

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XXXIV —

Hermann Lübbe

**Zustimmungsfähige Modernität.
Gründe einer marginal verbliebenen Rezeption
Eric Voegelins**



OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XXXIV —

Hermann Lübbe

Zustimmungsfähige Modernität.
Gründe einer marginal verbliebenen Rezeption
Eric Voegelins



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

Prof. Dr. Dr.h.c. HERMANN LÜBBE, geb. am 31. Dezember 1926 in Aurich/Ostfriesland. Studium in Göttingen, Münster und Freiburg. Assistenten- und Lehrtätigkeit in Frankfurt, Köln, Erlangen, Hamburg, Münster. 1963 o. Professor für Philosophie in Bochum, 1969-1973 für Sozialphilosophie in Bielefeld, ab 1971 für Philosophie und Politische Theorie in Zürich. Seit 1991 dort Honorarprofessor. Gastprofessuren an Universitäten des In- und Auslands. 1966-1970 Staatssekretär in Nordrhein-Westfalen. Einschlägige Buchpublikationen: Religion nach der Aufklärung. Graz, Wien, Köln ²1990, Politik nach der Aufklärung, München 2001.

OCCASIONAL PAPERS, XXXIV, März 2003

Hermann Lübbe,

Zustimmungsfähige Modernität.

Gründe einer marginal verbliebenen Rezeption Eric Voegelins

OCCASIONAL PAPERS

hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz

in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München und dem Eric-Voegelin-Archiv e.V. München

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

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

© 2003 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

HERMANN LÜBBE

**ZUSTIMMUNGSFÄHIGE MODERNITÄT.
GRÜNDE EINER MARGINAL VERBLIEBENEN REZEPTION
ERIC VOEGELINS**

I

Stephan Sattler erzählte gelegentlich¹, dass man in den Jahren der Münchener Lehrtätigkeit Eric Voegelins und fortdauernd auch späterhin die politische Theorie Voegelins und die Philosophie im Umkreis des von Joachim Ritter in Münster gegründeten Collegium philosophicum als ideenpolitisch verwandt wahrgenommen habe. Das wirkte auf mich, der ich dem Collegium philosophicum angehört hatte², verblüffend. In Münster war von einer solchen Übereinstimmung nach meiner Erinnerung nie die Rede. Abgewehrt wurde sie somit auch nicht. Sie blieb unbemerkt.

Nichtsdestoweniger hat Stephan Sattler recht, und aus der Verblüffung eines Ritter-Schülers, dass er eben in dieser

¹Nämlich bei Gelegenheit des Sechsten Internationalen Eric-Voegelin-Symposium des Eric-Voegelin-Archivs, Geschwister Scholl-Institut für Politische Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München, und der Staatswissenschaftlichen Fakultät, Universität Erfurt am 13./14. Dezember 2002 in Erfurt.

²Ein Ensemble früher Arbeiten von Mitgliedern des Collegium philosophicum bietet die Joachim Ritter gewidmete Festschrift *COLLEGIUM PHILOSOPHICUM*. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag, Basel/Stuttgart 1965.

Eigenschaft sich in wohlbestimmbarer Hinsicht mit ideenpolitischen Intentionen Eric Voegelins in Übereinstimmung wissen könne, kann Zustimmung werden. Das Abstraktionsniveau, von dem aus das sichtbar wird, liegt freilich recht hoch und von der Fülle des Näherliegenden, das Divergenzen, ja Diskrepanzen manifest macht, muss man dabei absehen. Der Punkt der Übereinstimmung lässt sich also tatsächlich finden und benennen. Es handelt sich dabei auch nicht um eine Marginalie, und vorwegnehmend sei das hier schon mit einem Hinweis auf praktische Konsequenzen ideenpolitischer³ Konvergenzen erläutert. Die praktischen Optionen, die sich aus der politischen Theorie Voegelins sowie aus der praktischen Philosophie ergeben, die in ihren mannigfachen Varianten bis heute gern mit dem Namen Joachim Ritters verknüpft wird⁴, schlossen übereinstimmend Anti-Marxismus ein. Damit verband sich übereinstimmend Kritik an den neo-marxistischen Varianten westlicher Intellektuellen-Kultur⁵ einschließlich der Sozialismusromantik der Frankfurter Schule. Dafür musste

