abstrakt nach außen kämpfend und tötend.“¹⁹

Diese Konsequenzen verschärften sich mit der Vertiefung der Säkularisierungsprozesse seit der Aufklärung:

„Wenn an die Stelle Gottes die *innerweltliche Kollektivexistenz* rückt, wird die *Person* zum dienenden Glied *des sakralen Weltinhaltes*; [...] In der Haltung innerweltlicher Religiosität akzeptiert der Mensch diese Stellung; er nimmt sich selbst als Werkzeug, als Hegelschen Maschinenteil des großen Ganzen, und unterwirft sich

¹⁹ Ebd., S. 13 f (Hervorh. PJO).

willig den technischen Mitteln, mit denen die Organisation des Kollektivums ihn eingliedert.“²⁰

Dass hinter dieser Sichtweise der christliche Begriff der „Person“ steht, also die Auffassung von der „Gottesunmittelbarkeit des Menschen“, ist unübersehbar und wird von einer Fülle von Hinweisen im Text selbst bestätigt. Es wird noch klarer, wenn wir einen weiteren Schritt im Werk Voegelins zurückgehen – zu seiner 1930 entstandenen „Herrschaftslehre“. In ihr hatte er sich gleich im einleitenden Kapitel mit der „Bestimmung des Personsbegriffs“ befasst und war dabei im Nachvollzug der Augustinischen *Meditationen* zur Einsicht in das „Wesen der menschlichen Person“ gelangt,

„das bezeichnet werden kann durch ihre *Offenheit gegen ein transzendentes Sein*, durch seinen Grenzcharakter zwischen der Welt, mit ihrem Sein und Werden, und einer Über-Welt. Die Person, sagten wir, sei der Schnittpunkt von göttlicher Ewigkeit und menschlicher Zeitlichkeit; in ihr offenbart sich die Endlichkeit als das Wesen der Welt. *Person ist die Erfahrung der Grenze, an der ein Diesseitig-Endliches sich gegen ein Jenseitig-Unendliches absetzt.*“²¹

Dieselbe Einsicht brachten die *Meditationen* von Descartes; auch sie führten zur „Erfahrung der Grenze von Endlichkeit der Person und Offenheit gegen ein Über-Ich.“²² Diese Auffassung vom Wesen der menschlichen Person als Offenheit zur Transzendenz ist die existentielle Grundlage der Voegelinschen Philosophie, die seine politische Theorie ebenso prägt wie seine Geschichtsphilosophie.

Als Voegelin dies schrieb, stand Europa zwar schon im tiefen Schatten der totalitären Bewegungen. Doch die schwersten Exzesse, insbesondere der Holocaust, standen noch bevor und sollten seine hellsichtige Diagnose noch weit übertreffen. Es sei nicht gleichgültig, wie der Bereich menschlich-politischer Organisation in die Seinsordnung eingegliedert wird, hatte Voegelin, denn auch abschließend im „Epilog“ der *Politischen Religionen* gemahnt und damit auf die Konsequenzen verwiesen, die sich aus einer falschen Einordnung als Folge der innerweltlichen Religionen ergeben können: „Die innerweltliche Religiosität, die das *Kollektivum*, sei es die

²⁰ Ebd., S. 54 f (Hervorh. PJO).

²¹ Voegelin, *Herrschaftslehre*, OP LVI, S. 15. (Hervorh PJO).

²² Ebd., S. 23.

Menschheit, das Volk, die Klasse, die Rasse oder der Staat als Realissimum erlebt, ist Abfall von Gott.“²³

Unsere Analyse der *Politischen Religionen* wäre lückenhaft, würde sie nicht einen Aspekt klären, der auch für alle folgende Schriften Voegelins wesentlich ist, hier aber sogar schon im Titel angesprochen wird und dem Voegelin gleich einen frühen Abschnitt widmet: der Begriff „Religion“.²⁴ Die entscheidende Bestimmung erfolgt gleich im ersten Satz: „Der Mensch erlebt seine Existenz als kreatürlich und damit fragwürdig.“²⁵ Es ist diese Erfahrung der „Kreatürlichkeit“, auf deren Grundlage Voegelin hier sein Verständnis von „Religion“ entwickelt, wobei auch hier im Hintergrund seine Analysen der *Meditationen* von Augustinus und Descartes stehen dürften. Aus dieser „einzigsten Dimension des religiösen Erlebnisses“, so Voegelin, entspringt die Suche des Menschen nach seinem Ursprung, wobei sich diese Suche in alle Richtungen bewegen kann, „in denen die menschliche Existenz zur Welt hin offen ist. (...) Die große Zahl der grundsätzlichen Möglichkeiten und die unendliche der geschichtlich-konkreten, die sich hier auftut, verbindet sich mit Versuchen der Selbstdeutung, mit allen Missverständnissen und Kampfverzerrungen zu einer unerschöpflichen Fülle an Erlebnissen, ihren Rationalisierungen und Systembildungen.“ Voegelin verweist jedoch nicht nur auf den weiten Horizont, der sich bei dieser Suche nach dem „Grund“ öffnet, sowie auf das umfangreiche Spektrum von Richtungen, in die sich diese Suche bewegen kann. Er markiert auch jene Richtung, in der sich ein „Maximum von Aufnahme der Wirklichkeit ... mit dem Maximum an Rationalität in der Ordnung und Verknüpfung“ verbindet bzw. verbunden hat: Es ist die Gottesidee, wie sie „das Abendland in der analogia entis entwickelt hat.“²⁶

²³ Voegelin, *Die politischen Religionen*, S. 64 (Hervorh. PJO).

²⁴ Ebd., S. 15-18.

²⁵ Voegelin, *Die politischen Religionen*. Die folgenden Zitate befinden sich auf den Seiten 15-18.

²⁶ Ebd.

Hier setzt auch seine Grundgliederung der „Suche“ sowie der aus ihr sich ergebenden System- und Weltanschauungen an: Während die „überweltlichen Religionen“ das Realissimum im „Weltengrund“ finden, suchen und finden es die „innerweltlichen Religionen“ in Teilinhalten der Welt – und verdecken damit, wie es abschließend im „Epilog“ heißen wird, „die wesentlichsten Teile der Wirklichkeit ... versperr[en] den Weg zur Realität Gottes und verzerr[en] die Verhältnisse der untergöttlichen Seinsstufen.“²⁷ Schon hier klingen Themen und Thesen an – etwa die Beziehung zwischen dem „religiösen Erlebnis“ und Rationalität; der Transzendenzverlust; die Revolte gegen Gott; vor allem aber die „Suche nach dem Grund“ als anthropologische Konstante –, die von nun an die Arbeiten in immer neuen Variationen durchziehen werden. Was hier dagegen – wohl auch dem behandelte „Problem“ geschuldet – noch fehlt, aber bald in der *New Science* zu finden sein wird, sind die Bemühungen, das „religiöse Erlebnis“ selbst ins Zentrum der Analyse zu rücken und mit ihm die Prozesse, in denen sich dieses Erleben aus einer ursprünglich mythischen Kompaktheit löste und in pneumatisch-noetischen Transzendenzverfahren differenzierte. Einer der Gründe für dieses Fehlen liegt auf der Hand: Während sich die *Politischen Religionen* noch auf den Weg in die „Krise des Geistes“ konzentrieren, markiert die *New Science* schon die ersten Schritte zur Überwindung jener Krise und zur „religiösen Erneuerung“ des beschädigten „Geistes“.

II

Standen in den *Politischen Religionen* noch die geistige Krise des Westens im Vordergrund, sowie die Genese der innerweltlichen Gemeinschaft und der sie begleitende Aufstieg der totalitären Bewegungen, so rückten nun zunehmend die sich aus dieser Situation ergebenden Aufgaben ins Zentrum: die Wiederherstellung der verschütteten geistigen Substanz und die Freilegung der sie speisenden geistigen Quellen. Der Anstoß dazu erfolgte eher zufällig. Kurz nach seiner Ankunft in den USA hatte Voegelin die Arbeit an einer

²⁷ Ebd., S. 64.

History of Political Ideas aufgenommen.²⁸ Sie sollte sich zu einer unendlichen Geschichte entwickeln. Als kurzfristig fertigzustellendes Textbook von nicht mehr als 200 Seiten hatte der Text 1945, als Voegelin mit dem Projekt zum Macmillan Verlag wechselte, schon einen Umfang von vielen hundert Seiten erreicht. Wichtiger noch: Er hatte inzwischen das Genre einer konventionellen politischen Ideengeschichte verlassen und war, wie Voegelin schrieb, zu einer „comprehensive systematic critique of politics and modern civilization“ geworden.²⁹ Doch auch zu diesem Zeitpunkt war ein Abschluss noch nicht absehbar, zumal Voegelin, wie er sich später in den *Autobiographischen Reflexionen* erinnerte, gerade dabei war, seinen methodischen Ansatz zu wechseln – vom konventionellen Ideenbegriff zu einem erfahrungsorientierten Ansatz.³⁰ Infolgedessen hatte er damit begonnen, den an sich schon fertig vorliegenden Teil über die „Ancient World“ umfassend umzuarbeiten. Während er in diesem nun in langen Kapiteln zur griechischen Klassik – zurückgehend von Platon und Aristoteles bis zu Homer und Hesiod – die philosophischen Ursprünge der westlichen Tradition freizulegen suchte, nahm er gleichzeitig die Arbeit am dritten Teil „The Modern World“ auf – und zwar mit jenem schon oben erwähnten Kapitel „Apostasy“. Gegenstand waren hier vor allem jene Entwicklungen, in denen er zuvor in den *Politischen Religionen* die Genese der innerweltlichen Gemeinschaft, den „Abfall von Gott“ und die „Zerstörung des Menschen“ beschrieben hatte.³¹ Mit anderen Worten:

²⁸ Siehe dazu im Einzelnen Peter J. Opitz, Zur Genesis und Gestalt einer politischen Ideengeschichte. Ein Vademecum zu Eric Voegelins *History of Political Ideas*, in *Zeitschrift für Politik* 3/2012, 59. Jg., September 2002, S. 257-281.

²⁹ Brief vom 8. Oktober 1945 von Voegelin an Henry B. McCurdy (Hervorh. PJO). Auch hier steht schon die „moderne Zivilisation“ im Mittelpunkt, also jene „Modernität“, mit der sich die ganze zweite Hälfte der *New Science* beschäftigen wird. Die im Folgenden zit. Korrespondenzen finden sich, sofern nicht anders ausgewiesen, in den *Eric Voegelin Papers* (= *EVP*) der Hoover Institution der Stanford University, Palo Alto, CA.

³⁰ Siehe dazu Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, Kap. „Von den politischen Ideen zu den Symbolen der Erfahrung“, S. 82 ff.

³¹ In *CW* 24, S. 31-70. Dt. in Eric Voegelin, *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*. Hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink, 2008, S. 23-64.

Voegelin arbeitete an jenen Prozessen weiter, die in Europa von der „Geistreligion“ des Christentums zu den „innerweltlichen Religionen“ geführt hatten – nun auf höherem theoretischen Niveau und mit „Einführung des jetzt sehr erheblichen fundierenden Materials“, wie er später Jacob Taubes schrieb³². Allerdings hatte er den Begriff „Religion“ inzwischen aufgegeben, mit der Folge, dass die Kontinuität der Problematik, die ihn weiterhin beschäftigte – nämlich die politischen Religionen und ihre geistigen Ursachen –, ein wenig verdunkelt wurde. Zu den Gründen für diesen begrifflichen Wechsel heißt es später in den *Autobiographischen Reflektionen*:

„Wenn ich von *politischen Religionen* sprach, folgte ich der Literatur, die ideologische Bewegungen als eine Form von Religion interpretierte. Stellvertretend sei Louis Rougiers erfolgreiche Studie *Les mystiques politiques* erwähnt. Die Interpretation ist nicht völlig falsch, aber ich würde den Begriff *Religionen* nicht länger verwenden, weil er unscharf ist und *schon im Ansatz das eigentliche Problem der Erfahrungen verzerrt*, indem er es mit dem anderen Problem der Dogmatik und der Doktrin vermenget.“³³

An seine Stelle war ein Begriff getreten, mit dem Voegelin nun in seiner Korrespondenz mit Leo Strauss das Projekt einer – *seiner* – Ideengeschichte charakterisiert: der Begriff „Wahrheit“:

„Eine Ideengeschichte soll nicht doxographischer Bericht, nicht „Dogmengeschichte“ im älteren Sinne sein, sondern Geschichte der existentiellen Wandlungen, in denen die ‚Wahrheit‘ in den Blick kommt, verdunkelt wird, verloren geht und wiedergewonnen wird. Eine Geschichte der politischen Ideen im besonderen soll die Prozesse untersuchen, in denen ‚Wahrheit‘ sozial wirksam wird oder an solcher Wirksamkeit verhindert wird. Sie sehen, dass es sich nicht um eine Negierung oder Relativierung der Ontologie handelt, sondern um die Korrelation zwischen Erkenntnis im kognitiven und im

³² Brief vom 13. Oktober 1953 von Voegelin an Jacob Taubes.

³³ Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 70; siehe dazu auch Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*. München: Kösel Verlag, 1959. Eine ausführliche Befassung mit dem Religionsbegriff findet sich erst wieder in Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. IV: *The Ecumenic Age*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1974, S. 43-48. Dt. in Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. VIII: *Das ökumenische Zeitalter – Die Legitimität der Antike*. Hrsg. v. Thomas Hollweck; aus dem Engl. v. Wibke Reger, München: Fink Verlag, 2004, S. 59ff.

existentiellen Sinne; diese Korrelation ist für mich das Thema der ‚Geschichte‘.³⁴

Mit dem Begriff „Wahrheit“ stoßen wir nun auf jenen Sachkomplex, der bald im Mittelpunkt der unter dem Titel „Truth and Representation“ stehenden Walgreen Lectures stehen wird. Interessanterweise hatte Voegelin den Begriff „Truth“ erst nachträglich eingebracht, nachdem zunächst der Titel „On Representation“ vorgesehen war. Was aber verstand Voegelin unter „Wahrheit“? Diese Frage stellte auch Leo Strauss: „Sie sagen: Ideengeschichte ist Geschichte der existentiellen Wandlungen, in denen die ‚Wahrheit‘ in den Blick kommt, verdunkelt wird, verloren geht und wiedergewonnen wird. Warum setzen Sie ‚Wahrheit‘ in Anführungszeichen? Ist Wahrheit nur sogenannte Wahrheit, die Illusion der jeweiligen Periode?“³⁵ Leider ist Voegelins Antwort nicht überliefert. Allerdings verfügen wir über eine andere Korrespondenz, in der es fast zur selben Zeit um dieselbe Frage geht, die Voegelin hier nun mit der gewünschten Ausführlichkeit beantwortet. Ihr Adressat ist Alfred Schütz. Gespräche mit diesem, im Herbst 1949, hatten Voegelin dazu angeregt, sein gerade überarbeitetes Aristoteles-Kapitel der *History* durch einen Abschnitt „Über Charaktertypen und Skepsis“ zu erweitern.³⁶ In diesem Kontext kam er nun auf das zu sprechen, was

³⁴ Brief vom 2. Januar 1950 von Voegelin an Leo Strauss (Brief 31), in *Eric Voegelin / Leo Strauss. Glaube und Wissen. Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934 bis 1964*. Unter Mitwirkung von Emmanuel Patard; hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink, 2010, S. 68 f. (Im Folgenden *Voegelin/Strauss Briefwechsel*).

³⁵ Brief vom 4. März 1950 von Leo Strauss an Voegelin. *Voegelin/Strauss Briefwechsel*, S. 70.

³⁶ Der Nachtrag entstand ausweislich der Korrespondenz Voegelins mit Schütz im Spätherbst 1949; siehe dazu den Brief Voegelins vom 3. Oktober 1949 an Schütz und dessen Erwiderung vom 1. November 1949 sowie Voegelins Antwort vom 7. November 1949. Ein in den *EVP* (Box 56-60) befindliches Manuskript mit dem Titel „On Types of Character and Scepticism“ ist weitgehend identisch mit dem Schlusskapitel von *Order and History*, Vol. III: *Plato and Aristotle*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, S. 358-372, insb. S. 362 f. Im Folgenden zit. nach: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. VII: *Aristoteles*, Kap. 4: Über Charaktertypen und Skepsis, S. 117-133. Hrsg. v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Helmut Winterholler, München: Fink Verlag, 2001.

er die „Geschichtlichkeit der Wahrheit“ nannte. Unter „Wahrheit“ verstand er dabei

„nicht eine Sammlung von Aussagen über einen welt-immanenten Gegenstand; sie ist das welttranszendente *summum bonum*, das als eine orientierende Kraft in der Seele erfahren wird und von der wir nur in Analogie-Symbolen sprechen können. *Transzendente Wirklichkeit* (Hervorh. PJO) kann kein Erkenntnisgegenstand in der Art einer welt-immanenten Gegebenheit sein, weil sie mit dem Menschen nicht die Endlichkeit und Zeitlichkeit immanenter Existenz teilt. Sie ist ewig, außerhalb der Zeit; sie ist nicht auf *einer* zeitlichen Ebene mit der erfahrenden Seele. *Tritt durch die Erfahrungen des sokratisch-platonischen Typs das Zeitlose in die Zeit ein, dann können wir sagen, daß die ‚Wahrheit geschichtlich‘ wird.*“³⁷

Voegelin bezieht sich hier auf die zuvor erörterte Trias der kathartischen *thanatos*-Erfahrung, der enthusiastischen *eros*-Erfahrung, mit der sich die Seele auf die transzendente Realität hin öffnet, sowie auf die dadurch bewirkte Neuordnung der Seele, die *dike*. Ferner heißt es, dass ein Fortschreiten von der „Wahrheit“ des Volksmythos zu den differenzierteren Erfahrungen der Philosophen erfolgt:

Dieses *Fortschreiten* ist Teil des geschichtlichen Prozesses, in dem *die ältere symbolische Ordnung des Mythos* sich – in der zuvor beschriebenen Weise – auflöst, und auf einem *differenzierteren Niveau eine neue Ordnung der Seele in Offenheit zur transzendenten Wirklichkeit hergestellt wird*. Mit ‚Geschichtlichkeit der Wahrheit‘ wollen wir ausdrücken, daß *die transzendente Wirklichkeit, gerade weil sie nicht ein Gegenstand welt-immanenten Wissens ist, eine Geschichte von Erfahrung und Symbolisierung hat.*“³⁸

Klarer lässt es sich kaum ausdrücken: Primärer Gegenstand der Geschichte – und damit auch der Geschichtsphilosophie – sind nicht die *res gestae*, nicht welt-immanente Vorgänge, sondern Begegnungen mit der „transzendenten Wirklichkeit“ – und das dabei gewonnene Wissen ist es, das eine Geschichte von Erfahrungen und Symbolisierungen hat. An diesem Sachverhalt wird sich auch später nichts ändern – außer der Terminologie, in der er zur Sprache gebracht wird³⁹; der Fülle des Materials, an dem er dargestellt wird,

³⁷ Voegelin, *Aristoteles*, S. 122 f (Hervorh. PJO).

³⁸ Ebd., S. 123 (Hervorh. PJO).

³⁹ Siehe dazu insbesondere die Studie „What is History?“ aus dem Jahr 1962, in Eric Voegelin, *Was ist Geschichte?* Aus dem Engl. v. Dora

sowie neuer Akzentuierungen und wechselnder Schwerpunkte. Einer der letzteren – die „menschliche Psyche“ bzw. das menschliche Bewusstsein als Situs und Sensorium der Transzendenzerfahrungen – folgt im Aristoteles-Nachtrag unmittelbar auf die oben zitierte Passage:

„Das Feld dieser Geschichte [von Erfahrung und Symbolisierung ‚transzendenter Wirklichkeit‘ – PJO] ist die *Seele des Menschen*. Der Mensch, in seinem Wissen von sich selbst, weiß sich nicht nur als ein welt-immanentes Seiendes, sondern auch als *existierend in Offenheit gegenüber transzendenter Wirklichkeit*; aber er weiß sich in dieser Offenheit *nur geschichtlich* in dem Grad an Differenzierung, den seine Erfahrungen und ihre Symbolisierungen erreicht haben. [...] Wenn der Philosoph die geistige Ordnung der Seele erforscht, dann erforscht er einen Erfahrungsbereich, den er angemessen nur in einer Symbolsprache beschreiben kann, welche *die Bewegung der Seele in Richtung auf transzendente Wirklichkeit und die Überflutung der Seele durch Transzendenz* zum Ausdruck bringt. An der Grenze der Transzendenz muß die Sprache der philosophischen Anthropologie zur Sprache religiöser Symbolisierung werden.“⁴⁰

Im Hinweis auf die Sprache der „religiösen Symbolisierung“ berühren wir wieder den Bereich, den Voegelin im „Epilog“ zu den *Politischen Religionen* angesprochen hatte.

Soviel zur „Wahrheit“ und ihrer „Geschichtlichkeit“. Darüber hinaus finden sich in dem Briefwechsel einige weitere interessante Erläuterungen. Da Schütz gegen diesen Begriff aus erkenntnistheoretischer Sicht Bedenken angemeldet hatte, wies Voegelin in seiner Antwort darauf hin, dass er die „Geschichtlichkeit der Wahrheit“ „nicht in einer Erkenntnistheorie, sondern in einer Theorie des Menschen in geschichtlicher Existenz“ brauche, um dann fortzufahren:

„Alle Wissensausdrücke (und ihre Formen) sind innerweltlich (inklusive „Offenbarungen“). [...] Aber nicht alles Wissen ist Wissen von innerweltlichem Sein. In den Transzendenzerlebnissen ist transzendentes Sein erfahren (wenn auch nicht ‚gegeben‘) und die Differenzierung dieser Erlebnisse [...] ist ein geschichtlicher Prozess –

Fischer-Barnicol, hrsg. mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz, Berlin: Matthes & Seitz, 2015.

⁴⁰ Voegelin, *Aristoteles*, S. 123 (Hervorh. PJO).

die Theogonie im Schellingschen Sinne. Auf die Problematik dieses Prozesses kann ich hier nicht eingehen ... lassen Sie mich [jedoch] versichern, daß ich mit diesem Begriff durch das ganze Werk hindurch arbeiten muß – eben jetzt in einer sehr komplizierten Analyse Hesiods – der als erster die Autorität der ‚Wahrheit‘ für sich in Anspruch genommen hat.“⁴¹

Die Bemerkungen schaffen in mehrfacher Hinsicht Klarheit: Sie zeigen, dass Voegelin den Begriff „Wahrheit“ der gerade abgeschlossenen Analyse der Werke Hesiods entnommen hatte.⁴² Zum anderen, und wichtiger noch, wird deutlich, dass die *History* gerade dabei war, die Form einer Geschichtsphilosophie anzunehmen, oder genauer: einer „Theorie des Menschen in geschichtlicher Existenz“ auf der Grundlage der „Prozesse“, in denen sich die Differenzierung von Transzendenzerlebnissen vollzieht. Obwohl sich die Konturen dieses Prozesses erst unscharf abzeichnen, sind doch schon drei seiner Etappen erkennbar: die der „Philosophie“, die das geschichtliche Feld erst konstituiert; die des ihr vorangehenden „Volksmythos“; sowie die des „Christentums“, durch das Voegelin das Transzendenzverständnis der griechischen Philosophie in einem wichtigen Punkt differenziert sieht: „durch die Erfahrung des Glaubens, der *fides caritate formata*, im thomistischen Sinn.“⁴³ Was in diesem Prozess der „Wahrheiten“ hier noch fehlt, ist die, die Voegelin bald in den Walgreen Lectures nachtragen und dort als „gnostische Wahrheit“ bezeichnen wird.

⁴¹ Brief vom 7. November 1949 von Voegelin an Schütz, in *Alfred Schütz / Eric Voegelin, Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938-1959* (im Folgenden *Schütz/Voegelin Briefwechsel*). Hrsg. v. Gerhard Wagner und Gilbert Weiss, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH 2004, S. 371.

⁴² Das bestätigt ein Brief Voegelins an William Elliott, dem er am 2. Dezember 1949 berichtete, den Hesiod-Teil der *History* von 10 auf 54 Seiten erweitert zu haben. Das Hesiod-Kapitel findet sich in: Eric Voegelin, *The World of the Polis*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1959, S. 126-164.

⁴³ Voegelin, *Aristoteles*, S. 124.

III

Die Einladung zu den Walgreen Lectures erreichte Voegelin Mitte Februar 1950. Sie waren für das Jahr 1950/51 vorgesehen und sollten entweder im Herbst 1950 oder im Winter 1951 stattfinden. Angesichts einer von Juni bis Mitte September 1950 fest eingeplanten Europareise – die erste nach seiner Flucht in die USA –, kam für Voegelin nur der zweite Termin in Frage. Doch selbst dieser bot wenig Zeit zur Vorbereitung, zumal auch der Themenbereich der Vorlesungen vorgegeben war. Sie sollten sich – gemäß der Statuten der Foundation – „within the framework of American Institutions“ bewegen, konnten aber auch Themen aus dem Gebiet der „general political philosophy of responsible Government“ behandeln.⁴⁴ Angesichts dieser Vorgaben hatte Voegelin eine systematische Behandlung der Repräsentations-Problematik unter dem Titel „On Representation“ vorgeschlagen bzw. alternativ Vorlesungen zur „genesis of political science and the idea of right political order in the Greek fifth or fourth centuries – which have become somewhat my speciality“, wie er hinzufügte.⁴⁵ Da er sich in den Jahren zuvor im Rahmen des „Ancient World“-Teils der *History* ausführlich mit der Entwicklung der griechischen Philosophie befasst hatte, lag seine Präferenz zweifellos bei diesem zweiten Thema. Doch die Foundation entschied sich für „On Representation“, änderte später jedoch ihre Meinung: Im Oktober 1950 – in der *Review of Politics* war gerade eine verkürzte Form des Marx-Kapitels der *History* unter dem Titel „The Formation of the Marxian Revolutionary Idea“⁴⁶ erschienen –, fragte Jerome G. Kerwin an, ob Voegelin die Vorlesungen nicht über den Marxismus als den großen Herausforderer der Demokratie halten könne. Angesichts der Kürze der Zeit, vor allem aber der schon weit fortgeschrittenen Arbeit an den Vorlesungen lehnte Voegelin diesen Vorschlag zwar ab, wies aber darauf hin, dass sein systematischer Überblick über die Repräsentations-Problematik auch eine Darstellung der Genese der modernen Massenbewegungen „out

⁴⁴ Brief vom 16. Februar 1950 von Jerome G. Kerwin (University of Chicago) an Eric Voegelin.