³ Begriff der Ideenpolitik habe ich unter eben diesem Begriffsnamen nach meiner Erinnerung zuerst in öffentlicher Diskussion mit Hans Blumenberg bei Gelegenheit des Siebten Deutschen Kongresses für Philosophie „Philosophie und Fortschritt“ 1962 in Münster verwendet, wo Hans Blumenberg und ich zum Kolloquiums-Thema „Säkularisation“ vorzutragen hatten (Helmut Kuhn, Franz Wiedmann (Hrsg.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964, 221-265 sowie 333-338) sowie hernach im Titel meines Buches „Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs“, Freiburg/München 1965 (cf. auch das Kapitel „Philosophie als ideenpolitische Praxis“, a.a.O., 17-22).

⁴So bei Ulrich Dierse: Joachim Ritter und seine Schüler, in: Anton Hügli/Paul Lübcke (Hrsg.), *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Band 1: *Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und kritische Theorie*, Reinbek bei Hamburg 1992, 237-278.

⁵Klassisch dargestellt bei Raymond Aron: *L'opium des intellectuels*, Paris 1955. – Zur deutschen Rezeption cf. David Bosshart, *Raymond Aron und die deutsche Philosophie*, Liz.-Arbeit Zürich 1986.

sich Joachim Ritter – anders als Eric Voegelin, der als Remigrant von den anklägerischen Moralismen überbietungseifriger deutscher Vergangenheitsbewältigungspraxis unberührbar blieb – die harsche Kritik gefallen lassen, eine „Theorie der Nachaufklärung“ gefördert zu haben, deren Ausflüsse im „Sammelbecken eines diffusen Traditionalismus“ geendet seien⁶. Die Ehre, mit seinen zur Intellektuellen-Geschichte der jungen Bundesrepublik Deutschland gehörenden Arbeiten „für jene Traditionen“ einzustehen, „gegen die 1933 ein deutsches Regime angetreten“ sei, wurde damit Ritter sowie etlichen seiner Schüler ausdrücklich abgesprochen⁷. Hier ist allerdings anzumerken, dass das Münstersche Collegium philosophicum seine Mitglieder keineswegs in einer einvernehmlich geteilten Philosophie zusammenschloss. Weder methodisch noch thematisch gab es ausschusskräftig geteilte Verbindlichkeiten. Sogar die Fachdisziplinen, denen die Mitglieder des Collegiums in ihrer wissenschaftlichen Arbeit primär zugehörten, streuten weit – von der Theologie bis zur Mathematik und von der Jurisprudenz bis zur Soziologie, und Joachim Ritter verstand es, das im Collegium in Gewinn für die Philosophie umzusetzen. Gäste waren ohnehin ständig präsent – ältere und jüngere, und so auch zum Beispiel Ernst Tugendhat, der zur erwähnten Ritter-Festschrift mit einem Aufsatz „Zum Verhältnis von Wissenschaft und Wahrheit“ beitrug⁸. Und Tugendhat teilte im Verlauf seiner philosophisch-intellektuellen Karriere jene praktisch-politischen Optionen auch gar nicht, die allein schon kraft der Distanz zum

⁶So Jürgen Habermas in seiner „Einleitung“ zu Jürgen Habermas (Hrsg.), *Stichworte zur ‚geistigen Situation der Zeit‘*, I. Band: *Nation und Republik*, Frankfurt am Main 1979, 19.

⁷a.a.O., 8.

⁸a.a.O. (cf. Anm. 2) 389-402.

erwähnten intellektuellen Neo-Marxismus in linker Aussenansicht dem Collegium philosophicum wie der Voegelin-Schule im bundesrepublikanischen *juste milieu* ab den siebziger Jahren die Geltung verschafften, Sammelplätze konservativer akademischer Intelligenz zu sein. Tugendhat selbst charakterisierte später die „Ritter-Schule“ als „ethische Gegenaufklärung“⁹ und fand, die für diese Schule in der Tat zentrale Theorie der Geisteswissenschaften sei „ein totgeborenes Kind“¹⁰. Analytische Luzidität ist bekanntlich, gemäss einem nicht unbegründeten Vorurteil, dem Philosophen sich dann und wann ausgesetzt finden, mit auffälliger praktischer Urteilschwäche durchaus verbindbar, und auch im Falle Tugendhats ist sie es. So hat Tugendhat sich durch seine Vorstellungen von den orientierungspraktischen und politischen Voraussetzungen der Tätigkeit Adolf Eichmanns veranlasst gesehen, durch ein gelegentliches Plädoyer für „Die Tugenden des Fleißes, der Disziplin und der Ordnung“, das ich mitformuliert hatte¹¹, sich an eben diesen Eichmann erinnern zu lassen, und später zieh er die praktische Option für das politische Nachrüstungs-Konzept der NATO in den frühen 80er Jahren des moralischen Verstoßes gegen zwingend gebotene Menschheitszwecke¹².

⁹Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993, 197ff.: „Zehnte Vorlesung. Die ethische Gegenaufklärung: Hegel und die Ritter-Schule; Alasdair MacIntyres *After Virtue*“.

¹⁰a.a.O., 206.

¹¹Inkrimiert wurden insbesondere die Thesen 2. und 3. aus der „Erklärung“ zum Schluss des Kongresses „Mut zur Erziehung“, „herausgegeben vom Vorbereitenden Kreis (Hermann Lübke, Robert Spaemann, Hans Bausch, Golo Mann, Wilhelm Hahn, Nikolaus Lobkowitz)“, Stuttgart 1979, 163-165.

¹²Cf. dazu Pierre Hassner, Nukleare Abschreckung in der Kontroverse: Die vier nationalen Debatten in den Vereinigten Staaten, der Bundesrepublik

Akademische Kommunitäten, die im institutionellen Rahmen der Wissenschaften durch eine relativ größere Beziehungsdichte ihrer Mitglieder auffällig werden, Schulen gar, wirken im Außenverhältnis zumeist geschlossener als in der Binnensicht. Für die so genannte Ritter-Schule gilt das zumal, und der geschätzte Collegiums-Gast und Ritter-Festschrift-Beiträger Ernst Tugendhat macht es manifest. Weniger prominente Belege für die dogmatische Unschärfe des Ritter-Kreises gäbe es viele. Dennoch beruht die zitierte Wahrnehmung Stephan Sattlers, es bestünden Konvergenzen zwischen der in der Voegelin-Schule erarbeiteten und fortgeführten politischen Theorie einerseits und der praktischen Philosophie andererseits, die im Ritterkreis wichtig wurde, nicht auf einem Irrtum. Aber ich erinnere mich – noch einmal – nicht, dass diese Konvergenz auch in Münster gesehen oder gar thematisiert worden wäre – sei es in den sechziger Jahren oder auch späterhin. A priori läge es natürlich nahe, das für einen Indikator schulspezifischer Selbstgenügsamkeit zu halten. Eric Voegelin selbst hatte ja zu seiner Münchener Zeit in seinem Beitrag zur Ringvorlesung der Fakultäten der Ludwig-Maximilians-Universität zum Thema „Die deutsche Universität im Dritten Reich“¹³ den unbewältigt fortdauernden Zustand der akademischen Welt in Deutschland „intellektuelle Provinz“ genannt¹⁴. Das ist mit Blick auf anhaltende Folgen der Selbstisolation Deutschlands zur Zeit der Diktatur der National-

Deutschland, Grossbritannien und Frankreich, in: Uwe Nerlich/Trutz Rendtorff (Hrsg.), *Nukleare Abschreckung – Politische und ethische Interpretation einer neuen Realität, unter Mitwirkung von Lothar Waas*, Baden-Baden 1989, 57-101, 81f.