⁴⁵ Brief vom 20. Februar 1950 von Voegelin an Kerwin.

⁴⁶ In *Review of Politics* 12, No. 3, 1950, S. 275-302. Dt. in Voegelin, *Die Krise*, S. 349-424.

of gnostic sectarianism“ beinhalten würde und damit auch den Marxismus, bei dessen Prinzipien es sich um „a variant of medieval gnosticism“ handele.⁴⁷ Hier fällt nun – im Zusammenhang mit den Lectures – erstmals der Begriff des „Gnostizismus“, der später für so viel Irritationen sorgen sollte.

Waren die Vorlesungen vom Termin her nur schwer mit der Zeitplanung Voegelins vereinbar, so passten sie ihm in anderer Hinsicht gut ins Konzept. Denn obwohl er auch noch an der *History* arbeitete, war ihr Abschluss inzwischen doch in Sichtweite, was ihn dazu veranlasst hatte, Planungen für ein Folgeprojekt aufzunehmen. Dabei zeigen seine Überlegungen, die sich in seinen Korrespondenzen mit zwei amerikanischen Stiftungen – mit der Rockefeller- und der Guggenheim-Foundation – finden, dass er kein gänzlich neues Thema im Blick hatte, sondern ein Projekt, das auf den Ergebnissen der *History* aufbaute. Denn bei ihr sei es – wie er schrieb – nicht um die „compilation of a catalogue of past ideas“ gegangen, sondern um die „elaboration of the *general categories* that can be applied in the interpretation of political phenomena *throughout history*. The materials digested were historical; the intention was systematic“⁴⁸ Auf der Grundlage dieser nun vorliegenden „allgemeinen Kategorien“ wolle er sich nun – eines der Anliegen der geplanten Europareise – der „Vorbereitung der Publikation des Systems der Politik selbst“ zuwenden. Rückblickend auf die bisherige Arbeit an der *History* heißt es:

„While this ‚History‘ will have its independent value as a standard treatise on the subject, for me personally the work on it had primarily the purpose of acquiring a thorough understanding of the theoretical problems of a philosophy of politics. Now that it is completed, I want to concentrate *on the systematic exposition of a philosophy of politics and history* (Hervorh. PJO). The principles and the general plan for this work are fixed. As a matter of fact, a good deal of systematic exposition is already to be found à propos of the historical

⁴⁷ Brief vom 8. Oktober 1950 von Voegelin an Kerwin.

⁴⁸ Anlage zu einem Brief an Henry A. Moe (Guggenheim Foundation) vom 20. August 1948 (Hervorh. PJO). Für die Einsicht in die Unterlagen der Guggenheim Foundation danke ich Frau Monika Puhl, die sie im Rahmen ihrer Masterarbeit zum Thema „Eric Voegelin in Baton Rouge (1942-1958)“ gesammelt hat.

problems in certain sections of the ‚History‘. In my estimate, its completion will require about five years.“

Zwanzig Jahre zuvor, damals noch in Wien und im geistigen Ambiente der deutschen Staatslehre, hatte Voegelin mit der Arbeit an einem „System der Staatslehre“ begonnen, das dann – wie erwähnt – an der Ausarbeitung einer „Theorie des politischen Mythos“ gescheitert war. Offensichtlich griff er diese Planungen nun wieder auf – mit noch größeren Ambitionen: Ziel war nun nicht mehr ein „System der Staatslehre“, sondern ein „System der Politik“, das die „Interpretation der politischen Phänomene durch die ganze Geschichte hindurch“ ermöglichte bzw., wie oben zitiert, „a systematic exposition of a philosophy of politics and history.“⁴⁹ Das setzte voraus, dass die zuvor fehlende Theorie des „politischen Mythos“ inzwischen vorlag. Und das war wohl tatsächlich der Fall. Nachdem er, so Voegelin, 1938 in seiner Studie *Die politischen Religionen* eine wichtige Zwischenbilanz des „systematischen Problems“ geliefert habe, sei „the most important systematic result“ der vergangenen zwei Jahrzehnte, „the *development of a theory of the myth* [gewesen] which stood the test of making possible the interpretation of all types of political ideas which actually occurred in Western history from antiquity to the present.“⁵⁰ Zur Zielsetzung des neuen Projekts heißt es: „The over-all aim of the work will be the restoration of the classic, that is of the Platonic-Aristotelian range of a theory of politics.“⁵¹ Dabei lag der Akzent auf dem Wort „range“. Eine Erläuterung dessen, was damit gemeint war, findet sich in dem kurz zuvor abgeschlossenen Aristoteles-Kapitel der *History*. Dort heißt es dazu:

„This catalogue assembles the topics of a *systematic political science, ranging* from the philosophical anthropology and an ethics founded on ontology, through a theory of the community substance and its institutionalization, to a philosophy of history and a theory of civilizational crisis. A theory of political dynamics unfolds, *ranging* from the beneficial authors of the polis to the anarchy of the mob

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Plan of Work. Anlage zu einem Brief Voegelins vom 8. Oktober 1949 an Moe (Hervorh. PJO).

⁵¹ Ebd.

bent on plunder, and from the actualization of dianoetic excellence to the management of urban masses through greed and fear. This *range of political science* has never been cultivated in continuity; the discontinuous revivals of St. Thomas, Machiavelli, Bodin, Rousseau, or Whiggist constitutionalism extend to no more than parts of this vast body of theory. Only in our own time does the *range* of Aristotle's political science come into full view again because, under the stress of our own crisis, we are regaining the experiential understanding of the issues involved.⁵²

Wir erinnern uns an die Feststellung Voegelins im Vorwort zur deutschen Übersetzung der *New Science*, „daß eine Wiederherstellung der Politischen Wissenschaft nicht ohne Rückgriff auf die platonisch-aristotelische *episteme* möglich war“, der er qualifizierend hinzufügte, dass dieser Rückgriff „*die theoretische Grundlegung* der Wissenschaft von menschlicher und gesellschaftlicher Ordnung (betrifft), nicht etwa die besondere Form einer Theorie der Polis, die sie angenommen hat.“⁵³ Dass eine solche Grundlegung auch die Walgreen Lectures enthalten, bestätigt ein Brief an den mit ihm befreundeten und ebenfalls im amerikanischen Exil lebenden österreichischen Historiker Friedrich Engel-Janosi, dem Voegelin nach Abschluss der schriftlichen Fassung der Walgreen Lectures berichtet:

„Ich habe Ihnen nichts Näheres über die ganze Sache geschrieben, solange ich noch in der Arbeit steckte, aber jetzt da es fertig ist, glaube ich, daß eine anständige, systematische Studie zur Grundlegung einer Staatswissenschaft im platonischen Sinn (die eine Geschichtsphilosophie einbezieht) daraus geworden ist.“⁵⁴

In dieser Formulierung finden sich nun zentrale Elemente, die die Substanz der *New Science* ausmachen: ihr „systematischer Ansatz“; ihre Charakterisierung als „Grundlegung“ einer Staatswissenschaft; ihre Anlehnung an die platonische Philosophie; und schließlich ihre geschichtsphilosophische Ausrichtung. Gleichzeitig zeigt sich auch hier noch einmal die Nähe zum Projekt von 1930, das inzwischen allerdings durch die geschichtsphilosophische Komponente und die

⁵² Voegelin, *Plato and Aristotle*, S. 357 (Hervorh. PJO).

⁵³ Voegelin, *Die neue Wissenschaft*, S. 14 (Hervorh. PJO).

⁵⁴ Brief vom 29. März 1951 von Voegelin an Engel-Janosi (Hervorh. PJO).

Anlehnung an die platonische Philosophie angereichert worden ist – wobei noch zu klären sein wird, was sich hinter der Formulierung „im Platonischen Sinn“ verbirgt. Dass auch das Projekt von 1930 schon unter dem Einfluss platonischen Denkens stand, belegt eine Bemerkung von Hans Kelsen, der in seinem Gutachten zum Habilitationsverfahren Voegelins bemerkt hatte: „Ich habe diese Stelle etwas ausführlicher wiedergegeben, weil sie die letzten Intentionen zeigt, von denen die geistige Arbeit Voegelins geleitet ist. Es ist die Konzeption einer Staats- und Gesellschaftslehre in echt Platonischem Sinne.“⁵⁵ Kelsen sollte einer der scharfsinnigsten und zugleich schärfsten Kritiker der *New Science* werden.⁵⁶ Das überrascht insofern nicht, als sich Voegelin schon in den 1920er Jahren dezidiert von dessen rechtspositivistischen Ansatz distanziert und konsequent – auch gegen Kelsen gerichtet – sein Projekt einer geistesgeschichtlichen Grundlegung der Staatslehre in Angriff genommen hatte.⁵⁷

⁵⁵ Für die Möglichkeit, die Unterlagen des Habilitationsverfahrens einzusehen, danke ich Herrn Prof. Günther Winkler (Wien); zum Verhältnis zwischen Kelsen und Voegelin siehe sein der Neuausgabe von Voegelins *Der autoritäre Staat* angefügtes Geleitwort: Eric Voegelin, *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Forschungen aus Staat und Recht, 119. Wien / New York: Springer, 1997, S.VIII-XXXII.

⁵⁶ Siehe dazu: Hans Kelsen, *A New Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Erik Voegelin's „New Science of Politics“. A Contribution to the Critique of Ideology*. Ed. by Eckhart Arnold, Frankfurt / Lancaster: ontos verlag, 2004.

⁵⁷ Siehe dazu auch Dietmar Herz, *Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zur Kritik Eric Voegelins an Hans Kelsen*, *OP III*, München: Eric-Voegelin-Archiv, März 2002; sowie Michael Henkel, *Positivismuskritik und autoritärer Staat. Die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu einer neuen Wissenschaft der Politik (bis 1938)*, *OP XXXVI*, München: Eric-Voegelin-Archiv, April 2003.

IV

Das Leitthema der ersten drei Walgreen Lectures – bzw. der Kapitel der *New Science* – ist die Repräsentations-Problematik, wobei sich lediglich die ersten beiden Lectures mit verschiedenen Formen bzw. Facetten von Repräsentation befassen, während die dritte den „Kampf um die Repräsentation im Römischen Reich“, so die Überschrift, skizziert. Bei der Entfaltung des Repräsentations-Begriffs unterscheidet Voegelin drei Formen bzw. Aspekte, die einander nicht ausschließen, sondern zum Teil ergänzen. Ausgehend von der Form der „deskriptiven Repräsentation“ wechselt er zu einer Form, die er „existentielle Repräsentation“ nennt, um schließlich in einem weiteren Schritt zu einer Form zu gelangen, die er als „transzendente Repräsentation“ bezeichnet. Dabei bringt er die „deskriptive Repräsentation“ mit jenem Typus von Repräsentation in Gesellschaften in Verbindung, deren legislative und exekutive Staatsorgane auf der Grundlage allgemeiner und freier Wahlen ermittelt und ermächtigt werden – also jener Typus, der sich seit der französischen und der amerikanischen Revolution weltweit durchgesetzt hat. Nicht minder wichtig als diese Bestellung sei allerdings die Fähigkeit eines auf diese Weise bestimmten Repräsentanten, Frieden, Recht und Sicherheit einer Gesellschaft nach innen wie nach außen durchzusetzen, was Voegelin als „existentielle Repräsentation“ bezeichnet.⁵⁸

Damit kommen wir zur dritten Form – zur „transzendenten Repräsentation“. „Diese existentielle Repräsentation“, so erinnerte sich Voegelin später in seinen *Autobiographischen Reflexionen*,

„fand ich in meinen empirischen Studien zu den historischen Gesellschaften ergänzt durch den Anspruch auf – wie ich es damals nannte – ‚transzendente‘ Repräsentation. Mit transzendenten Repräsentation meinte ich die Symbolisierung der Regierungsfunktion als Vertretung der göttlichen Ordnung im Kosmos. Dies ist die elementare Symbolform, die in den Alten Reichen des Nahen Ostens, in denen der König Repräsentant des Volkes vor dem Gott und zugleich Repräsentant des Gottes vor dem Volk war, zu beobachten ist. Nichts hat sich an dieser

⁵⁸ Siehe dazu im Einzelnen die kritischen Analysen von Kelsen, *A New Science*, Kap. 2.2: A New Theory of Representation, S. 29-53.

grundlegenden Ordnungsstruktur geändert, auch nicht in den modernen ideologischen Reichen.“⁵⁹

Die „transzendente Repräsentation“ unterscheidet sich also von den beiden anderen Formen wesentlich dadurch, dass sie sich nicht auf repräsentative Funktionen innerhalb der Gesellschaft beschränkt, sondern die Gesellschaft als etwas versteht, das sie in ihrer Ordnung „etwas, das über sie hinausgeht, eine transzendente Wirklichkeit repräsentiert.“⁶⁰ Dass hier im Hintergrund die Kernthese der *Politischen Religionen* steht, dass das Leben der Menschen in politischer Gemeinschaft nicht als ein „profaner Bezirk“ abgegrenzt werden könne, sondern auch ein „Bereich religiöser Ordnung“ sei und als solcher symbolischen Ausdruck finden müsse, ist evident. Besser als der Begriff „transzendente Repräsentation“, bringt das, was er bezeichnen soll, die Überschrift der betreffenden Lecture – „Representation and Truth“ – zum Ausdruck, geht es doch um die „Wahrheit“, die repräsentiert wird. Mit ihr betreten wir gewissermaßen die Herzkammer der Vorlesungen, was sich schon darin zeigt, dass ihr Titel nahezu identisch ist mit „Truth and Representation“, dem Obertitel der Vorlesungen. Offensichtlich nimmt sie jenen Begriff auf, der Ende der 1940er Jahre an prominenter Stelle in der *History* aufgetaucht war – Truth/Wahrheit – und der den Übergang zu einer Geschichtsphilosophie signalisierte, der jener Sachverhalt zugrunde liegt, den Voegelin „Geschichtlichkeit der Wahrheit“ nannte, die wiederum, in anthropologischer Hinsicht, eine wichtige Dimension der menschlichen Existenz darstellt.

In jenem oben angeführten Nachtrag zum Aristoteles-Abschnitt der *History* hatte Voegelin drei Phasen markiert, in deren Ablauf sich jene „Geschichtlichkeit“ entwickelte: die ältere symbolische Ordnung des „Mythos“; die in einem Differenzierungsprozess der Erfahrungen erreichte Stufe der „Philosophie“; sowie deren Ergänzung um die Erfahrung der „Gnade“ im Christentum. Eine ähnliche Sequenz der „Wahrheiten“ – nun auf einer etwas breiteren Materialbasis –, entwickelt Voegelin nun auch in den Vorlesungen. Hier führte er als Repräsentanten der kosmologischen Ordnung die frühen Reiche des Nahen und Fernen Ostens an, die sich und ihre Ordnung

⁵⁹ Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 85.

⁶⁰ Ebd., S. 69.

als ein „kosmisches Analagon, einen Mikrokosmos als Spiegel des allumfassenden Kosmos“⁶¹ verstanden und Herrschaft als den Auftrag, die Reichsordnung mit der kosmischen Ordnung in Einklang zu bringen. Interessanterweise zieht er hier als eines der Beispiele das 1940/41 untersuchte mongolische Reichs- und Ordnungsverständnis heran und verweist gleichzeitig – als Beleg für dessen bleibende Gültigkeit – auf die modernen ideologischen Reiche der Gegenwart, zu denen es heißt, dass sich nichts an dieser „grundlegenden Ordnungsstruktur“ geändert habe, außer „daß der Gott, den die Regierung nun repräsentiert, durch eine Geschichtsideologie ersetzt worden ist, den die Regierung kraft ihrer Eigenschaft als Trägerin der Revolution verkörpert.“⁶² Voegelin zielt hier – wir befinden uns inzwischen in der Ära des Kalten Krieges – auf die kommunistischen Reiche; er hätte ergänzend auch das Dritte Reich anführen können. Dass er sich in seiner Argumentation auch weiterhin im Rahmen der in den *Politischen Religionen* entwickelten These von der religiösen Dimension politischer Ordnung bewegt, ist unübersehbar.

Um die weitere Entwicklung des Typus kosmologischer Repräsentation im Rahmen von *Order and History* vorwegzunehmen: Anlässlich seines Aufenthaltes zu den Lectures in Chicago hatte sich Voegelin mit den Forschungen der dortigen School of Oriental Studies vertraut gemacht – insbesondere mit den Veröffentlichungen von H. und A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen und William A. Irwin – und sich in kürzester Zeit in das kosmologische Ordnungsverständnis der altorientalischen Reiche Ägyptens und Mesopotamiens eingearbeitet. Aus den wenigen Seiten in der *History*, die bis dahin zu den kosmologischen Reichen des Nahen Ostens vorlagen, erwuchs damit in kurzer Zeit eine mehr als hundertseitige Abhandlung, die 1956 den ersten Band von *Order and History* einleitet. Sie lieferte, wie Jan Assmann attestierte, „den bei Weitem differenziertesten Einblick in Geschichte und Denken der ‚vorachsenzeitlichen‘ Welt, der bis dahin möglich war.“⁶³ Viele

⁶¹ Voegelin, *Die neue Wissenschaft*, S. 69.

⁶² Ebd., S. 85.

⁶³ Jan Assmann, *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*. München: C.H. Beck, 2018, S. 247 f. Siehe dazu auch Einleitung und Nachworte zur dt. Übersetzung des ersten Bandes von Jan Assmann und Peter Machinist.

Jahre später, im Einleitungskapitel „Historiogenesis“ zum vierten Band von *Order and History*, wird Voegelin die Grundlagen des kosmologischen Ordnungs- und Repräsentations-Verständnisses noch einmal ausführlich darstellen.

Während Voegelin in der *New Science* die Existenz „kosmologischer Wahrheit“ konstatiert, ohne näher auf die Prozesse ihrer Entstehung sowie ihrer wichtigsten Merkmale einzugehen – den Begriff „kosmologische Primärerfahrung“ entwickelt er erst viel später –, ändert sich das im Fall der auf sie folgenden und zugleich sie herausfordernden „theoretischen“ bzw. „anthropologischen Wahrheit“. Deren Entdeckung wird als das Ergebnis von Prozessen dargestellt, die sich zwischen 800 und 200 v.Chr. parallel in verschiedenen Zivilisationen vollzogen. Im Hintergrund steht hier die kurz zuvor von Karl Jaspers propagierte These von der „Achsenzeit“, die jedoch, so die These Voegelins, nur im Westen, ihren „Höhepunkt in der Begründung der Philosophie im griechischen Sinne und insbesondere eine Theorie der Politik erreichte.“⁶⁴ Dieser westliche Sonderweg erklärt, dass sich seine Beschreibung dieses „Wahrheits“-Typus auf die Entwicklungen im griechischen Kulturkreis konzentriert und sich hier wiederum vor allem an der platonisch-aristotelischen Philosophie orientiert.⁶⁵

Wir haben oben Voegelins Charakterisierung der *New Science* als eine „systematische Studie zur Grundlegung einer Staatswissenschaft im platonischen Sinn (die auch eine Geschichtsphilosophie einbezieht)“, angeführt. Wir haben nun die Stelle erreicht, an dem diese „Grundlegung“ erfolgt.⁶⁶ Verkürzt ausgedrückt, vollzieht sie sich in

⁶⁴ Voegelin, *Die neue Wissenschaft*, S. 75. Siehe dazu Peter J. Opitz, Eric Voegelin und die „Achsenzeit“ – Eine Forschungsnotiz. *Voegeliniana-Occasional Papers*(= VOP), No. 105, München, August 2019.

⁶⁵ Im Rahmen von *Order and History* wird sie in den beiden Bänden – Vol. II: *The World of the Polis* und Vol. III: *Platon and Aristotle* – behandelt.

⁶⁶ Siehe dazu Dietmar Herz, *Die New Science of Politics*. Ein Versuch, die politische Wissenschaft im Sinne der platonischen *episteme* wiederherzustellen, in: *Von himmlischer Ordnung und weltlichen Problemen*. Hrsg. v. Mir A Ferdowsi, Dietmar Herz und Marc Schattenmann, München: Fink, 2003, S. 3-25.

drei eng miteinander verwobenen Prozessen, in denen das entdeckt wird, was Voegelin als „theoretische“ bzw. „anthropologische Wahrheit“ bezeichnet. Dabei handelt es sich zum einen um die Entdeckung der Psyche, also jenes Bereichs der menschlichen Seele, in welchem der Mensch sich als offen gegenüber transzendenter Realität erfährt. Voegelin stützt sich dabei sehr wesentlich auf kurz zuvor erschienene Werke von Bruno Snell und Werner Jaeger.⁶⁷ Als Grundlage dieser Offenheit verweist er auch hier wieder auf jene schon erwähnte Trias *eros*, *thanatos* und *dike*, in der sich die Psyche dem göttlichen *sophon* zuwendet. In diesen Erfahrungen erschließe sich das Göttliche in seiner „radikalen nichtmenschlichen Transzendenz“ und absoluten Jenseitigkeit im Gegensatz zu den den Kosmos bevölkernden Gottheiten. Ergebnis dieses „Öffnens der Seele“ und der Wahrnehmung göttlicher Transzendenz sei schließlich eine neue „Wahrheit über die menschliche Existenz“. Voegelins Folgerung: „Die wahre Seelenordnung in diesem Sinne liefert den *Maßstab* für das Messen und Klassifizieren der empirischen Mannigfaltigkeit *menschlicher Typen wie auch der Gesellschaftsordnungen*, in denen sie Ausdruck finden.“⁶⁸ Oder, wie es an anderer Stelle heißt:

„Die Differenzierung der Psyche ist daher nicht zu trennen von einer neuen Wahrheit über Gott. Die wahre Ordnung der Seele kann zum *Maßstab für menschliche Typen wie auch Typen der Gesellschaftsordnung* werden, weil sie *die Wahrheit über die menschliche Existenz an der Grenze der Transzendenz* repräsentiert. [...] Das *neue Maß*, das für die Gesellschaftskritik gefunden wird, ist nicht der Mensch schlechthin, sondern der Mensch, sofern er durch die Differenzierung seiner Psyche zum Repräsentanten der göttlichen Wahrheit geworden ist.“⁶⁹

Voegelin wird später noch einmal auf diesen zentralen Punkt zurückkommen:

„Das Öffnen der Seele war ein *epochales Ereignis* in der Menschheitsgeschichte, weil mit der Differenzierung der Seele als des Sensoriums der Transzendenz die *kritischen theoreti-*

⁶⁷ Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947; Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1948.

⁶⁸ Voegelin, *Die neue Wissenschaft*, S. 77.

⁶⁹ Ebd., S. 81 (Hervorh. PJO).

*schen Maßstäbe für die Interpretation der menschlichen Existenz in der Gesellschaft sichtbar wurden, sowie die Quelle der Autorität jener Maßstäbe.*⁷⁰

Als Voegelin Engel-Janosi gegenüber von einer „systematischen Grundlegung einer Staatswissenschaft im platonischen Sinn“ sprach, bezog er sich auf den hier umrissenen „Maßstab“, der sowohl zur Bestimmung menschlicher Typen wie auch von Typen der Gesellschaft dient. Es ist der Maßstab, an dem er sowohl die Kompaktheit der traditionellen „kosmologischen Wahrheit“ misst, wie auch die der „gnostischen Wahrheit“, die der letzteren umso mehr, als in den ihr zugrundeliegenden Spekulationen nicht mehr Gott das „Maß“ ist, sondern der Mensch. Zur Charakterisierung dieser fundamentalen Wende wird er später den Begriff „Egophanie“ prägen.

Die Entdeckung der „transzendenten Wahrheit“ hatte eine Reihe wichtiger Konsequenzen, von denen einige schon hier angesprochen, jedoch erst in seinem weiteren Werk näher entwickelt werden. Eine erste betrifft die Differenzierung des Repräsentations-Begriffs: Repräsentanten der „transzendenten Wahrheit“ sind nicht mehr eine gesellschaftliche Ordnung und ihr Herrscher – sei es der Pharao des ägyptischen Reichs oder der Himmelssohn des Reichs der Mitte –, sondern der Philosoph bzw. der Mensch, der durch die Differenzierung seiner Psyche sich Gott geöffnet hat. Eine zweite Konsequenz betrifft die von Voegelin angesprochene „systematische Geschichtsphilosophie“: Ihre Grundlage bildet offensichtlich der Prozess, in dessen Verlauf sich die Transzendenz Erfahrungen differenzieren bzw. verfallen. Voegelin wird Mitte der 1960er Jahre auf dieser Grundlage mit der Arbeit an einer „systematischen Geschichtsphilosophie“ unter dem Titel „The Drama of Humanity“ (Das Drama des Menschseins) beginnen.⁷¹ Eine dritte Konsequenz betrifft schließlich die Idee von der Gleichheit aller Menschen – eine Einsicht, die er in der *New Science* schon bei Xenophanes findet:

„... nur wenn dieser eine Gott in seiner gestaltlosen Transzendenz als derselbe Gott für jeden Menschen erkannt wird, wird die Natur

⁷⁰ Ebd., S. 165.

⁷¹ Siehe dazu im Einzelnen Peter J. Opitz, *The Drama of Humanity – oder: Eric Voegelins Aufbruch ins Neolithicum*. *VOP*, No. 95, München, Juli 2014.

aller Menschen als gleich zu erkennen sein kraft der Gleichheit ihrer Beziehung zur transzendenten Gottheit. Von allen früh-griechischen Denkern hatte Xenophanes wohl die klarste Einsicht in die Konstitution einer universalen Idee vom Menschen durch die Erfahrung der universalen Transzendenz.“⁷²

Voegelin wird diesen Aspekt im Schlusskapitel des vierten Bandes von *Order and History* unter dem Titel „Universal Humanity“ weiterverfolgen.