¹³Eric Voegelin, Die deutsche Universität und die Ordnung der Gesellschaft, *Occasional Papers*, XXX, München: Eric-Voegelin-Archiv, Oktober 2002.

¹⁴a.a.O., 43.

sozialistischen Deutschen Arbeiterpartei eine zutreffende Diagnose. Allein schon die Schadensfolgen, die die Hochschulen und sonstigen Einrichtungen der Wissenschaft durch erzwungene Emigration sowie durch rassenideologisch oder sonstwie politisch motivierte Säuberungspolitik erlitten hatten, machen das evident. Aber eben diese Evidenz prägte doch auch das deutsche Nachkriegsbewusstsein von den nun anstehenden kompensatorischen Fälligkeiten. Zeugnisse der Selbstbornierung und damit der Weigerung, sich diesen Fälligkeiten zu stellen, gibt es gewiss auch. In der Nachkriegsgeschichte der deutschen Universitäten finden sie sich sogar häufig. Aber es ist doch deutscher Vergangenheitsbewältigungseifer, der das alles ans Licht gebracht hat, und dieser Eifer betätigte sich bald nach Kriegsende produktiv auch in den Universitäten.

Eric Voegelin hat sich bekanntlich geweigert, das anzuerkennen. „Der Versuch, die Vergangenheit durch Zeitgeschichte zu bewältigen, ist ... ein höchst fragwürdiges Unternehmen“, so äußerte er sich in der zitierten Vorlesung zum Zustand der deutschen Universitäten¹⁵, und zur Begründung schrieb er, dass auch „durch genaueste Rekonstruktion der Vergangenheit – die vieles, das unter anderen Gesichtspunkten durchaus wissenschaftlich wertvoll ist, zutage fördert – eine Schuld“ nicht „abgetragen werden“ könne¹⁶. Das ist gewiss unwidersprechlich. Aber die Frage ist, wem man das in welcher Situation in der Absicht, einen Einsichtsmangel aufzudecken, vorhalten kann. Es gab doch in der Frühgeschichte der zweiten deutschen Demokratie alsbald auch die Bemühten – Junge und Alte, Remigranten oder daheimgebliebene Nicht-Nationalsozialisten, die nun,

¹⁵a.a.O., 11.

¹⁶a.a.O., 10.

nach dem Untergang des Dritten Reiches, auf eine unwidersprechliche Weise Recht behalten hatten, und guten Redintegrationswillen entsprechend belehrter Alt-Nazis gab es auch noch, sogar massenhaft. Das alles kam in der Voegelin-schen Kritik an den deutschen akademischen Zuständen im Jahre 1965 nicht vor. Entsprechend musste die Wirkung seiner ungerechten Zurechtweisung die eines Beitrags zur Selbstisolation sein¹⁷.

So oder so: Die schulische und akademische Welt, in der ich mich nach Rückkehr aus sowjetischer Kriegsgefangenschaft versetzt fand, hatte gewiss auch in Münster ihre katastrophengebundenen Mängel und Provinzialitäten. Aber das allein prägt heute die Erinnerung an die ersten zwei Jahrzehnte deutscher universitärer Nachkriegsgeschichte nicht, vielmehr vor allem der damals herrschende Nachholeifer. Das schloss die Kenntnisnahme dessen ein, was der deutschen Wissenschaft durch Emigration verloren gegangen war, und die Lehrveranstaltungen der Remigranten entfalteten Wirkungen, die für die Nachkriegsentwicklung des wissenschaftlichen und intellektuellen Lebens in Deutschland eine Schlüsselrolle gewannen. Für die Politikwissenschaft gilt das einschließlich der schulbildenden Münchener Jahre Eric Voegelins ohnehin. Es gilt ja auch für die Philosophie – von der sozialwissen-

¹⁷Cf. dazu Hans Maiers „Nachwort“ zur zitierten Voegelin-Rede, die unter dem Titel „Voegelins Zorn“ dem Band XXX der *Occasional Papers* beigelegt ist, a.a.O., 51-58. – Hans Maier erklärt hier die Abwehr, auf die Voegelin mit seiner Rede beim Publikum stiess, durch Wirkungen der „Unfreundlichkeiten“, mit den Voegelin zeitgenössische Berühmtheiten bedachte“ (a.a.O., 56). Dem ist zuzustimmen. Aber es bleibt, wie ich meine, noch hinzuzufügen, dass man sich auch als Anmahner unwidersprechlicher moralischer Fälligkeiten selbst in die Isolation treiben kann, soweit die akut Ermahnten längst schon den Massgaben jenes guten Willens folgen, der ihnen in der Absicht, sie zu tadeln, vorgehalten wird.

schaftsnahen Fortbildung der Phänomenologie durch Helmuth Plessner in Göttingen, über die uns selbstverständlich auch die Arbeiten Alfred Schütz' nahegebracht wurden, bis hin zur Frankfurter Schule. Mein eigener „Doktorvater“, wie man damals sagte, war ein aus der Schweiz nach Freiburg im Breisgau zur Wahrnehmung der unbesetzten Professur Martin Heideggers zurückgekehrter ungarischer Jude¹⁸, der als Phänomenologe Nähe zu den Lebenswissenschaften hielt¹⁹.

Die damit skizzierte Lage der Dinge, von denen sich in den frühen Nachkriegsjahren deutsche Studenten und Jungakademiker herausgefordert fanden, macht es also unwahrscheinlich, dass die schwache Präsenz Eric Voegelins im Umkreis des Collegium philosophicum zu Münster provinzialismusbedingt gewesen wäre. Gewiss: In den späten vierziger und in den frühen fünfziger Jahren dürfte der übergroßen Mehrzahl der jungen Philosophen und Sozialwissenschaftler in Deutschland Eric Voegelin nicht einmal dem Namen nach bekannt gewesen sei. Ich erläutere das exemplarisch mit einer grotesken Geschichte, die grotesk meiner Ahnungslosigkeit wegen war. Antiquarisch kaufte ich mir ein Buch mit dem Titel „Rasse und Staat“²⁰, als dessen Autor ein gewisser, mir namentlich sonst noch nie vorgekommener Erich Voegelin, Privatdozent für Staatslehre und Soziologie in Wien, benannt war. Das Erscheinungsjahr des Buches, 1933, ließ mich assoziieren, dass wir es hier wohl mit einem

¹⁸nämlich Wilhelm Szilasi.

¹⁹Entsprechend trugen zu seiner Festschrift, neben Ernesto Grassi, Hugo Friedrich, Karl Löwith oder Werner Marx auch Ludwig Binswanger, Ludwig Heilmeyer, Thure von Oexküll und Adolf Portmann bei – cf. Helmut Höfling (Hrsg.), *Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft*. Wilhelm Szilasi zum 70. Geburtstag, München 1960.

²⁰Erich Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen 1933.

nationalsozialistischen Rasse-Ideologen zu tun hätten, und dafür interessierte ich mich vergangenheitsaufarbeitend. H. F. K. Günthers Rassenkunde des deutschen Volkes war auch schon in meinem Besitz²¹ und Theodor Fritsch' Handbuch der Judenfrage desgleichen²². Einige Seiten interessierter Lektüre von „Rasse und Staat“ genügten, um zu erkennen, dass ich keineswegs einen mir bislang unbekannt gewesenen Nazi-Ideologen entdeckt hatte, vielmehr einen Berichterstatter über die Präsenz des Rasse-Konzepts bei Nationalsozialisten, bei ihren Vorläufern und auch international bei gänzlich anderen Leuten bis hin zu den US-Amerikanern Grant oder Stoddard, von denen Grant gemäß Voegelin mit der auf Deutsche überraschend wirkenden Idee hervorgetreten sein soll, im Ersten Weltkrieg habe der in seinem nordischen Charakter unzweifelhafter geprägte Teil der Menschheit gegen die rassisch gemischteren Völker der Deutschen und Österreicher gekämpft²³. Kurz: Voegelin macht uns im fraglichen Buch, materialreich und informativ, mit der Internationalität des politisch interessierten Rasse-Konzepts bekannt, ergänzt noch durch einige Hinweise auf die analoge damalige Internationalität der Eugenik. Für Zwecke der historischen Vergegenwärtigung dieser Bestände, auf die man sich angewiesen weiß, um zu erkennen, wo in einschlägigen Kontexten der deutsche Fall als Sonderfall seinen Ort hat, wäre im Rahmen der Voegelin-Editionen auch eine Neuauflage von „Rasse und Staat“ sehr erwünscht. Meine Studieninteressen, die mich Anfang der fünfziger Jahre „Rasse und Staat“ anschaffen lies-