In enger Verbindung mit der Entdeckung der „anthropologischen Wahrheit“ – als deren Grundlage wie auch als deren Konsequenz – stehen weitere Elemente seines Theorie-Verständnisses: 1.) Die Bedeutung von „Erfahrungen“, insbesondere von Transzenderfahrungen, in denen sich der Mensch der Struktur der Realität und zugleich damit seiner Stellung in dieser Struktur und des Sinns seiner Existenz bewusst wird. Es war dieser Wechsel von den „Ideen“ zu den „Erfahrungen“, der die erwähnte tiefgreifende Umarbeitung der ursprünglichen Fassung der *History* auslöste. 2.) Die Bestimmung von „Theorie“ als das Bemühen, den „Sinn der Existenz durch die Auslegung einer bestimmten Klasse von Erfahrungen zu gewinnen.“⁷³ 3.) Die „Annahme, dass die Substanz der Geschichte in den Erfahrungen besteht, durch die der Mensch das Verständnis seiner Menschlichkeit (humanity) und gleichzeitig das Verständnis seiner Grenzen gewinnt.“⁷⁴ Sowie 4., dass eine „strenge Wechselbeziehung zwischen der Theorie von der menschlichen Existenz und der historischen Differenzierung von Erfahrungen, in welchen diese Existenz ihr Selbstverständnis besteht.“⁷⁵ Wir haben die betreffenden Passagen so ausführlich zitiert, nicht nur, weil sie die Achse bilden, auf der sich die die *New Science* und *Order and History* fundierende Geschichtsphilosophie bewegt, sondern auch, weil sie zum Verständnis dessen beitragen, was mit der Formulierung „systematische Grundlegung einer Staatswissenschaft im platonischen Sinn“ gemeint ist.

⁷² Voegelin, *Die neue Wissenschaft*, S. 82.

⁷³ Ebd., S. 77.

⁷⁴ Ebd., S. 91.

⁷⁵ Ebd., S. 92.

Die Kapitelfolge der *New Science* erweckt den Eindruck, als sei damit die Sequenz der „Wahrheiten“ abgeschlossen. Doch das ist, wie das folgende Kapitel zeigt, keineswegs der Fall. Denn Voegelin geht nun noch kurz auf jenen dritten Wahrheitstypus ein, den er schon im Aristoteles-Nachtrag angesprochen hatte, ohne ihn jedoch begrifflich zu präzisieren. Gemeint ist die mit dem Christentum erscheinende „soteriologische Wahrheit“. Wie schon im Aristoteles-Nachtrag, fällt ihre Beschreibung auch hier knapp aus und führt kaum über das schon dort Gesagte hinaus: der „spezifische Unterschied“ der soteriologischen Wahrheit gegenüber der anthropologischen bestehe in der

„Erfahrung einer wechselseitigen Beziehung mit Gott, der *amicitia* im thomistischen Sinne, der Gnade, die der Natur des Menschen eine übernatürliche Form auferlegt, ist der spezifische Unterschied der christlichen Wahrheit gegenüber der anthropologischen. Die Offenbarung dieser Gnade in der Geschichte durch die Inkarnation des Logos in Christus erfüllte erkennbar die auf den Advent gerichtete Bewegung des Geistes bei den mystischen Philosophen. Die kritische Autorität gegenüber der älteren Wahrheit der Gesellschaft, welche die Seele durch ihr Öffnen und ihr Hinwenden zu dem unsichtbaren Maß erlangt hatte, wurde jetzt durch die Offenbarung des Maßes selbst bestätigt. In diesem Sinne läßt sich sagen, daß das Faktum der Offenbarung ihr Inhalt ist.“⁷⁶

Und ergänzend dazu an anderer Stelle:

„Die soteriologische Wahrheit des Christentums bricht dann mit dem Rhythmus der Existenz. Jenseits von temporalen Erfolgen und Misserfolgen liegt die übernatürliche Bestimmung des Menschen, die Vollendung durch die Gnade im Jenseits. Mensch und Menschheit haben jetzt eine Erfüllung, aber sie liegt jenseits der Natur.“⁷⁷

Es ist auffällig, dass sich Voegelin mit diesen Ausführungen im Wesentlichen auf Thomas von Aquin bezieht und ergänzend dazu auf H. Richard Niebuhrs *The Meaning of Revelation*, aber keinerlei Quellentexte heranzieht.⁷⁸

⁷⁶ Ebd., S. 90 f.

⁷⁷ Ebd., S. 131 (Hervorh. PJO).

⁷⁸ Über die Gründe der Knappheit besteht kein Zweifel: Voegelin hatte sich im Rahmen der *History* zwar ausführlich mit dem mittelalterlichen Christentum befasst, jedoch deutlich weniger mit den spezifischen Erfahrungen, die dem frühen Christentum zugrunde lagen. „The first three

Die Konsequenzen der „soteriologischen Wahrheit“ – wir müssen die folgende Argumentation Voegelins ein wenig rafften und sogleich damit seinen weiteren Analysen vorgreifen – waren beträchtlich. Vor allem waren sie vielschichtig und führten zu dem, was er „De-Divinisation“ der temporalen Sphäre von Mensch und Gesellschaft nannte, ein Prozess, der seinerseits wiederum à la longue zu jener „Re-Divinisation“ führte, die in enger Beziehung zur „Modernität“ und damit zum Gnostizismus stand. Um seine Argumentation zu verstehen, ist es hilfreich, noch einmal zu jenen Passagen seiner Aristoteles-Analyse zurückgehen, in denen er seine Auffassung von der „Geschichtlichkeit der Wahrheit“ entwickelt hatte, und diese Passagen entstanden – um daran zu erinnern – erst Ende 1949, also relativ kurz vor den Walgreen Lectures. Die problematische Stelle betrifft das, was er in der *New Science* den spezifischen Unterschied zwischen der anthropologischen und der soteriologischen Wahrheit bezeichnet hatte.

„Nichtsdestoweniger blieb bei Aristoteles das grundlegende Zögern bestehen, das die hellenische Idee vom Menschen von der christlichen unterschied, nämlich das Zögern, die Formung der menschlichen Seele durch Gnade anzuerkennen; es fehlte die Erfahrung des Glaubens, der *fides caritate formata* im christlichen Sinne (.....) Die

volumes [von *Order and History* – PJO] stopped short of Christianity”, erklärte er im November 1970 in den Montrealer Gesprächen, „because I didn’t know how to handle it yet. I had to work through the sources. *That I’ve done now.* – The question of Jesus I always shunned because I saw *one couldn’t do it on the basis of theology*. Theology is two thousand years’ accretion on top of the Gospel, and deforms the *symbolism of the Gospel* in a certain direction through the introduction of Hellenistic philosophy. One has to back off theology and *work directly on the sources of the time.*” (*Conversations with Eric Voegelin*. Ed., and with an Introduction by R. Eric O’Connor, Montreal/Quebec, Canada: Thomas More Institute Papers/76, S. 82 (Hervorh. PJO). Die Bemerkung, dass dies jetzt geschehen sei, bezog sich auf den Vortrag „The Meaning of the Gospel“, den Voegelin im April 1970 gehalten und in den Monaten darauf zum Essay „The Gospel and Culture“ verarbeitet hatte – zwei Jahrzehnte nach der *New Science of Politics*. Erst hier und bald darauf im Paulus-Kapitel des vierten Bandes von *Order and History* wird er sich noch einmal mit den der soteriologischen Wahrheit zugrundeliegenden Erfahrungen und ihrer „spezifischen Differenz“ zur Philosophie befassen.

aristotelische Position rechnet nicht mit einer *forma supranaturalis*, mit der Steigerung der immanenten menschlichen Natur durch die auf übernatürliche Weise gestaltende Liebe Gottes. (.....) Obwohl das noetische Selbst, das theiotaton, im Menschen ist, und obwohl seine Verwirklichung als ein Unsterblich-Werden begriffen wird, findet die menschliche Natur ihre Vollendung doch immanent. Transzendenz formt die Seele nicht dergestalt um, daß sie ihre Vollendung in der Transfiguration durch Gnade im Tod findet.⁷⁹

Während Aristoteles aufgrund dieser metaphysischen Konstruktion der menschlichen Natur deren volle Aktualisierung im innerweltlichen Bereich ansiedelt – und den Menschen folglich als ein *zoon politicon* versteht –, findet im christlichen Verständnis die menschliche Natur „ihre Vollendung in der Transfiguration durch Gnade im Tod.“

Voegelin hatte diese Unterschiede schon im Aristoteles-Nachtrag herausgearbeitet, verweist auf einige der Konsequenzen jedoch erst in der *New Science*. Zu ihnen gehört die Auffassung, dass sich das „spirituale Schicksal“ des Menschen – gemeint ist die *forma supranaturalis* des Menschen und ihre Vollendung durch die Liebe Gottes – erst im Jenseits vollziehe und es damit zu einer De-Divinisation der temporalen Sphäre der Macht komme. Eine weitere Folge ist wiederum die Vorstellung einer zweifachen Repräsentation des Menschen in der Gesellschaft: zum einen durch das Reich, dessen Funktion sich nun allerdings im Wesentlichen auf die Schaffung und Erhaltung von Recht und Ordnung beschränkt. Und zum anderen durch die Kirche als die Apokalypse in der Geschichte.

⁷⁹ Voegelin, *Aristoteles*, S. 124.

V

Unterbrechen wir an dieser Stelle unsere Analyse der *New Science* und werfen wir zunächst einen Blick auf die dem Text zugrundeliegende Argumentationsstruktur – soweit sie bislang erkennbar ist –, sowie auf ihren werksgeschichtlichen Hintergrund.⁸⁰ Rein quantitativ haben wir mit den ersten drei Kapiteln die Mitte des aus sechs Kapiteln bestehenden Textes erreicht. In ihnen hatte Voegelin zunächst die drei Dimensionen des Repräsentations-Begriffs entfaltet, im Anschluss daran die drei Typen der „transzendenten Repräsentation“ bzw. der „Wahrheit“ entwickelt und in diesem Zusammenhang sein Theorie-Verständnis und seinen eng mit diesem verbundenen Geschichtsbegriff erläutert. Den Höhepunkt dieses ersten Teils – folgt man seiner oben zitierten Bemerkung Engel-Janosi gegenüber – bildet zweifellos jene „systematische Grundlegung einer Staatslehre im platonischen Sinn.“ Sie erfolgte in den Passagen, in denen anhand von Platon der „Maßstab“ entwickelt wird, an dem sich die menschlichen Typen wie auch die Mannigfaltigkeit der gesellschaftlichen Ordnungen messen lassen müssen: Es war der Mensch, der durch die Differenzierung seiner Psyche zum Repräsentanten der göttlichen Wahrheit geworden ist.

Wichtiger als dieser erste Teil der *New Science* scheint jedoch der sich anschließende zweite Teil, jedenfalls wenn man der Einschätzung des Autors folgt, der in einem vom Verlag vorgelegten Questionnaire feststellt: „The principal achievement of the book is the interpretation of modernity as the rise of political gnosis since the High Middle Ages in rivalry with the classic and Christian tradition, and of its destructive effects on Western civilization.“⁸¹ Und dazu an anderer Stelle, den Aufbau dieses Teils betreffend: „The fourth, fifth and sixth lectures are devoted to *modern society* and the type of

⁸⁰ Zu Letzterem siehe auch Jürgen Gebhardts „Editor’s Introduction“ zu *CW 25: History of Political Ideas*, Vol. VII: *The New Order and Last Orientation*. Ed. with an Introduction by Jürgen Gebhardt and Thomas A. Hollweck, Columbia and London: University of Missouri Press, 1999, S. 1-9.

⁸¹ Die Questionnaires und weitere Unterlagen finden sich in den *EVP*, Box 38/21, Reel 36.

gnostic truth (Hervorh. PJO) which it represents.“⁸² Diese Feststellungen werfen ein ganzes Bündel von Fragen auf, von denen hier nur drei ein wenig untersucht werden sollen: Was genau versteht Voegelin unter „modernity“? Was unter „Gnosis“ oder „gnostic truth“? Und inwiefern handelt es sich beim „gnosticism“ um die „nature of modernity“, wie der Titel des vierten Kapitels besagt?

Am einfachsten zu beantworten ist die Frage nach Voegelins Verständnis von „modernity“, obwohl gerade dieser Begriff in der Sekundärliteratur zu vielen Missverständnissen geführt hat. Man ist spontan versucht, das Wort „modernity“ mit „Moderne“ zu übersetzen und diese auf jenen Zeitraum zu beziehen, der mit der Reformation bzw. der Aufklärung einsetzt und bis in unsere Gegenwart reicht. Das aber trifft nur bedingt das, was Voegelin unter „modernity“ versteht.⁸³ Gemeint ist von ihm vielmehr eine geistige Strömung – er spricht gelegentlich von einem „civilizational course“ –, die zwar im Christentum entsprang und in ihm sich entwickelte, die sich dann aber zunehmend von ihm löste, um ihm schließlich feindlich gegenüberzutreten. Es ist eine „Strömung“, deren Anfänge Voegelin im neunten Jahrhundert verortet, die aber erst im 12. und 13. Jahrhundert an die Oberfläche tritt und seit dem 16. Jahrhundert zunehmend die Politik zu bestimmen beginnt, insofern ihre Vertreter nun in die Kämpfe um die „existentielle Repräsentation“, also um die politische Macht eingreifen.

Voegelin ist sich durchaus bewusst, dass er damit von der traditionellen Periodisierung der europäischen Geschichte abweicht und zu einen „Prozess innerhalb der Entwicklung der westlichen Gesellschaft [wechselt], der bis weit in deren mittelalterliche Periode

⁸² Ebd.

⁸³ Es versteht sich von selbst, dass der Begriff „Modernität“ bei Voegelin eine Reihe von Entwicklungen durchlief, bis er in der *New Science* eine ganz spezifische Bedeutung annahm. Für ein früheres Verständnis siehe den Abschnitt „§1: The Problem of Modernity“ in *CW 23: History V: Religion and the Rise of Modernity*. Ed. with an Introduction by James L. Wisner, Columbia and London: University of Missouri Press, 1998, S. 134 f.

zurückreicht.“⁸⁴ Er verweist auch auf einige sich daraus ergebende Konsequenzen:

„Wird jedoch die Modernität als das Wachsen des Gnostizismus definiert, das schon etwa im neunten Jahrhundert beginnt, dann wird sie zu einem Prozess innerhalb der Entwicklung der westlichen Gesellschaft, der bis weit in die mittelalterliche Periode zurückreicht. Es müßte daher die Konzeption einer Aufeinanderfolge von Phasen durch die von einer kontinuierlichen Evolution ersetzt werden, in deren Verlauf der moderne Gnostizismus siegreich zur Vorherrschaft über eine kulturelle Tradition aufsteigt, die von den mittelmeerischen Entdeckungen anthropologischer und soteriologischer Wahrheit her stammt.“⁸⁵

Folgt man dieser Auffassung, so befinden wir uns in einer ähnlichen Kampfsituation wie derjenigen, die Voegelin im Kapitel „Kampf um die Repräsentation im Römischen Reich“ beschrieben hatte – allerdings mit dem Unterschied, dass es nun die „anthropologische“ und die „soteriologische Wahrheit“ sind, die auf beiden Ebenen – der existentiellen wie auf der geistigen – durch eine „neue Wahrheit“ herausgefordert werden. In diesem Sinne verstand Voegelin sich als Verteidiger dieser „Wahrheit“ und die *New Science* als einen Beitrag in dieser Auseinandersetzung, nämlich – im wahrsten Sinne des Wortes – als eine Kampfschrift. Wir erinnern uns an seinen Aufruf zum „Widerstand gegen das Böse“ im Vorwort der *Politischen Religionen* sowie an das der *New Science* vorangestellte Motto, den Satz Richard Hookers „Möge die Nachwelt wissen, wir haben nicht sorglos schweigend den Dingen erlaubt, dahinzugehen wie in einem Traum.“ Und ähnlich, wie er in den *Politischen Religionen* das

⁸⁴ Voegelin, *Die neue Wissenschaft*, S. 143.

⁸⁵ Ebd. Voegelin führt hier Reflektionen über die traditionelle Periodisierung der europäischen Geschichte weiter, die er schon in der *History* im Abschnitt „The People of God“ begonnen hatte. Schon dort hatte er die konventionelle Datierung der Renaissance in Frage gestellt und gefordert, „die *substantielle Kontinuität* zwischen dem christlichen Spiritualismus des hohen Mittelalters und dem neuen Reich der humanistischen, poetischen, künstlerischen und wissenschaftlichen Leistungen nachzuvollziehen, die wir als Renaissance identifizieren.“ (Voegelin, *Das Volk Gottes*, S. 108 f., Hervorh. PJO) In der Logik dieser Überlegungen liegt das in der *New Science* entwickelte Konzept der „Modernität“ als einer spezifischen „Strömung“ in der westlichen Zivilisation.

„Böse“ mit dem Nationalsozialismus identifizierte, so identifiziert er es hier mit dem „Totalitarismus“ als existentielle Herrschaft gnostischer Aktivisten. Im Rückblick auf seine bisherige Arbeit zeigt sich damit eine bemerkenswerte Kontinuität. Schon in den *Politischen Religionen* hatte der Schwerpunkt auf den Prozessen gelegen, die von der „Geistreligion“ des Christentums, deren Darstellung – thematisch bedingt – auch dort kurz und undifferenziert geblieben war, zu den „innerweltlichen“ bzw. „politischen“ Religionen führten. Ähnlich verhielt es sich anschließend mit der *History*, die Voegelin schon 1945 – zu einem Zeitpunkt also, als die Arbeit am „Modern World“-Teil noch bevorstand – als „a comprehensive systematic critique of politics and modern civilization“ (Hervorh. PJO) bezeichnet hatte. Diese Zivilisationskritik verschärfte sich in den folgenden Jahren in den nun durchgeführten ausführlichen Studien vor allem zu den Denkern der französischen Aufklärung Voltaire, Helvetius, Turgot, Comte, Condorcet sowie zu Bakunin und Marx, die den Schlussband der *History* dominieren. Wir bewegten uns mit ihnen immer tiefer in jenen Zeitraum hinein, in dem Voegelin die „schwere Krise“ der westlichen Welt diagnostiziert hatte.

Damit können wir uns dem zweiten des oben formulierten Fragenkomplexes zuwenden: Wie kommt Voegelin dazu, die „Natur der Modernität“ als „Gnostizismus“ zu bezeichnen? Wann geschieht dies? Und wie begründet er diese Charakterisierung? Bei einer werksgeschichtlichen Herangehensweise, wie wir sie hier vornehmen, besteht die Neigung, dazu zunächst einen Blick auf die zuvor verfassten Texte zu werfen – in diesem Fall auf den *Modern World*-Teil der *History*, an dem Voegelin seit 1945 gearbeitet hatte und der bei Aufnahme der Arbeiten an den Walgreen Lectures bis auf ein als Abschluss geplantes Nietzsche-Kapitel fertig vorlag. Doch das Ergebnis ist negativ – jedenfalls, wenn man nach einer Verwendung des Gnosis-Begriffs als terminus technicus sucht, wie er in der *New Science* verwendet wird. Eine solche ist jedoch selbst in dem einzigen Kapitel nicht gegeben, in dem der Gnosis-Begriff in der Überschrift anklingt: in dem erst im Herbst 1948 entstandenen Marx-Kapitel. Durchaus zurecht stellt David Walsh, der Herausgeber des Schlussbandes der *Collected Works*, deshalb fest:

„that, while Voegelin uses the term with reference to Marx in particular, he nowhere provides any extended account of its meaning or

significance. ‚Gnostic‘ is here used in an almost casual way and especially with reference to any claim to possess gnosis of means by which a transfiguration will be affected. It is likely that Voegelin had still not absorbed the full theoretical measure of this conception as a theoretical tool.“⁸⁶

Das wird von einem Vortrag bestätigt, den Voegelin Ende Dezember 1949 auf dem Jahrestreffen der American Political Science Association zum Thema „The Political Religions and their Implications for the Traditional American Doctrine“ hielt. Obwohl dessen ganze zweite Hälfte sich mit Marx auseinandersetzte, verwendete Voegelin kein einziges Mal den „Gnosis“-Begriff, obwohl dieser sich an einigen Stellen durchaus aufdrängte.

Und doch befinden wir uns bei unserer Suche auf der richtigen Spur. Denn im Rahmen der Umarbeitung des ursprünglichen Manuskripts, die Voegelin 1945 in Angriff genommen hatte, wandte er sich – wie er Eduard Baumgarten berichtete⁸⁷ – auch dem 16. und dem 17. Jahrhundert zu, u.a. mit den Kapiteln über „Machiavelli“ und „The People of God“. Und in diesem Letzteren finden sich nun auch erstmals Hinweise auf die Gnosis. Das Kapitel ist jedoch noch aus einem anderen Grunde höchst interessant Denn in ihm stoßen wir auch auf jenen Untersuchungsstrang, der uns schließlich zur Gnosis-These führen wird. Wenn wir anfangs die *Politischen Religionen* als jene Schrift bezeichneten, die uns den besten Zugang zur *New Science* eröffnet, so können wir nun das „The People of God“-Kapitel der *History* als jenen Text bezeichnen, der die Spur, mit der die *Politischen Religionen* einsetzt, weiterführte und verbreitete.

Das erfordert erneut einen kleinen Rückblick und zugleich einen Blick auf den besonderen Ansatz, der dem *Modern World*-Teil der *History* zugrunde liegt. Denn bei dem „The People of God“-Kapitel vom Herbst 1948 handelt es sich um die erheblich erweiterte Fassung desselben Kapitels, die Voegelin schon im Frühjahr 1941 verfasst

⁸⁶ CW 26, *History of Political Ideas*, Vol. VIII: *Crisis and the Apocalypse of Man*. Ed. with an Introduction by David Walsh, Columbia/London: University of Missouri Press, 1999, S. 18. Eine dt. Übersetzung des Marx-Kapitels findet sich in Voegelin, *Die Krise*, S. 349-424.

⁸⁷ Brief vom 10. Juli 1951 von Voegelin an Eduard Baumgarten.

hatte⁸⁸ und zu der er Fritz Morstein Marx, den Herausgeber einer Textbook-Reihe, der die *History* in Auftrag gegeben hatte und ungeduldig auf die Abgabe des Manuskripts wartete, berichtete, dass dieser Paragraph seiner Ansicht nach „a very important synthesis of the dynamics of Western ideas [beinhalte], which have never been given in this way.“⁸⁹ Der Hinweis auf die Synthese der Dynamik westlicher Ideen bezog sich auf den spezifischen Ansatz, den Voegelin für den *Modern World*-Teil entwickelt hatte. Denn im Gegensatz zu anderen politischen Ideengeschichten – etwa der von George Sabine – beschränkte er sich nicht auf ein Referat der großen „rationalen Ideensysteme“, sondern bezog auch die „undercurrent movements“ mit ein. Das habe sich als nötig erwiesen, so berichtete er Marx, weil seit dem 11. Jahrhundert die geistige und intellektuelle Geschichte der westlichen Zivilisation auf „zwei verschiedenen Ebenen“ verlaufen sei: auf einer oberen Ebene, auf der sich die rationalen Ideensysteme zur Struktur der neu entstehenden Nationalstaaten, zum Feudalismus, zum Verhältnis von Staat und Kirche und anderem mehr entwickelten hatten, sowie auf einer darunter liegenden Ebene, auf der sich „the millennial drama of the sentiments and ideas [entfaltet habe] which are in revolt against the institutional superstructure of our civilization.“⁹⁰ Der Paragraph „The People of God“, so Voegelin an Marx, gebe auf 30 Seiten einen Überblick „of the movements from the tenth century to the present which means that it contains the revolution-problem, medieval and modern.“⁹¹

Diese Charakterisierung war allerdings nicht ganz korrekt, insofern der Schwerpunkt der Darstellung deutlich auf den mittelalterlichen Sektenbewegungen lag, wobei sich Voegelin wesentlich auf das 54. Kapitel von Edward Gibbons' *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788) sowie auf Rufus M. Jones' *Studies in Mystical Religions* (London 1923) bezog, während die Verweise

⁸⁸ Der Text findet sich in Eric Voegelin, *The People of God* (1941). *OP* XXXVII, Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz, 1. Aufl. April 2003. Eine überarbeitete Auflage ist in Vorbereitung.

⁸⁹ Brief vom 6. Mai 1941 von Voegelin an Fritz Morstein Marx.

⁹⁰ Voegelin, *The People of God*, S. 5.

⁹¹ Brief vom 6. Mai 1941 von Voegelin an Marx.

auf das Revolutionsproblem in der Moderne und die Beziehung zwischen den mittelalterlichen und den modernen Bewegungen eher knapp ausfallen. Das ändert sich mit der zweiten Fassung vom Herbst 1948⁹² – nachdem er schon im Herbst 1944 in einem Beitrag auf einer Konferenz der American Political Science Association erneut die Bedeutung unterstrichen und auf die „supposedly ‚modern‘ touches“ hingewiesen hatte, die sie der nachmittelalterlichen Politik verliehen.

Ein Vergleich der beiden Versionen zeigt eine Reihe von Unterschieden: Ein erster und besonders augenscheinlicher ist die unterschiedliche Länge: Während sich die Fassung von 1941 auf nur 30 Seiten belief (was vielleicht auch eine Folge der vom Verlag für das Buch vorgegebenen Länge war), ist die spätere Fassung fast dreimal so lang. Dieser größere Umfang hat vor allem damit zu tun, dass der Text durch zwei umfangreiche Kapitel erweitert wurde, die den Zeitbogen bis in die Renaissance spannen. Dass die Hinweise auf die Moderne auch hier eher knapp ausfallen, dürfte vor allem darauf zurückzuführen sein, dass Voegelin den späteren thematischen Kapiteln der *History* nicht vorgreifen, sondern lediglich auf geistige Kontinuitäten hinweisen wollte. Hinzu kam die Schwierigkeit, die Kontinuitäten zwischen den mittelalterlichen und den modernen Bewegungen an den Quellen nachzuweisen. „Eine der schwierigsten Fragen in der Geschichte der Bewegungen“, heißt es denn auch gleich zu Beginn des neuen Teils, „ist das Problem der Kontinuität.“⁹³ Und diese Schwierigkeit zeigte sich insbesondere beim Übergang vom Mittelalter in die Moderne.

„Wann und wie wurde der intellektuell zweitrangige sektiererische Typus der Spekulation ‚angesehen‘ und drang in die intellektuelle Oberschicht des westlichen Denkens ein? – Auf diese Frage gibt es

⁹² Die englische Fassung des Textes findet sich in *CW 22: History*, Vol. IV: *Renaissance and Reformation*. Ed. with an Introduction by David L. Morse and William M. Thompson, Columbia/London: University of Missouri Press, 1998, S. 131-214. Im Folgenden zit. nach der dt. Übersetzung: Eric Voegelin, *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*. Hrsg., eingeleitet und mit einem Essay v. Peter J. Opitz; aus dem Engl. v. Heike Kaltschmidt, München: Fink, 1994.