²¹München ¹⁵1930.

²²Theodor Fritsch, *Handbuch der Judenfrage. Die wichtigsten Tatsachen zur Beurteilung des jüdischen Volkes*, Leipzig ⁴⁷1942.

²³Cf. dazu a.a.O. (cf. Anm. 21) 223ff.

sen, waren aber eben andere, so dass ich das Buch partiell ungelesen beiseite legte.

Die in dieser kleinen Geschichte sich bekundende Unkenntnis Voegelins war damals allerdings kein Sonderfall. Weder in Göttingen noch in Münster, weder in Freiburg noch in Basel, wo ich bis zu meiner Promotion in Freiburg im Breisgau studierte oder Vorlesungen hörte, fiel damals nach meiner Erinnerung in Vorlesungen oder in Seminaren jemals Voegelins Name. Mit der Rückkehr Eric Voegelins nach Europa und mit der Übernahme des neugeschaffenen Lehrstuhls für politische Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München 1958 änderte sich das. Wer sich über die methodischen und theoretischen, thematischen und relevanzbestimmten Aspekte seines Faches auch für dessen wissenschaftsinstitutionellen und wissenschaftspolitischen Bedingungen interessierte, nahm selbstverständlich die Neuerrichtung eines Instituts an der größten westdeutschen Universität mit Interesse zur Kenntnis, und man hörte dann und wann auch von bedeutenden Persönlichkeiten, die Eric Voegelin zu Gastaufenthalten nach München zu bringen verstanden hatte und die man gern selbst einmal gehört hätte – Hannah Arendt zum Beispiel²⁴. Aber zu einer Auseinandersetzung mit Voegelins politischer Philosophie kam es in Münster nicht – auch nicht, als seit 1959 die Erstveröffentlichung der deutschen Übersetzung der „New Science of Politics“ vorlag. Dabei hätte die Besprechung dieses Werkes in Münster durchaus nahe gelegen. Das Collegium philosophicum war auch ein Lesekreis, was heißen soll, dass man sich hier ständig angeregt und

²⁴Zu Präsenz und Wirkung Eric Voegelins in München cf. Hans Maier, Eric Voegelin and German Political Science, in: *The Review of Politics*, Vol. 62 No. 4 (Fall, 2000) 709-726.

ermuntert fand, regelmäßig weit über die jeweiligen Grenzen thematisch begrenzter Forschungs- und Lehrzwecke hinaus kenntnisnahemalber zu lesen. Leseberichte wurden regelmäßig in einer eigens dafür eingerichteten Veranstaltung „Besprechung philosophischer Neuerscheinungen“ abgestattet, und man hatte Gelegenheit, die Erfahrung zu machen, dass die Herausbildung von Selektionskompetenz über Nutzungszwecke hinaus auch Übung im Umgang mit Überfülle verlangt. Just dafür hätte sich doch auch die Überfülle der historischen Bezüge, die Voegelin seinen Lesern zumutet, angeboten. Aber wie gesagt: Über Voegelin wurde nicht berichtet.