⁹³ Voegelin, *Das Volk Gottes*, S. 78.

offensichtlich keine einfache Antwort. Wir können die *Kontinuität der Form* zwischen der christlichen Phase der Bewegung und ihrer säkularen Folge aufzeigen, aber wir können kaum von einem direkten Einfluß sprechen. (...) Mit den späten mittelalterlichen Mystikern befinden wir uns immer noch im Umfeld christlicher Lehre; mit den Enzyklopädisten, Positivisten und Materialisten sind wir in einem Klima der Wissenschaft und weltimmanenter Orientierung. Die *Form der Spekulation* ist die gleiche, aber sie drückt sich in einem anderen Medium aus. Wir können unsere Frage also zuspitzen: Wann und wo ereignete sich die Verschmelzung der Spekulation der aktivistischen Mystik mit dem Medium des innerweltlichen ‚Intellektualismus‘ und der ‚Wissenschaft‘?⁹⁴

Im Lichte dieser Ausführungen werden die Probleme sichtbar, vor denen Voegelin auch in der *New Science* steht – und auf die er auch hier noch keine wirklich befriedigende Antwort finden wird.

Der in unserem Zusammenhang wohl wichtigste Unterschied der beiden Fassungen ist die nun beginnende Verwendung des Begriffs „Gnosis“. War dieser Begriff in der frühen Fassung des Textes nur einmal gefallen – und dort mit Hinweis auf die antike Gnosis –, so taucht er in den beiden neu angefügten Kapiteln an mehr als einem Dutzend Stellen auf, ohne dass diese häufige Verwendung explizit begründet wird. So wird – mit Blick auf die Bewegung des „Freien Geistes“ – auf den „neuen Gnostizismus“ hingewiesen, der sich von der Orthodoxie wegbewegt und dem „Gnostizismus der frühen Jahrhunderte“ gegenübergestellt, der sich auf den Kompromiss mit dem Christentum zubewegte. An anderer Stelle wird Voegelin deutlicher. Hier weist er darauf hin, dass der „Gnostizismus des Freien Geistes“ sich in den „Gnostizismus der Aufgeklärten Vernunft“ wandelte, dass aber „die wahren Nachfolger der Sektierer des Freien Geistes ... nicht die ‚respektablen‘ christlichen Sekten (sind), die deren übriggebliebene Mitglieder aufnahmen“, sondern „die verschiedenen deistischen, unitarischen, arianischen und schließlich atheistischen Gruppierungen des 17. und 18. Jahrhunderts.“⁹⁵ Am prägnantesten wird die These von der „essentiellen“ Kontinuität von den mittelalterlichen zu den modernen politischen Bewegungen schließlich in der folgenden Feststellung zum Ausdruck gebracht.

⁹⁴ Ebd., S. 108 (Hervorh. PJO).

⁹⁵ Ebd., S. 98.

„Offensichtlich wird unser Verständnis von modernen politischen Bewegungen während und nach der Aufklärung eine neue Tiefe gewinnen, wenn wir die Ideen von Comte, Marx, Lenin und Hitler über die letztendliche Transfiguration der Geschichte nicht als ‚neu‘ ansehen, sondern als eschatologische Spekulationen, die auf den aktivistischen Mystizismus des 13. Jahrhunderts zurückgehen; oder wenn wir die Hegelsche oder Marxsche Dialektik der Geschichte nicht als einen neuen Historizismus oder als einen neuen Realismus betrachten, sondern als einen erneuten Aufstieg gnostischer Spekulation; wenn wir den kritischen Streit unserer Zeit zwischen Positivismus, Progressivismus, Kommunismus und Nationalsozialismus auf der einen Seite und dem Christentum auf der anderen Seite nicht als Streit zwischen ‚modernen‘ Ideen und dem Christentum verstehen, sondern als eine Erneuerung des alten Kampfes zwischen Christentum und Gnosis, und wenn wir die meisterhafte Formulierung zeitgenössischer Streitfragen in den Schriften des Irenaeus gegen die Gnostiker seiner Zeit suchen“⁹⁶

Über den Hinweis auf Irenäus stoßen wir möglicherweise auf jenen Denker, der Voegelin auf die Gnosis und den gnostischen Kern der modernen politischen Bewegungen aufmerksam gemacht hat: auf Hans Urs von Balthasar, der 1943 in einer kleinen Schrift *Irenäus: Geduld des Reifens* auf jenen alten Kampf zwischen Christentum und der Gnosis erinnert hatte. So hatte von Balthasar in seinem Vorwort bemerkt:

„In allen diesen Kennzeichen wirkt die im Einzelnen so veraltete Gnosis immer wieder modern. Jakob Böhme und Schelling leben vom Geist der Gnosis, in Hegel selbst ist sie lebendig (...) Gnosis entspringt jeweils neu an allen Stellen abendländischer Geistesentwicklung, wo der Mensch, der *Existenz im Glauben* überdrüssig, sich aberwitzig dieses Glaubens zu bemächtigen sucht, an die Stelle der Erlösung durch den in die ‚Gewöhnlichkeit‘ absteigenden Gott die Selbsterlösung des aus der ‚Gewöhnlichkeit‘ hinauf- und hinausstrebenden Menschen setzt.“⁹⁷

⁹⁶ Voegelin, *Das Volk Gottes*, S. 79.

⁹⁷ *Irenäus von Lyon, Geduld des Reifens. Die christliche Antwort auf den gnostischen Mythos des zweiten Jahrhunderts*. Hrsg. v. Hans Urs von Balthasar, Verlag Benno Schwabe & Co., Klosterberg, Basel & Co., 1943 S. 13 f (Hervorh. PJO). Während Voegelin in „The People of God“ nicht auf diesen Text hinweist, bezeugt ein kleiner Aufsatz mit dem Titel „Gnostische Politik“ 1952 in der Zeitschrift *Merkur*, dass er ihn kannte. *Merkur*, Jg. VI,

Auf Hans Urs von Balthasar hatte sich Voegelin auch in der *New Science* bezogen und in seinen *Autobiographischen Reflexionen* erinnerte er sich später, dass er „auf das Problem des Gnostizismus und die Anwendung dieser Symbolform auf moderne ideologische Phänomene (...) durch die Einleitung von Hans Urs von Balthasars *Prometheus* aus dem Jahre 1937“ aufmerksam geworden sei.⁹⁸ Auf von Balthasar hatte er sich schon früher bezogen. So heißt es in einem ihm vom Verlag vorgelegten Questionnaire, dass die Idee, „the modern politics as essentially a gnostic movement“ zu beschreiben, „quite new“ sei, um dann hinzuzufügen: „It is probably not known to anybody except one or two experts like Urs von Balthasar.“⁹⁹ Bei dem zweiten Experten könnte es sich um Jacob Taubes handeln, der in seiner *Abendländischen Eschatologie* wiederholt auf die Nähe der antiken Gnosis zum Christentum eingeht, aber auch auf „das nahe Verhältnis Hegels zur Gnosis“ aufmerksam gemacht hatte.¹⁰⁰ Taubes bezog sich dabei wesentlich auf Ferdinand Chr. Baur's Schrift *Die Christliche Gnosis oder die Christliche Religionsphilosophie* (Tübingen 1835), auf die Voegelin wiederum später im Vorwort zu *Wissenschaft, Politik und Gnosis* hinweisen wird.¹⁰¹

Heft 4, April 1952, S. 301-317. Ein Nachdruck findet sich in *Der Gottesmord*, S. 36-56.

⁹⁸ Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 86. Diese Formulierung ist insofern ein wenig missverständlich, als es sich bei von Balthasars Werk *Prometheus* um den ersten Band seiner *Apokalypse der deutschen Seele* handelt, der 1937 erschien, während dessen erster Band 1947 unter dem Titel *Prometheus* neu aufgelegt wurde. So bezieht sich Voegelin selbst auf S. 131 der *Neuen Wissenschaft* auf die Auflage von 1947. Siehe dazu auch Giuliana Parotto, *Zum Einfluß Urs von Balthasar auf Eric Voegelin*. *OP XXVIII*, München, März 2002. – Zum Verhältnis Voegelins zu Hans Urs von Balthasar siehe die hier im Anhang befindliche Forschungsnotiz.

⁹⁹ Die Questionnaires finden sich in den *EVP*, Box 38.21.

¹⁰⁰ Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*. Bern 1947, S. 159.

¹⁰¹ Eric Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*. München: Kösel Verlag, 1959, S. 9.

Dass Voegelin es nicht bei diesem Hinweis auf die Form-Verwandtschaft zwischen der alten Gnosis und modernen politischen Denkern und Bewegungen belassen wollte, sondern beabsichtigte, dieser Spur weiter nachzugehen, zeigt eine andere Passage des „People of God“-Kapitels: „Es wird in den späteren Teilen dieser Studie“, gemeint ist zu diesem Zeitpunkt noch die *History*, der das Kapitel entstammt,

„eine unserer Hauptaufgaben wird sein, den spezifisch ‚modernen‘, ‚szientistischen‘ Typus von Denkern als aktivistische Mystiker deutlich zu machen, als die Verkünder einer neuen, anti-christlichen Gnosis und als die Vorläufer der großen parakletischen Existenzen, die – wie Lenin und Hitler – in die politische Arena hinabsteigen und die in langer Entwicklung entstandenen Massenbewegungen zu zerstörerischer historischer Aktivität lenken.“¹⁰²

Der Hinweis auf die „späteren Texte“ wirft die Frage auf, welche Texte Voegelin im Sinn gehabt haben könnte. Denn zu jener Zeit war der *Modern World*-Teil der *History* weitgehend fertiggestellt. Was noch ausstand, war vermutlich das Marx-Kapitel, das er im September 1948 abschloss¹⁰³, sowie das zwar beabsichtigte, aber noch nicht in Angriff genommene Nietzsche-Kapitel.

Doch wie schon gesagt – und von Walsh bestätigt: Im Marx-Kapitel taucht der Gnosis-Begriff nur am Rande auf und wird noch nicht als „theoretical tool“ verwendet. Also wann entschied sich Voegelin, ihn als „theoretical tool“ zu verwenden? Viel spricht dafür, dass dies erst während der Europareise geschah. So heißt es in einem Brief an Alfred Schütz „Das Kontinuum vom Frühchristentum zur Sektierer-geschichte des Mittelalters, und weiter zur säkularisierten ‚Ideologie‘ wird immer deutlicher. Ich würde jetzt endgültig die ‚modernen‘ politischen Ideen (seit der Reformation) als Säkularisierung der Sektierergnosis deuten.“¹⁰⁴ Und Robert Heilman berichtete er nach seiner Rückkehr: „... and naturally I acquired information concerning whole ranges of problems *which I myself had not worked*

¹⁰² Voegelin, *The People of God*, S. 98.

¹⁰³ Brief vom 1. September 1948 von Voegelin an Engel-Janosi.

¹⁰⁴ Brief vom 27. Juli 1950 von Voegelin an Schütz, in *Schütz/Voegelin Briefwechsel*, S. 378 (Hervorh. PJO).

through in sufficient detail, especially the problems of Gnosis and of certain Patres.“¹⁰⁵ Mit wem aber hatte Voegelin in Europa Gespräche über „Probleme der Gnosis“ geführt, die ihn dazu ermutigten, den Begriff auch auf moderne Phänomene anzuwenden? In seinen Erinnerungen erweckt er den Eindruck, dass es sich dabei um Henry Ch. Puech und um Gilles Quispel gehandelt habe. Dagegen spricht allerdings, dass keiner von beiden in der *New Science* genannt wird und auch die Korrespondenzen Voegelins mit ihnen erst später einsetzen.

Dass Voegelin die Entscheidung sehr kurzfristig traf, bestätigt ein undatiertes Blatt in seinem Nachlass, bei dem es sich vermutlich um eine frühe Ankündigung der Lectures handelt. Auf ihm werden die drei Vorlesungen unter den Titeln „The Third Realm – the Nature of Modernity“, „The Puritan Revolution – The English Case“, sowie „The End of Modernity“ vorgestellt. Erst später, in der *New Science* selbst tragen sie dann die Titel „Gnosticism – the Nature of Modernity“, „Gnostic Revolution – the English Case“ und „The End of Modernity“.

Wie dem auch sei: Dass Voegelin sich nach seiner Rückkehr aus Europa dazu entschlossen hatte, den Gnosis-Begriff in die Lectures einzubringen, zeigt die oben zitierte Bemerkung Kerwin gegenüber Anfang Oktober, dass er die Genese der modernen Massenbewegungen „out of gnostic sectarianism“ behandeln werde. Und dass er dies tat, bestätigt ein Brief an Leo Strauss vom 4. Dezember 1950, in dem Voegelin als Grund seines längeren Schweigens die Arbeit an den Walgreen Lectures anführt und hinzufügt: „Natürlich ist etwas anderes daraus geworden, als ich vorausgesehen hatte. Der Titel wird lauten ‚Truth and Representation‘; und das Problem der modernen Gnosis wird einen breiten Raum darin einnehmen.“¹⁰⁶

¹⁰⁵ Brief vom 1. Dezember 1950 von Voegelin an Robert Heilman, in: *Robert B. Heilman and Eric Voegelin. A Friendship in Letters 1944-1984*. Ed. with an Introduction by Charles B. Embry, Columbia: University of Missouri Press, 2004, S. 92 (Hervorh. PJO).

¹⁰⁶ Brief vom 4. Dezember 1950 von Voegelin an Strauss, in *Voegelin/Strauss Briefwechsel*, S. 81.

VI

Warum aber erschien Voegelin der Gnosis-Begriff zur Charakterisierung der „Modernität“ als besonders geeignet? Und was meinte er, wenn er diese als ein „Anwachsen des Gnostizismus“ bezeichnete? Zur Beantwortung dieser Fragen müssen wir zu jenem Punkt zurückkehren, an dem wir unsere Rekonstruktion seiner Argumentation unterbrochen haben: also zur These von der „De-Divinisation“ der temporalen Sphäre als Folge der Erfüllung des menschlichen Wesens jenseits der Gesellschaft durch die Liebe und Gnade Gottes. Mit ihr stellt sich – systematisch gesehen – die Frage, wo und wann diese Erfüllung stattfinden würde. Zwei Möglichkeiten bieten sich an: noch innerhalb der weltlichen Geschichte oder erst jenseits von ihr. Beide Positionen wurden im Urchristentum vertreten, wobei – angesichts seines Ursprungs im jüdischen Messianismus – anfangs wohl die Erwartung dominierte, dass eine Erlösung der Menschheit und ihre Überführung in das Reich Gottes unmittelbar bevorstand, während sich die „Eschatologie einer trans-historischen, übernatürlichen Vollendung“ erst aufgrund des Ausbleibens der Parousie durchsetzte und zur Grundlage orthodoxen christlichen Selbstverständnisses wurde. Als bestimmend dafür sah Voegelin die von Augustinus in seiner *Civitas Dei* formulierte Lehre an, dass das Tausendjährige Reich

„die Herrschaft Christi in seiner Kirche im gegenwärtigen Säkulum [sei], das bis zum Jüngsten Gericht und der Ankunft des ewigen Reiches im Jenseits fort dauern werde [.....] außer der pneumatischen Präsenz Christi in der Kirche gab es keine Divinisation der Gesellschaft [.....] So verblieb die Kirche allein als der universal-geistige Verband der Heiligen und Sünder, die ihren Glauben an Christus bekennen, als die Repräsentantin der civitas Dei in der Geschichte, als der Blitz aus der Ewigkeit in die Zeit. Und entsprechend verblieb die Machtorganisation der Gesellschaft als die temporale Repräsentation des Menschen in dem spezifischen Sinne eine Repräsentation jenes Teiles der menschlichen Natur, die mit der Verklärung der Zeitlichkeit in die Ewigkeit ihr Ende findet. Die eine christliche Gesellschaft hatte sich in die spirituale und temporale Ordnung artikuliert.“¹⁰⁷

Ungeachtet der Dominanz dieser Position im orthodoxen Christentums bis weit ins Mittelalter blieben jedoch auch die Erwartungen

¹⁰⁷ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 121.

auf die baldige Ankunft des Gottesreiches bei im Untergrund agierenden christlichen Sekten weiterhin wach – wesentlich gefördert durch die Aufnahme der Johannes-Apokalypse und der revolutionären Ankündigung des Reichs Gottes im Sinne des 20. Kapitels. Während Norman Cohn 1957 in *The Pursuit of the Millennium* eine detaillierte Geschichte dieser im Untergrund sich bewegenden christlichen messianischen Sekten vorlegen wird, übergeht Voegelin diese Vorgeschichte und konzentriert sich auf jene Gestalt, die in ihren Schriften dem Verlangen nach einer „Re-Divinisation“ der Gesellschaft erstmals einen klaren Ausdruck verliehen hatte: auf Joachim von Fiore. Erneut knüpft er damit an den *Politischen Religionen* an. Schon in dieser Studie hatte er Joachim „eine entscheidende Bedeutung für die Ekklesia und ihren innerweltlichen Abspaltungen“ zugewiesen und in der Joachitischen Lehre vom „Dritten Reich“ „den geschichtstiefen Untergrund der apokalyptischen Dynamik in den modernen politischen Religionen“¹⁰⁸ geortet. Die hier skizzierte Linie führte dann über die Aufklärung bis zu den marxistischen, nationalsozialistischen und faschistischen Geschichtsspekulationen des 19. und 20. Jahrhunderts, wobei im Mittelpunkt die Spekulation über das „Dritte Reich“ stand. Angesichts der Bedeutung Joachims schon in den *Politischen Religionen* überrascht es nicht, dass Voegelin ihm bald darauf auch in der *History* ein eigenes Kapitel widmete.¹⁰⁹

Hatte sich Voegelin in seiner Interpretation von Joachim von Fiore bis dahin vor allem an den Arbeiten von Alois Dempf und Herbert Grundmann orientiert, so konnte er bei der Vorbereitung der Walgreen Lectures auf zwei neue Werke zurückgreifen: auf Jacob Taubes' *Abendländische Eschatologie* und auf Karl Löwiths *Meaning in History*.¹¹⁰ Die Bedeutung dieser beiden Texte für die

¹⁰⁸ Voegelin, *Die politischen Religionen*, S. 39 f.

¹⁰⁹ *CW 20: History*, Vol. II: *The Middle Ages to Aquinas*. Ed., with an Introduction by Peter von Sivers. Columbia and London: University of Missouri Press, 1997, S. 126-134.

¹¹⁰ Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie* (Bern 1947) – im Folgenden zit. nach der bei Matthes & Seitz erschienenen Neuauflage, München 1991; sowie Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago 1949). Dt.: *Weltgeschichte*

New Science erschöpft sich allerdings nicht darin, dass sie die Vision Joachims und das geistige Umfeld, aus dem sie erwächst, ausführlich behandeln. Hinzu kommt, dass auch beide den Einflüssen Joachims auf die spätere europäische Geistesgeschichte nachgehen. So verfolgt Taubes die Entwicklung des eschatologischen Denkens bis Hegel, Marx und Kierkegaard, während Löwith, in umgekehrter Zeitrichtung, von Burckhardt, Marx und Hegel bis zu Joachim und Augustinus zurückgeht. Und noch etwas ist von Bedeutung: Auch wenn Taubes und Löwith viele Akzente anders setzen als Voegelin und die Hinführung zu den politischen Religionen des 20. Jahrhunderts ganz aussparen, so stehen doch auch ihre Werke in einem großen geschichtsphilosophischen Rahmen. „Nach dem Wesen der Geschichte ist gefragt“, lautet gleich der erste Satz von Taubes, während die geschichtsphilosophische Fragestellung Löwiths schon im Titel seines Buches zum Ausdruck kommt – *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Allerdings ist der Bogen, den Voegelin in der *New Science* spannt, erheblich größer: Nicht nur reicht er bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts – er reicht auch zurück bis in die kosmologischen Reiche des Nahen Ostens und markiert mit der „anthropologischen Wahrheit“ der platonisch-aristotelischen Philosophie auch das „Maß“, an dem die gesamte Entwicklung zu messen ist.

Kern der Vision Joachims war – gestützt auf die Johannes-Apokalypse – eine Sicht der Geschichte, die mit dem bis dahin herrschenden dualen Geschichtsbild Augustins brach. Erwartete dieser mit dem Ende Roms auch das Ende der Welt, so entfaltete sich nach Joachim, in Übertragung der Lehre von der Trinität auf die Geschichte, diese über drei Perioden, die als Anwachsen vertiefter Geistigkeit verstanden wurden: die des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Und diese dritte Periode – das Zeitalter des Geistes – schien kurz bevorzustehen. Sie sollte die *ecclesia spiritualis*, das geistige Reich bringen. „Die joachimitische Theologie der Geschichte sprengt das System des mittelalterlichen Gottesstaates. Die Parole der *Ecclesia spiritualis* zerstört die seit Augustin gültige Gleichung: Kirche = Reich Gottes, darauf der mittelalterliche Gottesstaat gründet. Joachim und die Spiritualen kündeten das Reich Got-

und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 4. Aufl. 1962.

tes als *Ecclesia spiritualis*, als ein geistiges Reich“, schreibt Taubes.¹¹¹ Und Löwith fügte kommentierend hinzu, Joachims „Erwartung eines letzten providentiellen Fortschritts zur Erfüllung des Heilsgeschehens im Rahmen der Weltgeschichte ist, verglichen mit Augustin, etwas völlig Neues.“¹¹² Wenn Voegelin von einer „Re-Divinisation von Mensch und Gesellschaft“ spricht und ihren Beginn mit Joachim ansetzt, so bezieht er sich mit Taubes und Löwith auf diesen Bruch mit der augustinischen Geschichtstheologie durch die trinitarischer Eschatologie Joachims. Mit der Erwartung eines solchen Dritten Reiches höchster spiritueller Steigerung war in der Tat so etwas wie eine „Re-Divinisation“ der temporalen Sphäre eingetreten.

Wesentlich an diesem ersten Versuch einer Immanentisierung des Sinnes der Geschichte war, dass er noch ganz im christlichen Ambiente erfolgte. Das heißt, die Sinnsteigerung vollzog sich noch weitgehend in einem Zwischenbereich von Heils- und Profangeschichte, vor allem aber: Sie wurde nicht vom Menschen verursacht, sondern „durch einen transzendentalen Einbruch des Geistes.“¹¹³ Beides änderte sich im Verlauf der weiteren Entwicklung: Die Sinnsteigerung verlagerte sich nicht nur in die Geschichte, sie ging auch nicht länger von einem transzendenten Einbruch aus, sondern vom Menschen selbst. Im weiteren Verlauf dieses Prozesses unterscheidet Voegelin zwei Phasen: eine humanistische Phase, wesentlich geprägt durch den philosophischen und literarischen Humanismus Dantes und Petracas, den er 1948 im „People of God“-Kapitel der *History* als Idee eines „Apollinischen Imperiums“ beschrieben hatte, sowie eine Phase der „Säkularisierung“, die mit der Aufklärung einsetzte und zu einer vollständigen Immanentisierung führte. Wir erinnern uns an das Vorwort zu den *Politischen Religionen*, in dem die westliche Krise als eine „Säkularisierung des Geistes“ beschrieben worden war, als eine „Trennung eines dadurch weltlichen Geistes von seinen Wurzeln in der Religiosität.“

¹¹¹ Taubes, *Abendländische Eschatologie*, S. 85.

¹¹² Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 143.

¹¹³ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 130.

Wenden wir uns, da wir die Einzelheiten dieser Prozesse hier übergehen können, ihren Ursachen zu. Was hatte – nach Voegelin – zu dieser „trugschlüssigen Immanentisierung des christlichen Eschatons“ geführt? Interessanterweise nähert er sich einer Antwort nicht auf direktem, sondern auf indirektem Weg: nämlich über die „soteriologische Wahrheit“ des Christentums. Das ist einerseits nachvollziehbar, betrachtete er die Immanentisierung des Eschatons ja als eine Pervertierung der christlichen Wahrheit. Andererseits ist dieses Vorgehen aber wohl auch die Folge eines empirischen Defizits: Bei den drei vorangehenden „Wahrheiten“ war es relativ einfach gewesen, die sie begründenden „Erfahrungen“ zu identifizieren und dann zu analysieren. Das aber erwies sich im Fall der „gnostischen Erfahrungen“ mangels vorliegender Quellentexte als erheblich schwieriger. Daher der argumentative Umweg über das Christentum und den „Glauben“ an seinen transzendenten Gott, ein Glaube, auf dem im Sinne von Hebräer 11.1 der Schatten der „Ungewissheit“ liegt. Diese „Ungewissheit“ aber, so Voegelin, sei „das eigentliche Wesen des Christentums“ und dann weiter:

„Das Band ist schwach in der Tat, und leicht kann es reißen. Das Leben der zu Gott hin geöffneten Seele, das Warten, die Zeiten der Dürre und Mattigkeit, der Schuld und Betrübnis, der Zerknirschung und Reue, der Verlassenheit und der gläubigen Hoffnung, der stillen Regungen von Liebe und Gnade, zitternd an der Schwelle einer Gewissheit, die, wenn sie gewonnen, ein Verlust ist – gerade die Schwierigkeit dieses Gewebes mag sich als zu schwere Belastung für Menschen erweisen, die auf handfesten Besitz aus sind.“¹¹⁴

Es ist diese Herausforderung des „Glaubens“ im christlichen Sinne oder besser der Glaubensfähigkeit des Menschen, die sich schließlich im Hohen Mittelalter – auch hier müssen wir die Einzelheiten der Argumentation übergehen – für eine zunehmende Zahl von Menschen als Überforderung erwies und zu dem führte, was Voegelin als „Abfall vom Glauben“ bezeichnete.¹¹⁵ Genau an dieser Stelle also, im Zusammenhang mit dem Glaubensabfall und der Frage nach den

¹¹⁴ Ebd., S. 133 f.

¹¹⁵ Bezeichnenderweise sollte der Schlussband der *History* mit dem Kapitel „Apostasy“ – Abfall – beginnen, wodurch sich der Text als wichtige Hintergrundlektüre empfiehlt, zumal er auch auf die Vorgeschichte dieses Abfalls näher eingeht.