Wenn sich tatsächlich mit Stephan Sattler finden ließe, die politische Theorie Eric Voegelins und die praktische Philosophie Joachims Ritters seien doch in einem für die Geistesgeschichte der Bundesrepublik Deutschland wichtigen Konvergenzpunkt miteinander verbunden, dann ließe sich zugleich, kühn, vermuten, dass eben diese Konvergenz die Rezeption Voegelins in Münster behindert hat. Das ergäbe sich nach der Pragmatik, dass man Formen der Präsenz dessen, was auch einem selbst besonders wichtig ist, besonders gern übergeht, wenn man sie beiläufig in Zusammenhängen bemerkt, von denen man die eigenen Bemühungen lieber nicht in Verbindung gebracht sähe.

II

Es wäre nun ein weites Feld, das man beträte, wollte man diese Vermutung über Theorievergleiche plausibel machen und überdies noch durch die in der Tat unübersehbaren Divergenzen der intellektuellen und auch politischen Wirkungsgeschichte der Voegelin-Schule einerseits und des Collegium philosophicum andererseits. An dieser Stelle muss es genügen, im Kontrast zu zwei signifikanten Sätzen Voegelins mit einigen Hinweisen die divergierenden Orientierungen zu vergegenwärtigen, die in Münster vorherrschend waren. Ich zitiere zunächst aus der „Neuen Wissenschaft der Politik“: Der „Gnostizismus“ sei „das Wesen der Modernität“²⁵ und erst das mache „die innere Logik der westlichen politischen Entwicklung vom mittelalterlichen Immanentismus über den Humanismus, die Aufklärung, den Progressivismus, Liberalismus, Positivismus zum Marxismus“²⁶ verständlich. – Den zweiten Satz, an welchem sich eine wichtige Divergenz zwischen Voegelins politischer Theorie der „Modernität“ und ihrer in Münster dominanten Philosophie zur Evidenz bringen lässt, entnehme ich Voegelins 1959er Vortrag über die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt²⁷. Dort resümiert Voegelin das Resultat der „Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts und ihrer Folgen bis hin zu „einer furchtbaren Diskreditierung der Kirche, beider Kirchen“ als „Trennung

²⁵Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*. In Zusammenarbeit mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München, hrsg. von Peter J. Opitz. 4., unveränderte Auflage 1991 mit einem Nachwort des Herausgebers und einer Bibliographie, Freiburg/München 1991, 158.

²⁶a.a.O., 182.

²⁷Eric Voegelin, *Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt, Occasional Papers*, I, München: Eric-Voegelin-Archiv, Oktober³2002.

von Kirche und Staat und damit die Schaffung einer frei-religiösen Sphäre, also die Reduktion der weltlichen Sphäre in der Politik auf eine Organisationssphäre, in der Kirchen nicht mehr mitzusprechen haben", und das in Verbindung mit einer ‚zweiten Trennung‘, nämlich ‚der von Wissenschaft und Philosophie‘, über die wir, nämlich gegenwärtig, in eine ‚Zeit der Dominanz der Naturwissenschaft und der Vorherrschaft der Ideologien“ geraten seien²⁸.

Im Katalog der Ismen, die für Voegelin vom „Humanismus“ bis zum „Positivismus“ die Verfallsgeschichte der „westlichen politischen Entwicklung“ repräsentieren, hätte man sich, wie schon gesagt²⁹, in Münster in dominant kritischer Meinung mit Voegelin einzig im praktischen Urteil über den „Marxismus“ einig sein können – das aber nicht wegen seiner Repräsentanz für einen Verfall lebensfähiger politischer Ordnung kraft jener inneren „Logik der westlichen politischen Entwicklung“, wie sie Voegelin diagnostizierte, vielmehr pragmatisch näherliegend und damals fortdauernd aktuell im real existierenden Sozialismus, der im System des totalitären Marxismus-Leninismus zur Weltmacht aufgestiegen war. Der Marxismus war deswegen auch in Münster selbstverständlich Studiengegenstand, forschungspraktisch sogar in erster Linie in seiner leninistischen Transformation – so in den Arbeiten Wilhelm Goerdt³⁰, aber auch in seminaristischen Versuchen mit In-

²⁸a.a.O., 34f.