„Erfahrungen“, auf die der Mensch in dieser Situation zurückfallen kann, wendet sich Voegelin den „gnostischen Erfahrungen“ zu. Denn in ihnen sieht er den Kern der nun einsetzenden „Re-Divinisation“ der Gesellschaft und damit eine der Hauptursachen für die zunehmende Hinwendung zur Innerweltlichkeit und der Inszenierung des Dramas der Selbsterlösung im Medium progressivistischer Geschichtsspekulationen, in denen entwickelt wird, wie die bestehende defiziente Welt durch zivilisatorische Aktion verändert und durch den Menschen selbst in eine neue, bessere Welt verwandelt werden kann.

Worin aber bestehen diese „gnostischen Erfahrungen“? Voegelins Argumentation wird nun ausweichend und verweist auf den „Versuch, unsere Kenntnis der Transzendenz fester in den Griff zu bekommen als die *cognitio fidei*, die Erkenntnis des Glaubens, es gestattet.“¹¹⁶ Und genau dies ist auch die Leistung, die er den hier erstmals explizit erwähnten „gnostischen Erfahrungen“ zuschreibt. Sie leisten dies, indem sie „die Seele bis zu dem Punkt ausweiten, an welchen Gott in die menschliche Existenz hineingezogen wird.“¹¹⁷ Damit stellt sich die Frage: Aufgrund welcher „Erfahrung“ erfolgt eine solche „Ausweitung“, und was hat man sich konkret unter ihr vorzustellen? Voegelins Antwort fällt kurz aus: Er verweist auf die „erlebnismäßige Selbstvergottung“ (*experiential divinisation of man*) bei Feuerbach und Marx und interpretiert sie als „die äußerste Steigerung eines weniger radikalen mittelalterlichen Erlebnisses (*experience*), das den Geist Gottes in den Menschen hineinzieht, Gott selbst aber in der Transzendenz beläßt (*which draws the spirit of God into man*).“¹¹⁸ In denselben argumentativen Umkreis gehören Hinweise auf Nietzsches Verkündigung, dass Gott tot sei, dass er ermordet wurde, sowie seine Aufforderung an die Menschen, sich selbst zu lieben, „aus Gnade – dann habt ihr Euren Gott gar nicht mehr nötig, und das ganze Drama vom Sündenfall und Erlösung spielt sich in Euch selber zu Ende.“

¹¹⁶ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 180.

¹¹⁷ Ebd., S. 135.

¹¹⁸ Ebd., S. 136. Siehe dazu den Vortrag Voegelins im Dezember 1949 vor der APSA.

Wie immer man diese Aussagen auch interpretieren mag, ob als Ausdruck spezifischer „Erfahrungen“ oder als haltlose Spekulationen und Träumereien, zweifellos stehen sie für ein Verständnis vom Menschen, das den radikalen Gegenpol zum griechischen und christlichen Menschenbild bildet. Voegelin hatte diesen Prozess schon zuvor auf den Begriff „apocalypse of man“ gebracht, und er wird später von der „Egophanie“ bzw. von der „egophanischen Revolte“ sprechen und diese am Fall Hegels darstellen.¹¹⁹ Die ‚gnostische‘ Idee der Selbsterlösung des Menschen, wie Nietzsche sie vertrat, ist gewissermaßen die Gegenidee zur christlichen Erfahrung, dass der Mensch nur durch die Gnade Gottes erlöst werden kann – und auch dies nicht im Diesseits, sondern erst im Jenseits, nach dem Tode. Insofern ist es nur konsequent, wenn Voegelin beabsichtigte, die *History* mit einem Nietzsche-Kapitel abzuschließen und dass seine Analyse der „gnostischen Erfahrungen“ hier ihren Höhepunkt finden.

Voegelin beschränkt sich jedoch nicht darauf, den Zugriff auf die Transzendenz als wesentlichen Aspekt der modernen Gnosis darzustellen. Er entwickelt zudem so etwas wie eine Typenskala gnostischer Varianten, mit Hinweis auf diese menschlichen Fähigkeiten, die bei diesem Vorhaben mitwirken: den Intellekt (Hegel, Schelling); die Emotionalität (parakletische Sektenführer) und den Willen (revolutionäre Aktivisten wie Comte, Marx und Hitler). Sein Resümee:

„Die *gnostischen Erfahrungen* in der ganzen Skala ihrer Varianten sind der *Kern der Re-Divinsation* der Gesellschaft, denn die Menschen vergotten sich selbst, wenn sie *solchen Erfahrungen verfallen*, und setzen die massiveren Arten der Teilhabe an der Göttlichkeit an die Stelle des Glaubens im christlichen Sinne.“¹²⁰

Dass Voegelin mit dieser Darstellung wesentliche Züge westlicher „Modernität“ anspricht, steht außer Frage. Aber rechtfertigen sie – um zu unserer Ausgangsfrage zurückzukehren – ihre Charakterisierung als „gnostische Erfahrungen“? Mehr noch: Handelt es

¹¹⁹ Siehe dazu *OH IV*, Abschnitt „The Egophanic Revolt“, S. 260-271. Siehe dazu auch Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 88.

¹²⁰ Voegelin, *Die neue Wissenschaft*, S. 135.

sich überhaupt um „gnostische“ Erfahrungen, und sofern dies der Fall ist, handelt es sich um gnostische „Erfahrungen“? Beides hätte einer genaueren Klärung, einer Präzisierung und Konkretisierung bedurft. Und selbst wenn eine solche beides bestätigt hätte – woran erhebliche Zweifel bestehen –, hätte sich die Frage stellen müssen, ob es nicht auch noch andere Quellen gab, aus denen sich das „moderne“ Denken speiste und ob vielleicht nicht diese einen stärkeren Einfluss hatten, also gegen die Gnosis-These sprachen oder sie doch wenigstens ein wenig abmilderten? Wir erinnern uns an Voegelins Formulierung in seinem Brief an Robert Heilman, in dem er die Gnosis dem Umfeld jener Probleme zuwies, die er im Detail noch nicht zureichend durchgearbeitet hatte. Wir erinnern uns ferner an die in den *Autobiographischen Reflexionen* berichtete intellektuelle „Lähmung“ in der zweiten Hälfte der 1940er Jahre, die vielleicht auch aus dem Fehlen eines passablen, die diversen modernen Phänomene übergreifenden Begriffs resultierten. Die Interpretation der „Modernität“ als „a rise of political gnosis since the High Middle Ages“, sei, wie es in dem oben zitierten Questionnaire heißt, das „principal achievement“ der *New Science*. Man kann das auch so verstehen, dass mit dieser Leistung nun auch jene „Lähmung“ überwunden war, von der er in den *Autobiographischen Reflexionen* berichtet.

VII

Dass die Beschreibung und Charakterisierung eines Jahrtausends europäischer Geschichte als „Anwachsen des Gnostizismus“ nicht auf ungeteilte Zustimmung stoßen würde, dürfte Voegelin kaum überrascht haben. So hatte Alfred Schütz, als er sich schon bald nach Erscheinen der *New Science* ausführlich mit dem Text auseinandersetzte, auch „einige prinzipielle Bedenken gegen die theoretische Behandlung des Gnosisproblems“¹²¹ formuliert. Doch ungeachtet der

¹²¹ Siehe dazu die Korrespondenz seit dem 2. Januar 1951, insbesondere den Brief von Schütz vom 9. November 1952. *Schütz/Voegelin Briefwechsel*, S. 448. November 1952, sowie die Antworten Voegelins vom 1. Januar 1953 und vom 10. Januar 1953, S. 455 ff.

kritischen Reaktionen hielt Voegelin auch weiterhin am Gnosis-Begriff fest. So hatte er für den Schlussband des in jener Zeit in Arbeit befindlichen Großprojekts „Order and Symbols“ schon früh den Titel „Vol. III: The Gnostic Age (from c. A.D. 1500 to the present)“ vorgesehen und dazu bemerkt: „The third volume is a systematic unit, insofar as it deals with the development of Modern Gnosis and its crisis in our time.“¹²² Auch drei Jahre später, beim Erscheinen des ersten Bandes von *Order and History*, war lediglich eine kleine Veränderung erkennbar: Der Titel des Schlussbandes lautete nun „VI: The Crisis of Western Civilization“, und dessen Thema sei „the modern national states, and the development of Gnosis as the symbolic form of order.“ Und 1959, inzwischen von Baton Rouge nach München übersiedelt, veröffentlichte Voegelin seine Antrittsvorlesung unter dem Titel *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, wobei er die Gnosis als eine der „großartigsten Sinn-schöpfungen der ökumenischen Reiche“ bezeichnete und weitere Argumente anführte, die die Charakterisierung der Modernität als Gnosis rechtfertigten.¹²³ Selbst ein Jahrzehnt später, 1968, im Vorwort zur amerikanischen Übersetzung dieses Textes heißt es trotz – und zugleich etwas selbstgefällig: „In the present state of science, a study of modern gnosticism is inevitably in progress. Still, I find nothing to retract or correct, though a good deal would have to be added after the lapse of a decade, especially with regard to the problem of alienation. The reader who is interested in the subject of alienation might refer to my recent article ‚Immortality: Experience and Symbols‘ in *The Harvard Theological Review*, LX, July 1967, S. 235-279.“¹²⁴

¹²² Brief vom 25. Oktober 1953 von Voegelin an Charles D. Anderson (Macmillan Company)

¹²³ Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, S. 15.

¹²⁴ In Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*. With a New Introduction by Ellis Sandoz, Washington D.C.: Regnery Publishing, Inc., 1997, S. XX; sowie CW V, S. 248. Eine dt. Übersetzung des Textes erschien 2020 bei Matthes & Seitz (Berlin): *Eric Voegelin, Unsterblichkeit: Erfahrung und Symbol*. Aus dem Engl. v. Dora Fischer-Barnicol; hrsg. und mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz.

Ungeachtet dieser Bekräftigung der alten Position zeigten sich aber auch schon erste Anzeichen einer vorsichtigen Revision der These. So heißt es im selben Jahr in einem Brief an Augusto Del Noce, Herausgeber der italienischen Übersetzung der *New Science*:

„I fully agree with your stricture concerning the use of the term ‚gnosis‘. One would indeed have carefully to distinguish between ancient and modern gnosis, the modern factor being the replacement of divine intervention by human action. In the meantime, I have advanced the problems somewhat and I am enclosing for your information a copy of *Science, Politics, and Gnosticism*.

This, however, is ten years old by now and, today, I would more carefully distinguish in the composition of modern ideologies between (a) the immanentization of gnosis by making the ancient salvation message a human recipe of salvation, (b) the transformation of ancient apocalypse from historical metastasis through divine intervention to an advent of the perfect realm through revolutionary action, and (c) the replacement of the ancient symbolism of the myth by the modern symbolism of scientism.

These three factors, at least, are to be found in the compound that we call modern ideologies.“¹²⁵

Nur wenige Monate später führte Voegelin ein weiteres Argument an, das seine frühere Verwendung des Gnosis-Begriffs differenzierte. So berichtete er Anfang 1968 seinem Münchner Kollegen Alois Dempf:

„Im April habe ich die Candler Lectures in Emory gehalten. Gegenstand: *The Drama of Humanity* – eine systematische Geschichtsphilosophie. Während des Semesters hier in Michigan habe ich den ersten Teil ausgearbeitet. Er hat den Titel: *The Eclipse of Reality* und behandelt die Verdunklung der Realität durch die Konstruktionen eines ‚contracted self‘, das seine Existenzoffenheit zu Gott verloren hat. Ich habe, glaube ich, jetzt die Kategorien einer Pneumopathologie entwickelt, die man braucht, um die sogenannten Ideen von 1750 bis 1950 zu behandeln. Mit den Mitteln einer ‚Ideen‘- oder konventionellen ‚Geistesgeschichte‘ ist das unmöglich. Es handelt sich um die Durchführung der Probleme, die ich seiner Zeit mit der Charakterisierung von Hegel und Marx als Gnostikern in Angriff genommen hatte. So einfach, wie ich mir das vorgestellt hatte, geht es nicht; aber wenn auch die Pathologie etwas kompli-

¹²⁵ Brief vom 14. Oktober 1968 von Voegelin an Augusto Del Noce, in *CW* 30, S. 577 f.

zierter geworden ist, so hat sie doch den Vorteil, dass sie empirisch auf die Phänomene der Periode anwendbar ist.“¹²⁶

Noch ausführlicher ging Voegelin 1973 in seinen *Autobiographischen Reflexionen* auf das Problem ein. Dort erinnert er sich:

„Seit dem ersten Mal, wo ich den Gnostizismus mit modernen Ideologien verglich, in der *New Science of Politics*, und 1959 in meiner Studie *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, mußte ich meine Position revidieren. Die Anwendbarkeit der Kategorie des Gnostizismus auf moderne Ideologien ist selbstverständlich stichhaltig. In einer vollständigen Analyse müssen jedoch auch andere Faktoren berücksichtigt werden. Einer dieser Faktoren ist die metastatische Apokalypse, die sich direkt von den israelitischen Propheten ableitete und über Paulus einen Roten Faden in den christlichen Sektenbewegungen bildete bis hin zur Renaissance (...) Darüber hinaus entdeckte ich, dass weder der apokalyptische noch der gnostische Aspekt den Prozess der Immanentisierung ausreichend erklärt. Dieser Faktor hat eigenständige Wurzeln in dem Wiederaufleben des Neuplatonismus im späten 15. Jahrhundert...“¹²⁷

Wieder einige Jahre später, 1976, bei den Montrealer Gesprächen entgegnete er auf die Frage eines Zuhörers, ob Voegelin Gnostiker zu den Ideologen zählte: „Nein, dann gerät man wieder in die Ismen“, um dann fortzufahren:

„Als ich mein erstes englisches Buch, die *New Science of Politics*, veröffentlichte, erwies ich dem Gnostizismus vielleicht eine unzulässig große Aufmerksamkeit. Es war die Zeit, als die geschichtliche Wissensexplosion begann, die wir heute erleben. Ich war auf das Gnostizismus-Problem bei der Lektüre von Balthasar gestoßen. Inzwischen haben wir jedoch herausgefunden, daß die apokalyptische Tradition von gleich großer Bedeutung ist, und dasselbe gilt für die neo-platonische Tradition, für die Hermeneutik, die Magie usw. [...] Es gibt fünf oder sechs solcher Punkte, mit denen wir es zu tun haben – nicht nur den Gnostizismus. Wenn alle neuen Typen erst einmal einbezogen sind, ist die simple Doktrin nicht länger nützlich.“¹²⁸

¹²⁶ Brief vom 2. Januar 1968 von Voegelin an Alois Dempf.

¹²⁷ Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 87 f (Hervorh. PJO).

¹²⁸ *Conversations with Eric Voegelin*. Ed. and with Introduction by R. Eric O'Connor, *Thomas More Institute Papers / 76*, 1980, S. 149; siehe dazu ein ähnliches Statement in Voegelins *Autobiographischen Reflexionen*, S. 87 f.

Von besonderem Interesse ist der Hinweis auf das, was Voegelin als „metastatische Apokalypse“ bezeichnet. Er bezieht sich damit auf eine schon 1955, während der Abfassung des ersten Bandes von *Order and History*, gemachte Entdeckung, zu der es in einem Brief an den mit ihm befreundeten Peter J. Fliess heißt:

„The ‚History‘ is going now well. The last Chapter, the ‚Prophets‘, is almost finished. The Press is meanwhile working already on the other MS. And I have solved at last *the great methodological and terminological problem for classifying ideas which operate with a change in the nature of the world*. Their origin lies in the Prophets; and the term found is metastasis. That ought to make everybody happy who balked at Gnosis. – That is now a great belief, because I have the conceptual instruments to handle such phenomena as Gnosis and Marcionism; *and especially the modern ideas*.“¹²⁹

Der Blick in das Propheten-Kapitel macht mit wünschenswerter Klarheit deutlich, worum es geht: nämlich um das, was Voegelin dort das „jesajanische Problem“ nennt: den „Konflikt zwischen der realitätsbezogenen Erfahrung der Ordnung des kosmologischen Typus und der historischen Form der Existenz“¹³⁰, wobei das Wort ‚historisch‘ hier die spezifische Ordnungsform Israels bezeichnet. Den Hintergrund bildet – kurz gesagt – der Rat des Propheten Jesaja an den Herrscher Ahaz vor Beginn einer Schlacht, statt auf Heer und Waffen zu setzen, allein auf die Hilfe Jahwehs zu vertrauen – ein blanker Verstoß gegen den Common Sense, bzw. in den Worten Voegelins, ein „Sprung aus der Existenz heraus in eine göttlich umgestaltete Welt jenseits der Gesetze weltlicher Existenz.“¹³¹ Zur

¹²⁹ Brief vom 9. Januar 1956 von Voegelin an Peter J. Fliess (Hervorh. PJO).

¹³⁰ Voegelin, *OG III: Israel und die Offenbarung. Mose und die Propheten*. Hrsg. v. Friedhelm Hartenstein und Jörg Jeremias; aus dem Englischen v. Uta Uchegbu und Nils Winkler, München: Fink, 2005, S. 127.

¹³¹ Ebd. Interessanterweise werden hier die „Gesetze weltlicher Existenz“ mit der „Erfahrung der Ordnung der kosmologischen Typen“ gleichgesetzt. Wir werden später in unserer Analyse noch einmal ausführlicher auf dieses Problem eingehen. Siehe dazu im Einzelnen David C. Morse, *The Problem of Metastasis: Eric Voegelin's Reading of Isaiah*, in: *Voegelin's Israel and Revelation. An Interdisciplinary Debate and Anthology*. Ed. by William M. Thompson and David Morse, Wilwaukee/Wisconsin: Marquette University Press, 2000, S. 164-190.

Beschreibung dieser Geisteshaltung entschied sich Voegelin, in Ermangelung eingeführter Fachausdrücke, für den Begriff „metastasis“, der sich von nun an in Kombinationen wie metastatische Erfahrung, metastatischer Glaube, metastatische Vision, metastatische Symbole durch sein Werk zieht. Dazu grundsätzlich:

„Die Seinsverfassung ist, wie sie ist, und kann nicht durch menschliche Phantasien beeinflusst werden. Folglich ist die metastatische Verneinung einer *Ordnung weltlicher Existenz* (Hervorh. PJO) weder ein wahrer Lehrsatz in der Philosophie noch ein Aktionsprogramm, das durchgeführt werden könnte. Der Wille, die Realität in etwas umzuwandeln, was sie dem Wesen nach nicht ist, bedeutet die Rebellion gegen die Natur der Dinge, wie sie von Gott bestimmt wurde.“¹³²

Der neue Begriff trug wesentlich dazu bei, dass der Gnosis-Begriff zunehmend in den Hintergrund trat. Das zeigte sich nicht nur bei der Beschreibung von Vorgängen im israelitischen und jüdischen Umfeld, sondern auch im christlichen Bereich, etwa in Hinblick auf die in *The People of God* untersuchten häretischen Sektenbewegungen:

„Obwohl die metastatischen Symbole in der Hauptentwicklung des Christentums sicherlich in eschatologische Ereignisse jenseits der Geschichte umgewandelt wurden, *so daß die Ordnung der Welt ihre Autonomie wiedererlangte*, ist das Kontinuum metastatischer Bewegungen niemals unterbrochen worden. Es umringt massiv, konkurriert mit und durchdringt das Christentum in Gnosis und Markionismus und in einer Unmenge von gnostischen und antinomischen Häresien. (...) Das ganze Mittelalter hindurch war die Kirche mit dem Kampf gegen Häresien von metastatischer An-

¹³² Ebd., S. 128. Die Bedeutung, die Voegelin gerade diesem Punkt zuwies, zeigt sich auch daran, dass er die Wahl des Metastasis-Begriffs nicht nur im Propheten-Kapitel ausführlich beschreibt, sondern auch schon im Preface des Bandes auf diese Ausführungen aufmerksam macht und ihre Bedeutung nachdrücklich unterstreicht. „Metastatic faith is one of the great sources of disorder, *if not the principal one, in the contemporary world*; and it is a matter of life and death for all of us to understand the phenomenon and to find remedies against it before it destroys us.“ In *Order and History* I, S. XIII (Hervorh. PJO). Die wohl präzisesten Ausführungen zum Problem der Metastase finden sich, nun eingebettet in eine Philosophie des Bewusstseins, in *Was ist politische Realität?*, in Voegelin, *Anamnesis*, S. 306 f. Bezeichnenderweise findet sich der Begriff „Gnosis“ hier nur an zwei Stellen, in untergeordneter Bedeutung.

schauung beschäftigt. Mit der Reformation ist diese unterirdische Strömung erneut in einer gewaltigen Flut an die Oberfläche gelangt – zuerst im linken Flügel der sektiererischen Bewegungen und darauf in den säkularen politischen Glaubensbewegungen, die die Metastase angeblich durch revolutionäre Aktionen erreichen wollen.“¹³³

In gewissem Sinne kann man „metastasis“ somit als einen Oberbegriff bzw. als Grundkategorie zur Bezeichnung aller Versuche ansehen, die Welt aus ihrem Zustand, wie sie uns in der Common Sense-Erfahrung gegeben ist, zu erlösen und in einen perfekten Endzustand zu überführen.¹³⁴

VIII

Hatte sich das vierte Kapitel ausführlich mit der Natur der „Modernität“ befasst und diese als „Gnostizismus“ bestimmt, so wenden sich die beiden Schlusskapitel zwei speziellen Problemen zu: das fünfte Kapitel dem einsetzenden Kampf gnostischer Revolutionäre um die „existentielle Repräsentation“, sprich um die politische Macht und das Schlusskapitel mit dem „Ende der Modernität“. Da die zentralen Themen beider Kapitel relativ unproblematisch sind, können wir sie hier übergehen und uns stattdessen mit einem theoretischen Problem befassen, das beide Kapitel miteinander verbindet, in der Literatur aber selten die Beachtung erfahren hat, die ihr im Werk Voegelins, und zwar nicht nur in der *New Science*, zukommt. Voegelin selbst spricht vom Hinzufügen einer „theoretischen Distinktion“, die ihn dazu veranlasst, nochmals das schon zuvor geschriebene „epochale Ereignis der Seele“ zu betrachten.¹³⁵ Der unmittelbare Bezugspunkt ist der Kampf gnostischer Revolutionäre um die „existentielle Reprä-

¹³³ Voegelin, *OG III: Israel und die Offenbarung*, S. 130 (Hervorh. PJO).

¹³⁴ Siehe dazu auch den Begriff von der „Transfiguration“ der menschlichen Natur und der Geschichte, der sich schon in zahlreichen Stellen von „The People of God“ findet und vermutlich so etwas wie eine begriffliche Vorstufe bezeichnet, mit der Voegelin diese Problematik ansprach.

¹³⁵ Voegelin, *Die neue Wissenschaft*, S. 165.

sentation“, der in vielen Teilen Europas durch die Reformation aufgelöst worden war – auch in England, wo puritanische Revolutionäre die öffentliche Ordnung „im Namen der neuen Wahrheit notfalls mit Gewalt“¹³⁶ ändern wollten. In dieser Situation wurde ein allgemeines theoretisches Problem sichtbar, das sich aus jenem Ereignis ergab, das Voegelin als das „epochale Ereignis der Menschheitsgeschichte“ bezeichnet, nämlich die Differenzierung der Seele als das Sensorium der Transzendenz, und mit ihr die „Wahrheit der Seele“, zunächst in ihrer „theoretischen“ Variante in Griechenland und später in der „soteriologischen“ Variante im Christentum.

In diesem Konflikt zwischen der alten „Wahrheit der Gesellschaft“ und der neuen „Wahrheit der Seele“ gibt es – systematisch gesprochen – drei Lösungsmöglichkeiten: die Verabsolutierung der neuen, als höherrangig erfahrenen „Wahrheit der Seele“, verbunden mit der Missachtung wichtiger Einsichten der alten „Wahrheit“; das Festhalten an der alten „Wahrheit“ und die Ignorierung bzw. Unterdrückung der neuen „Wahrheit der Seele“; und schließlich der Versuch, sich keiner der beiden „Wahrheiten“ zu entledigen, sondern die zwischen ihnen bestehende „Spannung“ aufrechtzuerhalten und beide so gut wie möglich miteinander in Einklang zu bringen. Um den weiteren Verlauf der Argumentation vorwegzunehmen: Voegelin wird auf alle drei Reaktionen eingehen, dabei die ersten beiden – die Beseitigung einer „Wahrheit“ zu Lasten der anderen – zurückweisen, um dann abschließend zu einer gelungenen Synthese hinzuführen. Dabei greift er auf eine Begrifflichkeit zurück, die er schon zuvor im Kapitel über den „Kampf um die Repräsentation im Römischen Reich“ erläutert hatte: auf den Begriff *theologia civilis*. Dieser war von Augustinus in Anlehnung an eine Klassifizierung von Marcus Varro (116-27 v.Chr.) gebildet worden, der drei Typen von Theologie unterschieden hatte: ein *genus mythicon* der Dichter, ein *genus naturale* der Philosophen und ein *genus civile* der Völker. In der Adaption dieser Klassifizierung hatte Augustinus zwischen einer *theologia civilis* – der politisch-religiösen Ordnung des Römischen Reichs; der *theologia naturalis* – der Theologie der Philosophen; sowie der *theologia supranaturalis* – der christlichen Offenbarungs-

¹³⁶ Ebd., S. 161.

theologie unterschieden. Mit der *theologia supranaturalis* des Christentums war eine Situation entstanden, die Voegelin wie folgt charakterisierte:

„Das Christentum hatte das Vakuum *einer entgötterten natürlichen Sphäre politischer Existenz* zurückgelassen. In der konkreten Situation des spätrömischen Reiches und der frühen westlichen politischen Gründungen wurde dieses Vakuum so lange zu keinem größeren Unruheherd, wie der Mythos des Reiches nicht ernstlich durch die Konsolidierung von Nationalreichen beeinträchtigt wurde und die Kirche der vorherrschende kulturelle Faktor in der Entfaltung der westlichen Gesellschaft war, so daß das Christentum faktisch als Ziviltheologie fungieren konnte.“¹³⁷

Die Situation begann sich mit dem kulturellen Wachstum seit dem 12. Jahrhundert zu ändern: der Mythos vom Reich begann zu schwinden und ein Warten auf das Ende der Welt im Sinne der Augustinischen Geschichtstheologie wurde den neuen Problemen, die sich den Nationalstaaten stellten, nicht mehr gerecht. Voegelin:

„Der Aufstieg des Gnostizismus an diesem kritischen Wendepunkt erscheint jetzt in einem neuen Licht als *der Anfang des Bemühens* um eine westliche Ziviltheologie. Die Immanentisierung des christlichen Eschaton macht es möglich, der Gesellschaft in ihrer *natürlichen Existenz* einen Sinn zu verleihen, welchen das Christentum ihr versagt hatte. (...) Und der Totalitarismus unserer Zeit muss als die letzte Station auf der gnostischen Suche nach einer Ziviltheologie verstanden werden.“¹³⁸

Es ist hier nicht der Ort, die Schlüssigkeit der historischen Linien, die Voegelin hier zieht, zu hinterfragen. Unbestritten plausibel ist hingegen sein Hinweis, dass die Immanentisierung des christlichen Eschaton, wie sie von Joachim von Fiore vorgenommen und von seinen Anhängern öffentlich wirksam verkündet wurde, wesentlich dazu beitrug, „der Gesellschaft in ihrer natürlichen Existenz einen Sinn zu verleihen, welchen das Christentum ihr versagt hatte.“

Damit können wir wieder zu unserer oben skizzierten – die Argumentation Voegelins natürlich sehr vereinfachenden – Systematik zurückkehren: Die erste – und zugleich – tiefgreifendste Fehlent-

¹³⁷ Voegelin, *Die neue Wissenschaft*, S. 171 f (Hervorh. PJO).

¹³⁸ Ebd., S. 172 (Hervorh. PJO).

wicklung sieht er im Typus der gnostischen Ziviltheologie – in ihrer Zerstörung der „Wahrheit der Seele“ und der Missachtung der „Wahrheit der Gesellschaft“. ¹³⁹ Als zweite Fehlentwicklung diagnostiziert er die politische Theorie jenes Denkers, dem er zuerkennt, die fatalen Folgen der gnostischen Ziviltheologie erkannt und in seinem Werk auf sie reagiert hatte: Thomas Hobbes. Während er Hobbes die Einsicht zuschreibt, dass eine öffentliche Ordnung ohne eine allgemein akzeptierte Ziviltheologie nicht möglich ist, deutete er dessen Ordnungskonzeption als den Versuch, „die Existenz einer Spannung zwischen der Wahrheit der Seele und der Wahrheit der Gesellschaft zu leugnen.“ ¹⁴⁰ Den entscheidenden Schwachpunkt der Hobbeschen Theorie sah Voegelin deshalb in dessen Anthropologie, die

„nicht die Leidenschaft als Quelle der Korruption im Leben des Geistes, sondern das Leben des Geistes als das Extrem der existentiellen Leidenschaft (interpretierte). Er konnte daher die Natur des Menschen nicht von ihrer maximalen Differenzierung durch die Erfahrung der Transzendenz her interpretieren, und vor allem konnte er nicht die Leidenschaft und besonders die Grundleidenschaft der *superbia* als die stets gegenwärtige Gefahr des Abfalls von der wahren Natur erkennen. Er mußte im Gegenteil das Leben der Leidenschaft als die Natur des Menschen deuten, so daß die Phänomene des geistigen Lebens als Extreme der *superbia* erschienen.“ ¹⁴¹

Wie aber sieht nun eine geglückte Lösung im Konflikt der beiden „Wahrheiten“ aus? Voegelin deutet die Lösung schon früh an. So finden sich erste Hinweise schon im Abschnitt über Platon und dessen „anthropologischem Prinzip“, dass die Polis der großgeschriebene Mensch sei. „Aber wenn das Prinzip“, so heißt es hier,

„auch durch die Einführung anderer *eingeschränkt* werden muß und wenn auch der *kosmologischen Interpretation und der Wahrheit, die in ihr steckt, Zugeständnisse gemacht werden müssen*, so ist es dennoch das dynamische Lebenszentrum der neuen Theorie. Der Keil dieses Prinzips muß immer wieder in die Idee getrieben werden, daß die Gesellschaft nichts repräsentiere als kosmische Wahrheit, heute noch genauso wie zur Zeit Platons. Eine existente politische Gesellschaft muß ein geordnetes Kosmion sein, aber nicht auf Kosten des

¹³⁹ Ebd., S. 186.

¹⁴⁰ Ebd., S. 168.

¹⁴¹ Ebd., S. 187.

Menschen; sie soll nicht nur ein Mikrokosmos sein, sondern auch ein Makroanthropos.“¹⁴²

Weitere Hinweise auf die platonische Lösung finden sich in den beiden Schlusskapiteln. In ihnen verweist Voegelin auf gelungene Versuche, eine Koexistenz der beiden Wahrheitstypen zu entwickeln, u.a. auf Platon und die „Evolution von der *Politeia* zu den *Nomoi*.“ Hatte Platon in der *Politeia* den Versuch unternommen, „die Spannung dadurch aufzulösen, daß die Ordnung der Seele zur Ordnung der Gesellschaft gemacht wurde“, so gründete er in den *Nomoi* die Polis,

„auf Institutionen, welche die Ordnung des Kosmos widerspiegeln, während die Wahrheit der Seele durch Administratoren vermittelt wurde, die sie als Dogma empfangen. Platon selbst, der potentielle Philosophenkönig der *Politeia*, wurde der athenische Fremdling der *Nomoi*, der mithilfe, Institutionen zu ersinnen, die so viel an Geist verkörperten, als mit der unverändert gebliebenen natürlichen Existenz der Gesellschaft zu vereinbaren war.“¹⁴³

Und an diese „Konstruktion der Polis als ein kosmisches Analogon“¹⁴⁴ erinnert Voegelin gleich zu Beginn des Schlusskapitels anlässlich der Gefahren, die der gewachsenen Ordnung Englands von den puritanischen Revolutionären drohten: „Es war die Gelegenheit, die Entdeckung Platons neu zu entdecken: daß eine Gesellschaft als ein geordnetes Kosmion, als ein Repräsentant kosmischer Ordnung existieren muß, um sich den Luxus zu erlauben, auch die Wahrheit der Seele zu repräsentieren.“¹⁴⁵

Soweit die platonische Lösung des Problems, die sich allerdings kaum umstandslos in die Gegenwart übertragen ließ. Doch wie könnten eine heutige Lösung und damit eine zeitgemäße Ziviltheologie aussehen, die die Irrtümer der gnostischen Entwürfe vermeidet? An

¹⁴² Ebd., S. 75 (Hervorh. PJO).

¹⁴³ Ebd., S. 166 (Hervorh. PJO).

¹⁴⁴ Ebd., S. 167.

¹⁴⁵ Ebd., S. 171. Diese Botschaft findet sich schon im Inhaltsverzeichnis zum Kapitel VI: „I. Die Wiederherstellung der Wahrheit der kosmischen Ordnung“, S. 10.

dieser Stelle sei an jene schon oben zitierte Charakterisierung der *New Science* als eine „Grundlegung einer Staatslehre im platonischen Sinn“ erinnert. Der Akzent liegt hier – was leicht übersehen werden kann – auf dem Wort „Grundlegung“. Nur eine solche will die *New Science* liefern, nicht aber den *Entwurf* einer Staatslehre. Abgesehen davon, dass eine solche im Rahmen der Lectures gar nicht möglich gewesen wäre, und auch abgesehen davon, dass eine solche gar nicht ihr Thema war, gibt es noch einen weiteren Grund für das Fehlen eines solchen Entwurfs, den Voegelin abschließend selbst anführt: Eine Ordnungskonzeption, von der er glaubt, dass sie von den Irrungen und Wirrungen des Gnostizismus noch am wenigstens infiziert ist und „in ihren Institutionen die Wahrheit der Seele“ sowie die kulturellen Traditionen der westlichen Gesellschaften noch am stärksten repräsentieren, existiert schon. Gemeint ist die amerikanische und die englische Demokratie. Inwiefern dies der Fall ist, wird leider nicht näher ausgeführt – die Einschätzung selbst allerdings im Vorwort zur deutschen Ausgabe noch einmal nachdrücklich wiederholt: „Aus der mediterranen Vergangenheit“, so heißt es dort,

„sind der westlichen Welt zwei große Substanzmassen der Ordnung überliefert worden: (1) die klassische Politik und (2) die jüdisch-christliche Ontologie von Mensch, Gesellschaft und Geschichte. Das angelsächsische Zivilregime ist der prinzipiell und weltgeschichtlich bedeutsame Versuch, diese beiden Massen von Ordnungssubstanz adäquat zu institutionalisieren – zuerst für den Nationalstaat alten Stils und heute für die moderne Industriegesellschaft. Das Zivilregime überragt an nomothetischer Kunst und praktischem Erfolg alle anderen Verfassungsexperimente der Neuzeit: Für die nachmittelalterlichen, modernen Gesellschaften sind seine Prinzipien an paradigmatischem Wert den Modellkonstruktionen eines Platon und Aristoteles für die Polis zu vergleichen.“¹⁴⁶

Das ist eindeutig. Dennoch hätte man gern genauer gewusst, auf welche Weise das westliche Zivilregime die „Wahrheit der Seele“ mit der „Wahrheit der Gesellschaft“ in ihren „Institutionen“ optimal in Einklang zu bringen vermag, und man hätte auch gern gehört, wie diese Institutionen sich historisch herausgebildet haben. Doch dazu

¹⁴⁶ Ebd., S. 16 f. Siehe dazu Hans-Jörg Sigwart, *Krise der Moderne: Eric Voegelins neoklassische Interpretation des westlichen Zivilregimes*, in *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 4/2008, S. 473-501 (Hervorh. PJO).

findet sich leider kein Wort.¹⁴⁷ Angesichts der Bedeutung, die Voegelin den „Institutionen“ der angelsächsischen Demokratie zuwies, überrascht es, dass er auch später in keiner einzigen Arbeit auf sie eingeht. Wir erinnern uns, dass die Walgreen Foundation gemäß ihren Statuten für die Lectures Themen im Rahmen der amerikanischen Institutionen vorschrieb – eine Vorgabe, die Voegelin mit dem Thema „Repräsentation“ umgangen hatte, und zwar so konsequent, dass er in den Vorlesungen nicht mit einem Satz auf die amerikanische Verfassung eingegangen war. Wir erinnern uns ferner an die

¹⁴⁷ Eine solche Antwort findet sich in einem Brief Voegelins an einen amerikanischen Studenten, der sich nach den „particular institutions, ideas, and men in the American tradition at its founding and in the contemporary period“ erkundigt hatte, die zu diesem erfolgreichen Widerstand gegen den Gnostizismus beigetragen hatten. Mit dem Hinweis, dass dieser Widerstand nicht das Ergebnis einer „positive action“ sei, sondern negativ charakterisiert durch die Abwesenheit gnostischer Bewegungen und Ideen des virulenteren Typus führte Voegelin den Widerstand im Wesentlichen auf vier, von der gnostischen Tendenz unberührt gebliebene „Bollwerke“ zurück: (1) auf das Überleben von im „congregational spirit“ wurzelnden „federative sentiments“, die sich einer zentralisierenden Regierung und ihrer Kontrolle durch eine ideologische Hierarchie widersetzen. (2) Auf die Stabilisierung der vom Puritanismus und der Aufklärung getragenen gnostischen Bewegungen auf einer Ebene, die Voegelin als eine „secularized Independency“ charakterisiert. Als ein Symptom früher erfolgter „corrosion“ verwies er in diesem Zusammenhang auf die in der „politischen Theologie der Unabhängigkeitserklärung“ vorgenommene Ersetzung der im ersten Entwurf enthaltenen Formulierung von den „sacred‘ truths to the gnostic formula of ‚self-evident‘ truths.“ Allerdings seien auch diese Letzteren, wie er hinzufügt, noch „close to the not so self-evident Christian respect for the individual soul“ geblieben. (3) Der dritte Punkt bringt kein neues Argument, sondern verweist lediglich darauf, dass die parlamentarischen Institutionen aufgrund der beiden genannten Punkte weiterhin funktionieren. (4) Ein letzter Punkt bezieht sich auf die „lawyer’s guild“, die in Kontinuität seit dem englischen Mittelalter die ideologische Transformation grundlegender legaler Konzepte verhindert habe.¹⁴⁷ Im Vergleich zu der eher bombastischen Formulierung, dass das angelsächsische Zivilregime der „prinzipiell und weltgeschichtlich bedeutsame Versuch“ sei, die Ordnungssubstanz der mediterranen Vergangenheit „adäquat zu institutionalisieren“, klingt das eher enttäuschend, selbst wenn man konzidiert, dass im Rahmen eines Briefes eine angemessene Antwort kaum möglich war. Brief vom 12. Februar 1954 von Voegelin an Arthur L. Fine, in *CW* 30, S. 212-214.

etwas verspätete Anregung der Foundation zu einem Themenwechsel: den Marxismus als den großen Herausforderer der amerikanischen Demokratie zu behandeln, was Voegelin zunächst zwar abgelehnt hatte, um dann aber doch auf sie einzugehen. Denn wenn er das vierte Kapitel mit der Feststellung schloss, „der Totalitarismus als existentielle Herrschaft gnostischer Aktivisten (sei) die Endform der progressiven Zivilisation“¹⁴⁸, so hatte er damit neben dem deutschen Nationalsozialismus vor allem den sowjetischen Kommunismus im Blick. Vor diesem Hintergrund setzte die Feststellung, dass das angelsächsische Zivilregime die „Wahrheit der Seele“ am stärksten repräsentiere, den großen Kontrapunkt, mit dem Voegelin in einem großen Bogen auf den eigentlichen Themenbereich der Lectures zurückkommt.

IX

Schon Ende der 1940er Jahre hatte Voegelin die Vermutung geäußert, dass seine *History* dabei sei, die Form einer Geschichtsphilosophie anzunehmen, und in verschiedenen Korrespondenzen hatte er die *New Science* als eine „systematische Geschichtsphilosophie“ bezeichnet. In diesem Sinne heißt es denn auch gleich im ersten Satz der *Introduction*, dass die Existenz des Menschen in politischer Gesellschaft „geschichtliche Existenz“ sei und dass eine Theorie der Politik, wenn sie zu den Prinzipien vorstößt, gleichzeitig zu einer „theory of history“ werden muss. Ferner heißt es, dass die folgende Symbolanalyse „will not form a flat catalogue but prove amenable to theoretization as an *intelligible succession of phases in a historical process*“ und „if its theoretical implications are unfolded consistently, will in fact become a philosophy of history.“¹⁴⁹

Versteht man diese Sätze als eine Skizze der Argumentationsstruktur der *New Science*, so heißt das, dass der Text in eine „Geschichtsphilosophie“ einmündet, vorausgesetzt allerdings, dass jene „theore-

¹⁴⁸ Voegelin, *Die neue Wissenschaft*, S. 142.

¹⁴⁹ Voegelin, *The New Science*, S. 1 (Hervorh. PJO).

tischen Implikationen“ entfaltet werden. Ein Blick in das Schlusskapitel stößt dort zwar nicht auf eine ausgearbeitete Geschichtsphilosophie, aber doch auf die Skizze einer „intelligiblen Abfolge“ von Phasen eines historischen Prozesses, den Voegelin in einem markanten Bild zum Ausdruck bringt. Das eigentümliche repressive Ergebnis des Wachstums des Gnostizismus in der westlichen Gesellschaft, so heißt es da, „suggests the conception of a civilizational cycle of world-historic proportions. There emerge the contours of a giant cycle, transcending the cycles of the single civilizations“, dessen aufsteigender Ast die vorchristlichen Zivilisationen und dessen absteigender Ast die moderne gnostische Zivilisation bildet, während das Erscheinen Christi seinen Höhepunkt darstellt. Zwar habe die westliche Gesellschaft „its own cycle of growth, flowering, and decline“, da sie jedoch in ihrem Verlauf das Wachsen des Gnostizismus mit sich bringe, müsse sie „as the declining branch of the larger advent-recession cycle“ angesehen werden.¹⁵⁰

Man ist, nach einer ersten Lektüre dieser Passage, versucht, in ihr jene Geschichtsphilosophie zu sehen, der Voegelin auf der Spur ist. Doch ist sie das wirklich? Voegelin hatte deutlich zwischen einer „intelligiblen Abfolge“ der Phasen eines historischen Prozesses und seinen „theoretischen Implikationen“ unterschieden, die dann – wohl in einem zweiten Schritt – zu einer „Philosophie der Geschichte“ führen würden. Während es sich bei dem „Riesenzklus“ zweifellos um jene Phasenabfolge handelt, sucht man nach einer systematischen Entfaltung ihrer „theoretischen Implikationen“ vergebens. Das könnte eine Folge des engen Zeitkorsetts sein, in das die Lectures eingebunden waren und das eine Behandlung jener Implikationen nicht zuließ. Es könnte jedoch auch ein Indiz dafür sein, dass sich Voegelin über die „Implikationen“ noch nicht klar war und deshalb auf weitere Ausführungen zur Geschichtsphilosophie verzichtete. So ist daran zu erinnern, dass einerseits die Studien zu Israel und dessen symbolischer Form der „Geschichte“, die bald sein eigenes geschichtsphilosophisches Verständnis tiefgreifend prägen sollten, zu jener Zeit noch bevorstanden. Dass er andererseits aber von der Ge-

¹⁵⁰ Voegelin, *The New Science*, S. 164; *Die neue Wissenschaft*, S. 173.

schichtphilosophie Giambattista Vicos und dessen Theorie vom *corso* und *ricorso*, mit der er sich Mitte der 1940er Jahre befasst hatte, überaus angetan gewesen war.

Eine Affinität für Zyklustheorien zeigt sich auch bei der Beurteilung des Werks eines anderen Denkers – des englischen Geschichtsphilosophen Arnold Toynbee –, zu dem er in einer eigenen kleinen Studie über Zyklus-Theorien bemerkte: „cycle theory, together with the closely related theory of the political myth, are the great advancements that the theory of politics has received in our time.“¹⁵¹ Interessant sind in diesem Zusammenhang auch die Schlussätze des Vico-Kapitels der *History*:

„While this establishment of the *corso* as the unit of investigation is a master stroke of Vico’s political science, as far as the *principle is concerned*, it is at the same time, inevitably, its weakest point in execution. We have discussed the flaws in Vico’s construction, which stem from the generalization of the Rome model, as well as from the uncritical adoption of the problem of spiritual history in the form it has received through St. Augustine. *Here is the wide open field of the new political science.* With the increase of knowledge in empirical history and with the increasing penetration of the theoretical problems of spiritual, evocative, and pragmatic history, we have to expect a development of the new science far beyond the scope envisaged by Vico, an enlargement for which the studies of Schelling and Bergson, of Spengler and Toynbee, are hardly more than a beginning.“¹⁵²

Es ist insofern denkbar, dass Voegelin zur Zeit, als er dies schrieb, noch mit dem Gedanken einer Zyklustheorie nach Vichianischem Muster spielte, inzwischen allerdings auf der Grundlage des erheblich angewachsenen historischen Materials, also unter Einbeziehung der anderen großen Zivilisationen. Allerdings waren die Probleme, die sich dabei stellten, so umfangreich und verwickelt, dass es unmöglich gewesen wäre, sie im Rahmen der Lectures, bei denen es ja im Wesentlichen um „Truth and Representation“ ging,

¹⁵¹ Der Text – „Cycle Theory and Disintegration“ – findet sich in CW 33: *The Drama of History and Other Miscellaneous Papers*, 1939-1985. Ed. with an Introduction by William Petropulos and Gilbert Weiss, Columbia and London: University of Missouri Press, 2004, S 41-52 (S. 42).

¹⁵² In CW 24, S. 147 f (Hervorh. PJO).

auch nur aufzulisten. Es hätte somit nahegelegen, auf die Entfaltung jener „theoretischen Implikationen“ zunächst zu verzichten, um sie in der in Arbeit befindlichen *History* genauer zu behandeln. Bezeichnenderweise findet sich in dem – vermutlich im Frühjahr 1952, also kurz nach Abschluss der schriftlichen Fassung der *New Science* – entstandenen Text „The Symbolization of Being and Existence“¹⁵³, den Voegelin einige Jahre später, nun unter dem Titel „The Symbolization of Order“, dem ersten Band von *Order and History* voranstellte, noch kein Hinweis auf eine Geschichtsphilosophie. Dasselbe gilt für jenen wichtigen Brief an den Macmillan Verlag, in dem er seine Absicht mitteilte, die geplante „History of Political Ideas“ aus methodischen und theoretischen Gründen aufzugeben und für die Neufassung den Obertitel „Order and Symbols“ vorschlug. Auch hier findet sich kein Hinweis auf eine dem Projekt nun zugrunde liegende Geschichtsphilosophie.¹⁵⁴

Eine solche geschichtsphilosophische Ausrichtung wurde erst 1956 beim Verlagswechsel vom Macmillan Verlag zur Louisiana University Press deutlich, insofern dieser Wechsel von einem Wechsel des Projekttitels begleitet war, der die geschichtsphilosophische Intention des Unternehmens nun unmissverständlich zum Ausdruck brachte: *Order and History*. Den systematischen Zusammenhang der beiden Begriffe lieferte gleich der einleitende Satz des *Preface* zum ersten Band „The order of history emerges from the history of order.“ Ergänzend dazu heißt es hier: „The inquiry into the types of order and their symbolic forms will be, at the same time, an inquiry into the order of history that emerges from their succession.“¹⁵⁵ Das in der *New Science* verwendete Bild von einem „Riesenzzyklus“ taucht hier nicht mehr auf, obwohl die dem Projekt zu diesem Zeitpunkt zugrunde liegende Abfolge von Ordnungsformen mit der in der *New Science* weitgehend identisch ist. Und das Bild findet sich

¹⁵³ Hinweise auf diesen Text finden sich in einem Brief Voegelins an Heilman vom 3. Mai 1952 sowie in einem weiteren Brief an Löwith vom 25. Mai 1952.

¹⁵⁴ Brief vom 25. Oktober 1963 von Voegelin an Charles D. Anderson (Macmillan Company).

¹⁵⁵ *Order and History* I, S. X.

auch nicht in „Mankind and History“, dem Einleitungs-Essay zum zweiten Band des Projekts, in dem Voegelin die Prinzipien erörtert, die die „kritische Grundlage“ der dem Werk zugrundeliegenden Geschichtsphilosophie liefern. Der Akzent liegt hier deutlich auf der wachsenden Differenzierung der Einsicht in die „Seinsordnung“, an der der Mensch durch seine Existenz partizipiert, während der Verlust an Einsicht, den in der *New Science* der absteigende Ast des „Riesenzklus“ ansprach und damit wohl das Bild eines Zyklus bzw. einer Parabel motiviert hatte, nun nur noch gestreift wird.

Insgesamt drängt sich damit die Vermutung auf, dass Voegelin inzwischen von einer zyklischen Geschichtsauffassung – immer vorausgesetzt, dass er eine solche je erwogen hatte – abgerückt war. Auch der Grund dafür ist unschwer zu erraten: Unmittelbar nach Abschluss der *New Science* war er im Rahmen seiner Arbeit an der *History* auf eine Gesellschaft gestoßen, in der die menschliche und gesellschaftliche Existenz in „historischer Form“ eine zentrale Rolle spielt: auf das Alte Israel und das „Auserwählte Volk“. Zu den spezifischen Merkmalen des israelitischen Ordnungsverständnisses gehörte der Bruch mit der zyklischen „Geschichts“-Auffassung und die Hinwendung zu einem linearen, eschatologisch ausgerichteten geschichtlichen Denken, in dem Zyklustheorien keinen Platz mehr hatten. Dass auch die kosmologisch geordneten Reiche des Nahen Ostens, aus deren Ordnungsverständnis sich Israel löste, schon die Vorstellung eines linearen Geschichtsablaufs entwickelt hatten, war eine Entdeckung, die Voegelin erst einige Jahre später, zu Beginn der 1960er Jahre, machen sollte. Sie sollte sein eigenes Geschichtsverständnis wesentlich verändern. Doch das ist eine andere Geschichte.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Gemeint ist Voegelins Aufsatz „Historiogenesis“, in *Philosophisches Jahrbuch*, Freiburg/München, 1960, 68. Jg., S. 419-446. Siehe dazu im Einzelnen Axel Bark, Eric Voegelins Studie zur Historiogenesis: Zur Entstehung und Bedeutung eines Schlüsselkonzepts für *The Ecumenic Age*, *VOP*, No. 103, November 2017.

X

Damit stellt sich – last but not least – die Frage, die der programmatisch-provokative Titel des Buches *The New Science of Politics* geradezu aufdrängt: Worin besteht eigentlich das „Neue“ dieser Wissenschaft? – und welches ist die „alte“ Wissenschaft, gegen die sie sich richtet? Die Frage ist leichter gestellt als beantwortet. Denn – wie erwähnt – erfolgte die Wahl des Titels erst nachträglich, auf Grund der Hoffnung des Verlegers, auf diese Weise mit dem Buch einen größeren Lesekreis anzusprechen. Und das wiederum dürfte erklären, dass der Begriff „neue Wissenschaft“ im Text selbst gar nicht auftaucht, geschweige gar erläutert und begründet wird. Andererseits: Wenn sich Voegelin schließlich gerade für diesen Titel entschied, sollten sich auch Bezüge und Belege im Text für ihn finden lassen. Und das ist in der Tat der Fall. Einmal davon abgesehen, dass die *New Science* selbst Ausdruck dieser „neuen Wissenschaft“ ist – worauf noch näher einzugehen sein wird –, finden sich solche Hinweise gleich an mehreren Stellen. Zunächst einmal in dem kurzen Vorwort des Autors zur deutschen Ausgabe, in der er berichtet, warum er sich bei der Titelwahl an Vicos *Nuova Scienza* angelehnt habe:

„Denn so wie Vicos neue Wissenschaft von Politik und Geschichte in Opposition zu Galileis *Nuova Scienza* konzipiert war, so sind die vorliegenden Vorlesungen ein Versuch, die politische Wissenschaft im klassischen Sinne wiederherzustellen, im Gegensatz zu den vorherrschenden Methoden des Positivismus. Um diesen Aspekt der Untersuchung stärker zu betonen, wurde die *Einleitung* hinzugefügt.“¹⁵⁷

Dass der Bezug auf Vico – dessen Name im Übrigen in der *New Science* ebenso wenig auftaucht wie derjenige Galileis – nicht bei-läufig erfolgte, zeigt ein Blick in das schon oben erwähnte Vico-Kapitel der *History*. Schon in ihm, 1946, hatte Voegelin Vico als „einen der Begründer der modernen politischen Wissenschaft“¹⁵⁸ gewürdigt, mit der Begründung, dass dessen *Nuova Scienza* ein „bewusster Versuch“ gewesen sei, „eine Wissenschaft des Geistes gegen

¹⁵⁷ Voegelin, *Die neue Wissenschaft*, S. 13.

¹⁵⁸ Voegelin, *Vico*, S. 108.

die weit verbreiteten Behauptungen wiederherzustellen, denen zufolge die Methoden der Wissenschaft der natürlichen Phänomene das Modell aller Wissenschaften sind“, und damit sei er der „erste grandiose Akt in der Bewegung zur Wiederherstellung einer Substanzwissenschaft“ gewesen. Deren „erstes Axiom“ aber sei die „Geschichtlichkeit der Existenz“, sei doch die Vernunft „nicht ein unabhängiges schöpferisches Prinzip; sie kann nur innerhalb des Feldes wirken, das durch die mythische Schöpferkraft abgesteckt ist. Der *sensu commune* der gentilen Geschichte und die großen transzendenten Einbrüche in der Heilsgeschichte liefern die Substanz für die rationale Durchdringung.“¹⁵⁹

Wir stoßen in diesen Formulierungen auf wichtige Begriffe, denen wir schon in der *New Science* begegneten, insbesondere auf die „Geschichtlichkeit der Existenz“, aber auch auf die großen „transzendenten Einbrüche“ in der Heilsgeschichte. Voegelin reiht sich hier umstandslos in die Entwicklung einer „neuen“ Wissenschaft ein, als deren ersten wichtigen Vertreter er Vico sieht. Und er verweist in diesem Zusammenhang auch auf die von diesem kritisierte „alte“ Wissenschaft als

„einer Ansammlung von Einstellungen und Ideen, die im 17. Jahrhundert auftauchte, sich im 18. und 19. Jahrhundert entfaltete und auch gegenwärtig noch sehr lebendig ist. Die Tatsache, daß diese Ansammlung von Einstellungen und Ideen von Vico im Jahre 1725 intellektuell und geistig verworfen wurde, bedeutet nicht, daß wir nicht bis heute unter ihren Folgen in Form von Progressivismus, Kommunismus, Nationalsozialismus und Weltkriegen zu leiden hätten. Ebenso wenig bedeutet es, daß der Aufstieg und die Entfaltung der ‚neuen‘ Wissenschaft im Verlauf der letzten beiden Jahrhunderte eine breite Zustimmung gefunden hätte. Im Gegenteil, die Bezeichnung ‚modern‘ haftet in der Volksmeinung eher den Ideen an, die Vico im Jahre 1725 für ‚alt‘ hielt, statt der von ihm begründeten Wissenschaft.“¹⁶⁰

Voegelin wird den Grundlagen dieser alten Wissenschaft, die allerdings in der Öffentlichkeit inzwischen als die „neue Wissenschaft“ verstanden wurde, einige Jahre später, 1948, eine längere Studie mit

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Ebd., S. 110 f.

dem Titel „The Origins of Scientism“ widmen und dem ihr zugrundeliegenden „szientifistischen Glaubensbekenntnis“ drei „Hauptdogmen“ zuweisen:

„1. daß die mathematisierte Wissenschaft von den Naturerscheinungen das Modell darstelle, dem sich alle anderen Wissenschaften anzugleichen haben; 2. daß alle Seinsbereiche den Methoden der Erscheinungswissenschaften zugänglich seien; 3. daß alles Sein, sofern es den Erscheinungswissenschaften *nicht* zugänglich ist, irrelevant oder – noch schärfer formuliert – nichts als Illusion sei. Dieses Glaubensbekenntnis enthält zwei große Negationen: es verneint die Aufgabe der Wissenschaft, nach Substanzen zu forschen (sei es in der Natur, in der Menschheit und Gesellschaft oder in der transzendenten Realität) und es verneint in seiner radikaleren Form auch die Realität der Substanz. [...] Der Szientismus als Versuch, Substanz (auch beim Menschen, historisch und soziologisch) so zu behandeln, als wäre sie Erscheinung, gehört zu den bestimmenden Zügen solcher moderner Denkrichtungen wie Positivismus und Neupositivismus bzw. solcher politischer Massenbewegungen wie Kommunismus und Nationalsozialismus.“¹⁶¹

Als sich Voegelin bei der Suche nach einem geeigneten Titel für die schriftliche Fassung der Walgreen Lectures für „The New Science of Politics“ entschied, lag es somit nahe, in einem eigens dazu verfassten Vorwort näher auf den Hintergrund – die Zerstörung der Sozialwissenschaft durch den Szientismus – einzugehen und dabei so etwas wie eine Folie nachzureichen bzw. dem Leser vorzugeben, auf der die von ihm vorgestellte „neue Wissenschaft“ an Profil gewann. Zudem hatte er schon in den Vorlesungen selbst den Szientismus als noch immer „eine der stärksten gnostischen Bewegungen in der westlichen Gesellschaft“ bezeichnet und hinzugefügt, „der immanentistische Stolz auf die Wissenschaft ist so stark, daß sogar jede der Einzelwissenschaften ihren spezifischen Niederschlag gefunden hat in den Varianten des Heilwissens aus der Physik, der Wirtschaft, Wissenschaft, Soziologie und Psychologie.“¹⁶² Nur am Rande sei

¹⁶¹ Eric Voegelin, *The Origins of Scientism*, in *Social Research. An International Quarterly of Political and Social Science*, New York, Vol. 15 No. 4, S. 462-494. Dt.: Erich Voegelin, *Wissenschaft als Aberglaube*, in *Wort und Wahrheit*, VI. Jg., Mai 1951, S. 341-360.

¹⁶² Voegelin, *Die neue Wissenschaft*, S. 138.

erwähnt, dass sich Voegelins Szientismus-Kritik in ihrer frühen Form auch schon in den *Politischen Religionen* findet, insbesondere im Abschnitt „Die innerweltliche Gemeinschaft“.¹⁶³

Wenn bis hier der Eindruck entstand, dass Voegelin sich mit seiner *New Science* in eine Wissenschaftsentwicklung einordnete, die mit Giambattista Vico einsetzte, so ist das zwar zutreffend, aber nicht zureichend. Bezeichnenderweise ist Vico auch nicht der Bezugspunkt, an dem Voegelin sich bei seinem Bemühen, um eine Wiederherstellung der „theoretischen Grundlagen der politischen Wissenschaft“ anknüpfte, sondern die platonisch-aristotelische *episteme*, wobei er, um Missverständnisse zu vermeiden, ausdrücklich darauf hinweist, dass dieser Rückgriff sich nicht auf die besondere Form einer Theorie der Polis beziehe, sondern auf die „theoretische Grundlegung der Wissenschaft von menschlicher und gesellschaftlicher Ordnung.“¹⁶⁴ Und diese basiere, wie es im deutschen Vorwort heißt, auf der

„ontologischen Einsicht, daß der Mensch an allen Seinsbereichen, vom anorganischen bis zum geistigen, teilhat. Die Ratio des Menschen, und mit ihr die Ordnung seiner Seele, konstituiert sich durch seine Teilhabe, seine *participatio* an der welt-jenseitigen, göttlichen Ratio. (...) Die Voraussetzung des Unternehmens, das über bloße Meinungen (*doxai*) zur Wissenschaft (*episteme*) von der Ordnung vordringen will, ist eine durchgearbeitete Ontologie, die alle Seinsbereiche, vor allem den welt-jenseitigen, göttlichen, als real anerkennt und nicht versucht, die höherstufigen Seinsbereiche durch Kausalerklärungen auf niederstufige zu ‚reduzieren‘. Unter Rationalität ist daher die Anerkennung der Seinsverfassung zu verstehen; unter Irrationalität jeder Versuch, Teile der Seinsverfassung von der Betrachtung auszuschließen oder ihre Existenz zu bestreiten. Dieses Thema durchzieht das ganz Buch; aber der Leser sei ausdrücklich auf seine Formulierung auf S. 78 ff hingewiesen.“¹⁶⁵

Der Verweis bezieht sich auf das Herzstück der *New Science* – und identifiziert dieses zugleich als solches, indem Voegelin dort sein Verständnis von „Theorie“ als den Versuch formuliert, „den Sinn der

¹⁶³ Voegelin, *Die politischen Religionen*, S. 49 ff.

¹⁶⁴ Ebd., S. 14.

¹⁶⁵ Ebd., S. 15.

Existenz durch die Auslegung einer bestimmten Klasse von Erfahrungen zu gewinnen.“¹⁶⁶ Die Konzentration liegt dabei auf jenen Erfahrungen, die der platonisch-aristotelischen Theorie zugrunde liegen – der Trias von *thanatos*, *eros* und *dike*. Diese erweist sich damit zwar als Grundlage und Kernbestand der „neuen Wissenschaft“, wird allerdings in einem entscheidenden Punkt ergänzt und erweitert durch die christliche Erfahrung der „Gnade, die der Natur des Menschen eine übernatürliche Form auferlegt.“¹⁶⁷ Mehr noch: „Die Offenbarung dieser Gnade in der Geschichte durch die Inkarnation des Logos Christus erfüllte erkennbar die auf den Advent gerichtete Bewegung des Geistes bei den mystischen Philosophen.“¹⁶⁸ Gemeint sind die beiden griechischen Philosophen Platon und Aristoteles. Dass die Ausführungen über das christliche Element in diesem Erfahrungskomplex im Vergleich zu den platonisch-aristotelischen Elementen überaus knapp ausfallen, ist unübersehbar. Es dürfte sich auch daraus erklären, dass Voegelin sich seit der zweiten Hälfte der 1940er Jahre im Rahmen der *History* zwar intensiv mit Platon und Aristoteles und den experientuellen Grundlagen ihrer „Theorie“ befasst hatte, jedoch kaum mit den christlichen Erfahrungen, was auch erklären dürfte, dass die Darstellung der „soteriologischen Wahrheit“ in der *New Science* vergleichsweise knapp ausfällt. Unübersehbar ist gleichwohl die geistige Kontinuität – oder wie es im Text heißt – „die auf den Advent gerichtete Bewegung des Geistes“, die Voegelin zwischen der „theoretischen“ und der „soteriologischen“ Wahrheit sieht und die wiederum seiner „Annahme über die Geschichte“ zugrunde liegt, nämlich: „daß die Substanz der Geschichte in den Erfahrungen besteht, durch die der Mensch das Verständnis seiner Menschlichkeit und gleichzeitig das Verständnis seiner Grenzen gewinnt.“¹⁶⁹

Man kann, wenn man will, in dieser Einsicht jene in der *Introduction* angesprochenen „theoretischen Implikationen“ sehen, die in eine

¹⁶⁶ Ebd., S. 77.

¹⁶⁷ Ebd., S. 90 f.

¹⁶⁸ Ebd., S. 91.

¹⁶⁹ Ebd.

Philosophie der Geschichte münden. Doch das ist diskutabel. Explizit formuliert ist hingegen eine andere, aus jener „Annahme“ gezogene „Konsequenz“, die zugleich ein Grundprinzip darstellt, das seine „neue Wissenschaft“ fundiert und ihren Aufbau sowie die den Text durchziehende Argumentation erklärt:

„Diese Konsequenz läßt sich als das Prinzip formulieren, daß eine Theorie von der menschlichen Existenz in der Gesellschaft innerhalb des Mediums von Erfahrungen, die sich historisch differenziert haben, operieren muß. Es besteht eine strenge Wechselbeziehung zwischen der Theorie von menschlicher Existenz und der historischen Differenzierung von Erfahrungen, in welchen diese Existenz ihr Selbstverständnis erlangt hat. (...) Die Theorie ist durch die Geschichte im Sinne der differenzierenden Erfahrungen gebunden.“¹⁷⁰

Konkret folgt aus diesem „Prinzip“, dass eine Theorie der Ordnung menschlicher Existenz in Gesellschaft und Geschichte nur auf der Erfahrungsbasis der griechischen und christlichen Philosophie erfolgen kann, wie Voegelin sie in ihren Grundzügen in der *New Science* erstmals skizziert hatte und in dem umfangreichen systematischen Werk, an dem er seit mehr als einem Jahrzehnt arbeitete, im Einzelnen auszuführen beabsichtigte. Dabei zeigt ein Blick auf dieses Werk, soweit es uns in den fünf Bänden von *Order and History* sowie einer Vielzahl von Einzelstudien vorliegt, einen deutlichen Schwerpunkt auf der platonisch-aristotelischen Philosophie, während christliche Elemente erst in den 1970er Jahren aus dem Hintergrund hervortreten beginnen, ohne jedoch das Gesamtwerk entscheidend zu prägen. Und noch etwas zeigt sich aus einer weiteren werks-geschichtlichen Perspektive: Auch wenn Voegelin zunehmend von der Gnosis-These abrückte, bleibt die Beschäftigung mit der geistigen „Krise“ der westlichen Welt – mit ihrer Diagnose und ihrer Therapie – weiterhin das zentrale Anliegen dieses Werks.¹⁷¹

¹⁷⁰ Ebd., S. 92.

¹⁷¹ In diesem Zusammenhang kann nicht näher auf das von Voegelin über die Jahre entwickelte Wissenschaftsverständnis eingegangen werden. Siehe dazu die beiden Arbeiten von Jürgen Gebhardt, *Offene Horizonte – offene Fragen: Eric Voegelins hermeneutisches Experiment der universalhistorischen Vermessung des menschlichen Ordnungsdenkens*, in H.J. Sigwart, *Staaten und Ordnungen. Die politische und Staats-Theorie von Eric Voegelin*. Baden-Baden 2016, S. 175-193.

XI

Wir haben eingangs die Auffassung vertreten, dass die kleine Studie *Die politischen Religionen* von 1938 einen geeigneten Zugang zur *New Science of Politics* eröffne. Wenn wir nun die Ergebnisse der vorangehenden Betrachtungen zusammenfassen, können wir noch einen Schritt weitergehen und feststellen, dass die *New Science* – übrigens Voegelins zweite systematische Abhandlung seit den *Politischen Religionen* – fast so etwas wie eine zweite Annäherung an dasselbe Thema erscheint, nun allerdings auf einer deutlich breiteren Materialgrundlage, einem weiter gespannten historischen und geistesgeschichtlichen Bogen und vor allem einem differenzierteren theoretischen Ansatz.

Dazu im Einzelnen. Am deutlichsten zeigt sich die Parallelität der beiden Texte in der Themenstellung: Ging es in den *Politischen Religionen* um die innerweltlichen, speziell um die politischen Religionen, so sind es in der *New Science* die „Modernität“ und der sie prägende Geist des „Gnostizismus“. Dass es sich auch bei diesem um so etwas wie eine „Religion“ in dem Sinne handelte, in dem Voegelin seinen Religionsbegriff in den *Politischen Religionen* erläutert hatte, ist offensichtlich. Das heißt, mit ihm erfährt das dort gezogene „Fazit der Erkenntnis“, dass die politische Gemeinschaft nicht als ein profaner Bereich abgegrenzt werden kann, sondern auch ein Bereich religiöser Ordnung ist, eine weitere Bestätigung. Bezeichnenderweise spricht Voegelin selbst in diesem Zusammenhang von einer „Re-Divinisierung“. Mehr noch: Mit den Begriffen „Wahrheit“ und „transzendente Repräsentation“, die in den *New Science* nun erstmals verwendet werden, hatte Voegelin Kategorien gefunden, die nicht nur die Enge des konventionellen Religionsbegriffs sprengten, sondern zugleich auch geeigneter waren, auf äquivalente Phänomene – den kosmologischen Mythos, die Philosophie und das Christentum – angewendet zu werden. Hier zeigt sich ein theoretischer Fortschritt, obwohl die theoretische Durcharbeitung und Präzisierung des Wahrheits-Begriffs noch ebenso zu wünschen übrig lässt, wie die des ihn tragenden Symbol- und Erfahrungs-Begriffs. Die erforderlichen Präzisierungen sollten erst im Rahmen von *Order and History* erfolgen.

Identisch für beide Texte ist auch der Auslöser: die geistige Krise des Westens. Der Krisen-Begriff findet sich in beiden Texten: Während er in den *Politischen Religionen* aber erst in dem im sicheren amerikanischen Exil verfassten Vorwort auftaucht, findet er in der *New Science* schon früh breite Anwendung. Die Krise des Westens erreicht ihren geistigen Höhepunkt hier in der Selbstvergottung und Selbsterteilung der Gnade des Menschen sowie, so wäre hinzuzufügen, im gleichzeitig erfolgenden „Gottesmord“. Hatte Voegelin in den *Politischen Religionen* nur von „Apostasis“ gesprochen, so bildet den Kern der geistigen Krise nun der seine Stellung unter Gott verleugnende, sich gegen die Ordnung des Seins auflehrende und seiner Grunderfahrung der Kreatürlichkeit sich verschließende Mensch. 1933 hatte Voegelin sein Buch *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte* mit dem Satz eröffnet: „Das Wissen vom Menschen ist aus den Fugen geraten.“¹⁷² Anfang der 1950er Jahre hätte er, nun mit Blick auf die Ereignisse in Europa, hinzufügen können: Und wenn das Wissen von Menschen aus den Fugen geraten ist, dann gerät auch die Welt bald aus den Fugen. In der *New Science* wird nun auch deutlicher als in den *Politischen Religionen*, dass die Krise keineswegs nur die europäische Zivilisation befallen hat, sondern dabei ist, auf die restliche Welt überzugreifen. Letzteres wird besonders deutlich in der Anfang 1953, also bald nach der *New Science* verfassten Rezension von Hannah Arendts *Origins of Totalitarianism*, in der es gleich einleitend heißt: „The vast majority of all human beings alive on earth is affected in some measure by the totalitarian mass movements of our time. (...) The putrefaction of Western civilization, as it were, has released a cadaveric poison spreading its infection through the body of humanity.“¹⁷³

¹⁷² Erich Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1933, S. 1.

¹⁷³ In *The Review of Politics*, Vol. 15, January 1953, No. 1, S. 68. Deutsche Übersetzungen von Voegelins Rezension und der in ihrem Umfeld entstandenen Korrespondenzen finden sich in: Hannah Arendt/Eric Voegelin, *Disput über den Totalitarismus*. Hrsg. v. Hannah Arendt Institut in Zusammenarbeit mit dem Eric- Voegelin-Zentrum der Universität München, Göttingen: V&R unipress GmbH. Siehe dazu auch: Manfred Henningsen, *The Arendt-Voegelin Controversy on Totalitarianism*. Festschrift für Jürgen Gebhardt zum 65. Geburtstag, in *Politik und Politeia. Formen und Probleme*

Dass Voegelins Totalitarismus-Kritik in der *New Science* erheblich schärfer und differenzierter ausfällt als in den *Politischen Religionen*, ist auch eine Folge der seitdem weltweit erfolgten Entwicklungen. Obwohl schon 1938 die totalitären Elemente des italienischen Faschismus und des deutschen Nationalsozialismus unübersehbar waren, erfuhren sie mit dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs, der zunehmenden Verfolgung der Regime-Gegner und des Holocaust eine erhebliche Verschärfung. Weitere Einblicke in das Wesen totalitärer Regime brachten die Entwicklungen in der Sowjetunion: der Terror Stalins, die aggressive Ausdehnung des sowjetischen Imperiums und der Aufstieg Moskaus zur Weltmacht. Hinzu kam *last but not least* der Sieg der Kommunisten in China und damit die Sorge, dass sich die totalitären Regime auch in Asien weiter ausbreiten würden. Wenn Voegelin die *New Science* dennoch mit Überlegungen über das „Ende der Modernität“ abschloss und dabei auf die Selbstzerstörungskräfte der gnostisch geprägten Gesellschaften verwies, sowie auf den wachsenden Widerstand der westlichen Demokratien, so spielte dabei wohl auch das Prinzip Hoffnung eine Rolle. Denn seine Argumente selbst sind nicht sonderlich überzeugend.

In den *Politischen Religionen* hatten Überlegungen über ein mögliches Ende der innerweltlichen Bewegungen noch ganz gefehlt. Der Text schloss mit Zitaten aus Gerhard Schumanns „Lieder vom Reich“ und dem Abstieg zu den „Seelenbewegungen ...“, aus deren Stoff sich die Symbole und die geschichtliche Wirklichkeit der innerweltlichen Gemeinschaft aufbauen.“¹⁷⁴ Von einem Ende dieser innerweltlichen Gemeinschaften war jedenfalls noch nicht die Rede, und der Widerstand, zu dem Voegelin aufrief, beschränkte sich noch darauf, „die religiöse Grundfrage unserer Zeit zu erörtern und das Phänomen des Bösen, das bekämpft werden soll, zu beschreiben.“¹⁷⁵

politischer Ordnung. Hrsg. v. Wolfgang Leidhold, Würzburg: Verlag Königshausen und Neumann GmbH, 2000.

¹⁷⁴ Voegelin, *Die politischen Religionen*, S. 58.

¹⁷⁵ Ebd., S. 7.

Das geschieht zwar auch in der *New Science*, doch ist die Position, von der aus dies geschieht, inzwischen erheblich präziser und stabiler geworden. War es in den *Politischen Religionen* vor allem der christliche Persons-Begriff, der – ein wenig versteckt – im Hintergrund der Kritik stand, so hat sich in der *New Science* der normative Bezugspunkt auf die platonische Philosophie verlagert. An die Stelle der „Person“, also des Menschen in seiner Offenheit und Unmittelbarkeit unter Gott, ist nun der Philosoph getreten, d.h. der Mensch, der „durch die Differenzierung seiner Psyche zum Repräsentanten der göttlichen Wahrheit geworden ist.“¹⁷⁶ Er ist, um die zentrale Formulierung Voegelins noch einmal zu wiederholen, das „Maß der Gesellschaft ..., weil Gott das Maß seiner Seele ist.“¹⁷⁷ In der platonischen Philosophie hatte Voegelin zudem ein anthropologisches Prinzip gefunden, das es ihm ermöglichte, jene „Grundlegung einer Staatslehre im platonischen Sinn“ zu entwerfen, als die er die *New Science* Engel-Janosi gegenüber beschrieb. Auf der Grundlage des christlichen Persons-Begriffs wäre das erheblich schwieriger gewesen. Hinzu kamen die Hinweise Platons auf die Notwendigkeit, die „Wahrheit der Seele“ mit der „Wahrheit der Gesellschaft“ in Einklang und in einer Ziviltheologie zum Ausdruck zu bringen. Er wird auf diese Schaffung einer Balance durch Platon und Aristoteles viele Jahre später, in *The Ecumenic Age*, dem vierten Band von *Order and History*, zurückkommen und sie als „one of the principal events“ würdigen „not in the Ecumenic Age only but in the history of mankind.“¹⁷⁸

Ein weiterer wichtiger Aspekt, der über die *Politischen Religionen* hinausgeht, war schließlich der Entwurf einer systematischen Geschichtsphilosophie. Zwar hatten auch schon die *Politischen Religionen* einen weiten historischen Bogen gespannt, der zur Entstehung der innerweltlichen Gemeinschaften führte und eine Reihe von Ähnlichkeiten mit den historischen Überblicken der *New Science* aufwies, doch fehlte dort noch die geschichtsphilosophische

¹⁷⁶ Voegelin, *Die neue Wissenschaft*, S. 81.

¹⁷⁷ Ebd., S. 83.

¹⁷⁸ Siehe dazu den Abschnitt „The Balance of Consciousness“, in Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 227 f.

Intention. Das ist in der *New Science* anders. Zwar haben wir Zweifel daran geäußert, dass die *New Science* tatsächlich, wie von Voegelin behauptet, eine solche „systematische Geschichtsphilosophie“ enthält. Doch sind die geschichtsphilosophischen Implikationen und Intentionen unübersehbar, und insofern bilden sie Ausgangspunkt und *blueprint* für jene Geschichtsphilosophie, die Voegelin bald in *Order and History* entwickeln wird.

XII

Die vorangehenden Betrachtungen verstehen sich vor allem als ein Beitrag zu einem besseren Verständnis der *New Science*. Darüber hinaus drängt sich jedoch – siebenzig Jahre nach ihrem Erscheinen – auch die Frage auf, ob und inwieweit sich die Hoffnungen und Erwartungen, die der Autor mit dem Text verband, erfüllt haben? Bei diesen Erwartungen und Hoffnungen handelte es sich vor allem um zwei. Im engeren Sinne ging es um eine Erneuerung der politischen Wissenschaft und im Weiteren um die Behebung der geistigen „Krise“, in der er die westliche Welt sah. Eine Heilung beider erhoffte er sich von einer Rückkehr zu den geistigen Grundlagen der abendländischen Zivilisation. Im Fall der politischen Wissenschaft bedeutete dies die Akzeptanz einer „durchgearbeiteten Ontologie, die alle Seinsbereiche, vor allem den weltlich jenseitigen, göttlichen, als real anerkennt.“ Im Fall der westlichen Zivilisation war das Ziel eine Revitalisierung ihrer griechischen und christlichen Wurzeln. Beide Ziele waren insofern eng miteinander verknüpft, als Voegelin die *New Science* als einen kleinen Beitrag zu diesem Erneuerungsprozess verstand.¹⁷⁹ So hatte sie schon im ersten Teil den kritischen „Maßstab“ herausgearbeitet, an dem menschliche Typen und Typen

¹⁷⁹ Dasselbe gilt für *Order and History*. So heißt es im Preface zum ersten Band: „I have spoken of remedies against the disorder of the time. One of these remedies is philosophical inquiry itself.“ Und einige Zeilen weiter und abschließend: „*Order and History* is a philosophical inquiry concerning the order of human existence in society and history. Perhaps it will have its remedial effect – in the modest measure that, in the passionate course of events, is allowed to Philosophy.“ (Voegelin, *Order and History* I, S. XIV)

der Gesellschaftsordnung gemessen werden können, und im zweiten Teil dann, unter Anlage dieses „Maßstabs“, eine Analyse jenes Segments der westlichen Zivilisation geliefert, den Voegelin als „Modernität“ bezeichnet und als eine, innerhalb der christlichen Zivilisation entstandene, schließlich aber fundamental gegen sie gerichtete, sie sowohl unterminierende wie sie zerstörende Gegenkultur diagnostiziert hatte.

Eine Bilanz beider Ziele fällt negativ aus. So zeigt schon ein flüchtiger Blick auf die westliche Wissenschaftslandschaft, dass die angestrebte Erneuerung der politischen Wissenschaft auf der Grundlage der griechischen *episteme* ausblieb. Das Gegenteil zeigen die Lehrpläne des Faches, die Publikationsverzeichnisse und Forschungsprogramme: eine weitere Marginalisierung des griechisch-christlichen Welt- und Politikverständnisses. Das heißt nicht, dass die Werke der klassischen Politik aus den Lehrplänen und Forschungsprogrammen verdrängt wurden. Sie werden auch weiterhin gepflegt und in Ehren gehalten, allerdings lediglich als Traditionsbestände politischen Denkens. Ihren normativen Charakter haben sie dagegen weitgehend verloren. Das gilt für das platonisch-aristotelische Politikverständnis, das mit den anthropologischen und politischen Vorstellungen der modernen Denkrichtungen kaum noch kompatibel ist. Und es gilt noch mehr für ein christliches Politikverständnis, zumal in jenen westlichen Gesellschaften, in denen sich der Zerfall des Christentums – und damit auch die Erwartung einer jenseitigen Erfüllung der menschlichen Existenz – weiter fortgesetzt hat. Das beste Beispiel dafür ist das von Voegelin aufgebaute Institut für Politische Wissenschaft, das nur noch wenig von jenem Geist gewahrt hat, der es einst prägte.

Obgleich die Entwicklungen auf der größeren zivilisatorischen Ebene ungleich schwerer zu beurteilen sind, als jene im Bereich der politischen Wissenschaft, ist es evident, dass sich auch hier die Erwartungen in keiner Weise erfüllt haben. Weder ist es in Europa zu einer Erneuerung der christlichen Zivilisation gekommen, noch ist jene Parallelströmung – die „Modernität“, wie von Voegelin erwartet, – an ihren inneren Widersprüchen gescheitert. Im Gegenteil. Infolge sich beschleunigender und zugleich vertiefender Säkularisierungsprozesse wie auch innerer Probleme der christlichen Kir-

chen hat die Bedeutung des Christentums weiter abgenommen. Zudem ist in den westlichen Teilen des Kontinents durch Zuwanderung ein starker Islam entstanden, dessen Einfluss im Zuge weiterer Migrationsbewegungen noch zunehmen dürfte. Doch auch jener in der *New Science* als „Modernität“ bezeichneter Parallelstrom hat zunehmend an Stärke und Dynamik gewonnen. Es gilt weniger für den von Voegelin als aktivistisch-totalitär bezeichneten Teil dieser Strömung. Dieser hat sich mit dem Ende der Sowjetunion und dem Zerfall ihres Imperiums weitgehend aufgelöst, aber auch in Asien, in China, viel von seinem einstigen eschatologischen Impetus verloren und eher einen autoritären Charakter angenommen. Es gilt jedoch unvermindert, ja verstärkt, für den anderen, den progressivistisch-idealistischen Teil, der den Auf- und Ausbau einer materiellen Zivilisation auf der Grundlage der Naturwissenschaften zum Ziel hat, ohne Rücksicht auf die Folgen für die Ökosysteme der Erde – und für den Menschen. Doch vor allem dem Menschen als Person unter Gott gilt die Sorge Voegelins, hat sein Werk doch eine tiefe existentielle Grundierung. War im 20. Jahrhundert die Bedrohung von den „politischen Religionen“ ausgegangen, so hat sie inzwischen – mit der Entschlüsselung des menschlichen Genoms, den Eingriffen in die menschliche Keimbahn und der Anwendung von Biotechnologien auf die menschliche Gattung – die Form einer biotechnischen Menschenformung angenommen. Dass sich diese Entwicklung, von starken ökonomischen und machtpolitischen Interessen gefördert, weiter fortsetzen wird, ist absehbar. Dem Verlust der Transzendenz ist der Verfall der Ehrfurcht vor dem Menschen als „Person unter Gott“ gefolgt – ungeachtet aller Appelle für die Achtung der Menschenwürde und der Menschenrechte. Die bisherigen Reaktionen auf diese Entwicklung geben wenig Anlass zur Hoffnung. Die Philosophie – insbesondere die politische Philosophie – hat ihr „Maß“ verloren, und auch Voegelin ist dabei gescheitert, es wiederherzustellen. Seine Appelle sind ungehört verhallt, und die *New Science of Politics* ist – auch wenn sie weiter übersetzt und verlegt, gelesen und interpretiert wird – zu einem „Klassiker“ ohne die erhoffte Wirkung geworden. Es hätte Voegelin allerdings kaum überrascht.

Eric Voegelin und Hans Urs von Balthasar – eine Forschungsnotiz

Am 16. Oktober 1938 erschien in der Wiener Zeitschrift *Schönere Zukunft* ein Beitrag von Hans Urs von Balthasar mit dem Titel „Apokalypse der deutschen Seele“.¹⁸⁰ Anlass war die Bitte des Verlags, etwas über die Ziele und Grundeinstellungen seines gleichnamigen Werkes zu schreiben, das im Jahr zuvor in Salzburg erschienen war.¹⁸¹ Dass Voegelin den Zeitschriftenbeitrag von von Balthasar gelesen hatte, ist wenig wahrscheinlich, da er bei dessen Erscheinen Wien schon verlassen und in die USA emigriert war. Aber möglicherweise kannte er das ein Jahr zuvor erschienene gleichnamige Buch von von Balthasar, erinnerte er sich doch in seinen *Autobiographischen Reflexionen*, dass er in den Jahren 1933 bis 1936 ein Interesse am Neothomismus entwickelt hatte, um dann fortzufahren:

„Ich las die Werke von A.D. Sertillanges, Jacques Maritain und Étienne Gilson und begeisterte mich dann sogar noch mehr für die weniger thomistisch als augustinisch orientierten Jesuiten wie Hans Urs von Balthasar und Henri de Lubac. Diesen Studien, die sich *über viele Jahre hinzogen*, verdanke ich meine Kenntnisse auf dem Gebiet der mittelalterlichen Philosophie und ihrer Problemstellungen.“¹⁸²

Es ist also durchaus möglich, dass Voegelin schon 1937 auf Balthasars *Apokalypse der deutschen Seele* gestoßen war. Es ist jedoch wenig wahrscheinlich. Denn sein erster Hinweis auf von Balthasar findet sich erst im Schelling-Kapitel seiner *History of Political Ideas*,

¹⁸⁰ Hans Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, in *Schönere Zukunft*. Zugleich Ausgabe von „Das neue Reich“, No. 3, Wien (16. Oktober 1938), XIV. Jg., S. 57-59.

¹⁸¹ Hans Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, 3 Bde., Salzburg und Leipzig: A Pustet, 1937-1939.

¹⁸² Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*. Ed., with an Introduction by Ellis Sandoz, Baton Rouge and London, Louisiana: University Press, 1989, S. 25. Dt.: *Autobiographische Reflexionen*. Hrsg., eingeleitet und mit einer Bibliographie v. Peter J. Opitz; aus dem Engl. v. Caroline König, München: Fink Verlag, 1989, S. 43.

und dieses Kapitel verfasste Voegelin, wie die werksgeschichtliche Analyse zeigt, erst im Sommer 1945.¹⁸³

Interessanterweise taucht der Name von Balthasar auch in den Korrespondenzen Voegelins – so weit sie vorliegen – erst um diese Zeit auf. So bemerkte Schütz in einem Brief an Voegelin vom 30. Juni 1945: „Von Hans Urs von Balthasar habe weder ich noch von mir befragte Freunde gehört. Ich werde mir das Buch aufgrund Ihrer Empfehlung selbstverständlich ansehen.“¹⁸⁴ Offenbar hatte sich Voegelin kurz zuvor – der betreffende Brief ist leider nicht überliefert – bei Schütz nach von Balthasar und eines seiner Bücher erkundigt und dessen Lektüre empfohlen. Doch um welches Buch handelte es sich? In der Privatbibliothek von Schütz befand sich, ausweislich der beiden Herausgeber der Schütz/Voegelin-Korrespondenz, lediglich Urs von Balthasars Studie *Wahrheit*¹⁸⁵. Da diese aber erst 1947 veröffentlicht wurde, kann sich die Anfrage Voegelins kaum auf sie bezogen haben. Insofern ist nicht auszuschließen, dass es sich bei dem von Voegelin empfohlenen Buch um von Balthasars *Apokalypse der deutschen Seele* gehandelt hatte, zumal aus der Bemerkung von Schütz nicht unbedingt folgte, dass er beabsichtigte, das Buch zu erwerben – er konnte es ja in einer Bibliothek einsehen. Die Vermutung liegt also nahe, dass Voegelin erst Mitte der 1940er Jahre auf von Balthasar gestoßen war.

Damit stellt sich die Frage: Was könnte ihn dazu veranlasst haben, Schütz gerade zu diesem Zeitpunkt auf dieses Buch anzusprechen? Eine mögliche Antwort findet sich in seiner Korrespondenz mit Karl Löwith. Löwith hatte Voegelin im November 1944, gleich zu Beginn ihrer Korrespondenz und in Reaktion auf Voegelins im Mai 1944 erschienenem Artikel „Nietzsche, The Crisis and the War“¹⁸⁶, den

¹⁸³ *The Collected Works of Eric Voegelin* (im Folgenden *CW*), Vol. 25, *History of Political Ideas*, Vol. VII: *The New Order and Last Orientation*. Ed. with an Introduction by Jürgen Gebhardt and Thomas A. Hollweck, Columbia and London: University of Missouri Press, 1999, S. 199.

¹⁸⁴ In *Schütz/Voegelin Briefwechsel*, S. 247.

¹⁸⁵ Hans Urs von Balthasar, *Wahrheit. Ein Versuch. Erstes Buch: Wahrheit der Welt*. Einsiedeln/Zürich, 1947.

¹⁸⁶ Eric Voegelin, Nietzsche, The Crisis and the War, in *Journal of Politics*, Vol. 6, No. 2, May 1947. Dt. in Eric Voegelin, *Das Jüngste Gericht*:

Sonderdruck eines kurz zuvor von ihm veröffentlichten Artikels über Friedrich Nietzsche geschickt – und in diesem Artikel findet sich auch ein kurzer Hinweis auf von Balthasars *Apokalypse des deutschen Geistes*.¹⁸⁷ Da Voegelin in seiner *History of Political Ideas* gerade die Teile über das Altertum und das Mittelalter abgeschlossen und erste Überlegungen zum Teil über die Moderne aufgenommen hatte, mag er sich von Balthasars *Apokalypse* beschafft und auch gleich gelesen haben. Doch wie dem auch gewesen sein mag: Im Mai 1946 bedankte er sich bei seinem Kollegen Francis W. Coker (Yale University) für dessen positives Gutachten zu seiner *History of Political Ideas*, das dieser im Auftrag des Macmillan Verlags verfasst und Voegelin zugänglich gemacht hatte. In seinem Brief ging Voegelin nur auf einen Punkt dieses Gutachtens näher ein: Coker hatte sich über Voegelins „fondness for finding mystic, mystical, symbolic implications in political writings“ verwundert gezeigt, und Voegelin hatte sich gemüßigt gefühlt, ihm den Hintergrund dieser „fondness“ zu erläutern. Und in diesem Zusammenhang fällt nun erneut der Name Hans Urs von Balthasar.

„There is only one point on which I beg to differ. I mention it, not in order to refute a criticism of yours, but because it is *a question of principle in method that has given me much sorrow*. It is your reference to my ‘fondness’ for finding mystical implications in political writings. Of course, I do not deny that this fondness is quite visible throughout the work. But I would plead that it is more than a mere fondness. The principles of interpretation which I use *were developed after the breakdown of an attempt to write a systematic theory of politics (around 1930)*. I had finished the ‘Theory of Law’ and the ‘Theory of Power’. Then I found that I could not handle the problem of political ideas in a satisfactory fashion because meanwhile (that is: between 1900 and 1930), there had come into full swing the new monographic literature on the religious implications of political ideas. And I simply did not know enough about history of religion and about theology to tackle the literature. If I may do a little self-criticism, I would say, that even today my performance will still lie open to severe criticisms on the part of such authorities as Dempf, Przywara, Etienne de Greeff, H.U. von Balthasar, etc.

Friedrich Nietzsche. Aus dem Engl. v. Heide Lipecki; hrsg. und kommentiert v. Peter J. Opitz, Berlin: Matthes & Seitz, 2007, S. 13-60.

¹⁸⁷ Karl Löwith, Nietzsche (1844-1900), in *Church History*, Vol. XIII, No. 3, September 1944, S. 14.

(May I draw your attention, by the way, to Balthasar's 3 volumes on 'Apokalypse der deutschen Seele'; a masterpiece of analysis of ideas.)"¹⁸⁸

Die Hochschätzung von Balthasar gegenüber, die aus diesen Zeilen spricht, ist unübersehbar. Sie findet sich auch in einem Vortrag zum Thema „Clericalism“, den Voegelin im Dezember 1946 auf der Jahrestag der American Political Science Association hielt. Eine Passage über die Repräsentanten der „großen Tradition“ innerhalb und außerhalb der Kirche beendet er dort mit dem Hinweis:

„... and finally, we should mention one of the more interesting figures on the contemporary scene, a man who even now can look back on the magnificent achievement as a historian of ideas, and who is still young enough to develop into one of the leading figures of this generation, the Swiss Jesuit Hans Urs von Balthasar.“¹⁸⁹

Fast zur selben Zeit verfasste Voegelin das eingangs erwähnte Schelling-Kapitel der *History*, in dem es in einer Anmerkung über wichtige Schelling-Literatur heißt, „... and perhaps most important, the excellent chapter of Schelling in Hans Urs von Balthasar's *Apokalypse der deutschen Seele*, vol. I, *Der deutsche Idealismus*. Salzburg und Leipzig, A. Pustet, 1937-1939.“ Diese Hochschätzung von Balthasar bestätigt eine weitere Stelle der *History*. So bemerkt Voegelin im Kapitel über Thomas Morus unter Bezugnahme auf „Hans Urs von Balthasars *Apokalypse der deutschen Seele*, vol. III: *Die Vergöttlichung des Todes* (Salzburg und Leipzig: A. Pustet, 1939, 409): „In our analysis of the utopian idea as a decomposition of Christian eschatology we are following generally the indications given by Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, vol. I, *Der deutsche Idealismus* (1937), 22-29.“¹⁹⁰ Sieht man einmal von den Unstimmigkeiten bei den bibliographischen Hinweisen ab, so geht aus den Zeilen deutlich hervor, dass sich Voegelin in seinen eigenen Analysen in jener Zeit an von Balthasar orientierte.

¹⁸⁸ Brief vom 1. Mai 1946 von Voegelin an Francis W. Coker.

¹⁸⁹ *EVP*, Box 62, Folder 18.

¹⁹⁰ *CW 22, History of Political Ideas*, Vol. IV: *Renaissance and Reformation*. Ed, with an Introduction by David L. Morse and William Petropulos, Columbia and London: University of Missouri Press, 1988, S. 118.f.

Dass es sich dabei keineswegs um Details handelte, geht aus einem an von Balthasar Brief hervor, dem er im Mai 1950, kurz vor seiner Abreise nach Europa, schrieb und um ein Treffen bat. Sich von Balthasar vorstellend, heißt es hier:

„Mein Hauptarbeitsgebiet ist die Geschichte der politischen Ideen; und ein grösseres Werk zu diesem Gegenstand nähert sich dem Abschluss. Ihre *Arbeiten*, und im besonderen Ihre ‚Apokalypse der deutschen Seele‘, waren mir von grösster Hilfe, nicht nur für das Verständnis der Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, sondern auch darüber hinaus für die *Prinzipien der Analyse*.¹⁹¹

„Prinzipien der Analyse“ – was war damit gemeint? Bedauerlicherweise wissen wir nichts über die Gespräche mit von Balthasar in Zürich. Weder von Voegelin noch von Balthasar gibt es dazu Äußerungen. Berücksichtigt man jedoch, dass Voegelin, wie er von Balthasar geschrieben hatte, nicht nur von dessen Interpretation der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts profitiert hatte, sondern darüber hinaus auch von dessen „Prinzipien der Analyse“, so kann man davon ausgehen, dass sich das Gespräch in Zürich auch, möglicherweise auf diese „Prinzipien“ und damit wohl auch auf die Konzeption der *History* bezogen hatten. Und diese Konzeption hatte in der zweiten Hälfte der 1940er Jahre eine wichtige Veränderung erfahren: Sie hatte sich u.a. von einer konventionellen Geschichte der politischen Ideen in eine Geschichte und Philosophie der symbolischen Formen verwandelt und dabei die Gestalt einer Geschichtsphilosophie angenommen. Die Annahme liegt somit nahe, dass das Gespräch auch auf geschichtsphilosophische Probleme kam. Dies umso mehr, als von Balthasar kurz zuvor eine kleine Schrift mit dem Titel *Theologie der Geschichte*¹⁹² veröffentlicht hatte. Offensichtlich hatte Voegelin diesen Text – er mag ein Exemplar von von Balthasar erhalten oder sich das Buch vor Ort selbst beschafft haben – sofort gelesen. Denn schon während seiner Reise ist in mehreren seiner Korrespondenzen davon die Rede. So heißt es in einem Brief an Waldemar Gurian, Herausgeber der *Review of Politics*, der sich nach seinen Reiseeindrücken in Europa erkundigt hatte:

¹⁹¹ Brief vom 20. Mai 1950 von Voegelin an Hans Urs von Balthasar (Hervorh. PJO).

¹⁹² Hans Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1950.

„A great impression was Balthasar in Zurich. His recent *Theology of History* (not quite sixty pages) looks to me like something in which you might be interested for English publication – it certainly is the most competent philosophy of history from a strict Catholic position that has ever come under my eyes.“¹⁹³

Interessanterweise berichtet Voegelin im selben Brief auch über seine Arbeit an den bevorstehenden Walgreen Lectures in Chicago und bemerkt dazu, dass es sich dabei „praktisch um eine Philosophie der Geschichte“ handle.

Nicht minder deutlich kommt der große Eindruck, den die Begegnung mit von Balthasar hinterlassen hatte, nur wenige Tage später in einem Brief an den Literaturwissenschaftler Robert Heilman, zum Ausdruck, dem Voegelin ebenfalls detailliert über seine Reise berichtete, darunter auch über seine Gespräche in der Schweiz:

„Switzerland was the most fruitful. Two days in conversations with Karl Jaspers, Fritz Lieb, Edgar Salin and Karl Barth is probably an event that could not be duplicated in quality in any other city in the world. And in addition there were Balthasar in Zurich and Gigon in Bern. Balthasar should interest you (if only you would read German); ‘Apocalypse’ is really a new standard in historiography of literature. *My chief interest was his new Theology of History*; I hope I can get Gurian to publish it in English.“¹⁹⁴

Im Lichte dieser Korrespondenzen überrascht es nicht, dass von Balthasars *Theologie der Geschichte* auch in Voegelins *New Science of Politics* anlässlich der Auseinandersetzung mit der Geschichtstheologie von Joachim von Fiore die Rede ist und zwar mit Bezug auf dessen Versuch, dem immanenten Verlauf der Geschichte einen Sinn zu verleihen. Im weiteren Sinne geht es dabei um das Problem des Eidos der Geschichte. Allerdings ist dem Text nicht zu entnehmen, ob Voegelins vehemente Ablehnung eines solchen Eidos

¹⁹³ Brief vom 20. November 1950 von Voegelin an Waldemar Gurian.

¹⁹⁴ Brief vom 1. Dezember 1950 von Voegelin an Robert Heilman, in *Robert B. Heilman and Eric Voegelin, A Friendship in Letters, 1944-1984*. Ed. by Charles R. Embrey, Columbia and London: University of Missouri Press, 2004 (Hervorh. PJO).

auf von Balthasar zurückgeht oder ob er diesen nur zu deren Bestätigung anführt.¹⁹⁵

Während der Einfluss von von Balthasar auf Voegelins Geschichtsphilosophie nur begrenzt ist, gibt Voegelin in einem wichtigen Punkt eine Anregung und Anleihe von Balthasars zu. Gemeint ist seine in der *New Science of Politics* erstmals entwickelte Interpretation der westlichen Moderne als Aufstieg der politischen Gnosis, in der er, wie er es in einem Questionnaire des Verlags zur *New Science* vermerkt, „die wichtigste Leistung des Buches“ sah. Während er in diesem Questionnaire lediglich bemerkt: „The idea that modern politics is essentially a gnostic movement is quite new. It is probably not known to anybody except one or two experts like Urs von Balthasar“¹⁹⁶, heißt es viele Jahre später, in den *Autobiographical Reflections*: „So far as I remember, I became aware of the problems of Gnosticism and its application to modern ideological phenomena for the first time through the introduction of Hans Urs von Balthasar’s *Prometheus*, published in 1937.“¹⁹⁷

Doch erinnerte sich Voegelin richtig? War es wirklich die „Einleitung zum *Prometheus* aus dem Jahr 1937“, die ihn zu diesem Verständnis brachte? Daran gibt es Zweifel. Abgesehen davon, dass der erste Band der *Apokalypse der deutschen Seele* unter dem Titel *Prometheus* nicht 1937, sondern erst 1947 als Nachdruck erschien – 1937 lautete der Titel *Der deutsche Idealismus* –, finden sich in dessen Vorwort nur wenige Anhaltspunkte, die zur Gnosis-These Voegelins führen könnten. Wahrscheinlicher ist, dass Voegelin seine Anregung aus einer anderen Schrift von Balthasars bezogen hatte, nämlich aus dessen schon 1943 herausgegebenen Textsammlung *Irenäus von Lyon. Geduld des Reifens, die christliche Antwort auf den gnostischen Mythos des zweiten Jahrhunderts*.¹⁹⁸ In seiner kurzen Einleitung hatte von Balthasar dort, nach Aufzählung einiger Merkmale der Gnosis des zweiten Jahrhunderts, festgestellt:

¹⁹⁵ Siehe dazu umfassend Giuliana Parotto, *Zum Einfluss von Balthasars auf Eric Voegelin*. *OP XXVIII*, München, März 2002.

¹⁹⁶ Das betreffende Questionnaire findet sich in den *EVP*, Box 38.21.

¹⁹⁷ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, S. 65 f.

¹⁹⁸ Klosterberg Basel: Verlag Benno Schwabe & Co., 1943.

„In allen diesen Kennzeichen wirkt die im Einzelnen so veraltete Gnosis immer wieder modern. Jakob Böhme und Schelling leben vom Geist der Gnosis, in Hegel selbst ist sie lebendig. [...] Das biologistische Ressentiment gegen den jüdischen Gott des Alten Bundes zehrt davon – aber ist es ein Zufall, daß auch Harnack ihm ein Ehrenkmal gesetzt hat? Gnosis entspringt jeweils neu an allen Stellen abendländischer Geistesentwicklung, wo der Mensch, der Existenz im Glauben überdrüssig, sich aberwitzig dieses Glaubens zu bemächtigen sucht, an die Stelle der Erlösung durch den in die ‚Gewöhnlichkeit‘ absteigenden Gott die Selbsterlösung des aus der ‚Gewöhnlichkeit‘ hinauf- und hinausstrebenden Menschen selbst.“¹⁹⁹

Für die Vermutung, dass es die Irenäus-Schrift war, die Voegelin zu seiner Gnosis-These führte, sprechen zwei Indizien: Zum einen eine Passage in der im Sommer 1948 entstandenen zweiten Fassung des Kapitels „The People of God“ der *History*, in der sich Voegelin auf eine „Erneuerung des alten Kampfes zwischen Christen und Gnosis“ bezieht und in diesem Zusammenhang auf die „Schriften des Irenäus gegen die Gnostiker seiner Zeit“ verweist.²⁰⁰ Zum anderen, dass ihm Balthasars Irenäus’ Edition durchaus bekannt war – er erwähnt sie im Frühjahr 1952 in einem Aufsatz in der Zeitschrift *Merkur*.²⁰¹

Soweit derzeit feststellbar, beschränkte sich der Einfluss von Urs von Balthasar auf Voegelin auf die zweite Hälfte der 1940er Jahre. Jedenfalls finden sich in den folgenden Jahrzehnten weder in den Schriften Voegelins noch in seinen Korrespondenzen Hinweise auf den Schweizer Theologen. Eine letzte Erwähnung findet sich in einem posthum veröffentlichten Vortrag mit dem Titel „The Beyond and Its Parousia“ vom 15. Oktober 1982 auf einer Konferenz der University of Santa Clara zum Thema „The Meaning of History“. In ihm bezog Voegelin sich noch einmal auf Urs von Balthasars *Theologie der Geschichte* und dessen Feststellung, dass Geschichte kein *eidos* habe – von seiner Interpretation der westlichen Moderne als Anwachsen des Gnostizismus war er zuvor schon deutlich abgerückt.

¹⁹⁹ Ebd., S. 13.

²⁰⁰ Eric Voegelin, *Das Volk Gottes*, S. 79.

²⁰¹ Eric Voegelin, Gnostische Politik, in *Merkur* IV, 4. Heft, April 1952, S. 301-317.

So erklärte er 1976 in Gesprächen am Thomas Morus Institute in Montreal:

„I paid perhaps undue attention to gnosticism in the first book I published in English, *The New Science of Politics*. That was the time when the historic explosion of knowledge started which we are living today. I happened to run into the problems of gnosticism in my reading of Balthasar. But in the meantime we have found that the apocalyptic tradition is of equal importance, and the Neo-Platonic tradition, and hermeticism, and magic and so on. (...) So there are five or six such items – not only gnosticism – with which we have to deal. If all new types have to be brought in, the simple doctrine is no longer very useful.”²⁰²

²⁰² Voegelin, *Autobiographical Reflections*, S. 65.

IN JÜNGERER ZEIT ERSCHIEBENE PAPERS IN DER VOEGELINIANA-REIHE

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

– No. 98 –

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

– No. 99 –

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

– No. 100 –

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

– No. 101 –

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

– No. 102 –

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

- No. 103 –

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

- No. 104 A –

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

- No. 104 B –

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

- No. 105 –

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

Bitte, wie immer, auf hinteren Umschlagdeckel setzen

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

Zeitschrift für Politik

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

Politische Vierteljahresschrift