²⁹Cf. oben.

³⁰Goerdt verfasste in seiner Zeit als Assistent Joachim Ritters wichtig gewordene, auch slavistisch uneingeschränkt kompetente Arbeiten zur Sowjetphilosophie – so Wilhelm Goerdt, „Fragen der Philosophie“. Ein Materialbeitrag zur Erforschung der Sowjetphilosophie im Spiegel der Zeitschrift „Voprosy Filosofii“ 1947-1956, Köln/Opladen 1960, oder Wilhelm Goerdt, Die „allseitige universale Wendingkeit“ (Gibkost!) in der Dialektik V.I. Lenins, *Schriften der Arbeitsgemeinschaft für Osteuropa*.

anspruchnahme von Kenntnissen aus zweiter Hand zur Information über den ideologischen Kanon, aus dem sich die Politik der orthodox disziplinierten und machthabenden marxistischen Parteien legitimierten³¹. Selbstverständlich spielte auch die Auseinandersetzung mit den variantenreichen Formen des Marxismus im Westen eine Rolle. Man engagierte sich praktisch bei der Vorbereitung der Verabschiedung des programmatisch noch immer festgeschriebenen Marxismus der deutschen Sozialdemokraten, die dann bekanntlich 1959 erfolgte. Dissertationen zum Zweck der Auseinandersetzung mit Klassikern der Theorie kommunistischer Parteien des Westens wurden angeregt³², und selbstverständlich spielten auch die Auseinandersetzungen mit den Intellektuellen-Marxismen eine Rolle – nicht zuletzt motiviert durch eine gewisse Verwunderung darüber, wieso man angesichts der manifesten Folgen seiner konsequenten Verwirklichung den Marxismus wirtschafts- und ordnungspolitisch für ein rekonstruktionsbedürftiges und zukunftsfähiges Konzept halten konnte.

Auch an der kirchennahen Auseinandersetzung mit dem Marxismus beteiligten sich Mitglieder des Collegium philosophicum immer wieder einmal. Joachim Ritter trug in der Marxismus-Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft zu Heidelberg 1960 über Hegels Sachenrechtsphiloso-

Forschung der Universität Münster, hrsg. von Eduard Hegel, Manfred Hellmann, Ernst Dieckenmann und Robert Stupperich, Wiesbaden 1962.

³¹So kündigte ich selber als Münsterscher Privatdozent für das Wintersemester 1959/60 eine Vorlesung zum Thema „Lenins Revolutions- und Staatstheorie“ an.

³²So empfahlen Wilhelm Goerdts und ich als Kollegen in Bochum unserer Fakultät die Annahme der Arbeit von J. Rodriguez-Lores, *Die Grundstruktur des Marxismus. Gramsci und die Philosophie der Praxis*, Frankfurt am Main 1971, als Dissertation.

phie vor³³ – ergänzend zur juristischen, positiv-rechtlichen Berichterstattung über „das Eigentumsrecht in der UdSSR“³⁴. Günter Rohrmoser berichtete über „Grundpositionen expliziter und impliziter Marxismus-Kritik“³⁵. – Aus der Perspektive der machthabenden marxistischen Orthodoxie galten solche Aktivitäten als Beitrag zu Bemühungen, einen ideologiepolitischen „Kreuzzug“ in Gang zu setzen³⁶, und ich selbst musste mir wegen eines die marxistische Geschichtsphilosophie mit geschichtstheoretischen Argumenten Hegels kritisierenden Vortrags in der Katholischen Akademie in München³⁷ den Vorwurf gefallen lassen, damit eine indirekte Apologie des Totalitarismus der „alle Lebensbereiche total beherrschenden und manipulierenden Mächte des Monopolkapitals“ betrieben zu haben³⁸. Die Anmutung einer unzweideutig anti-marxistischen Philosophie, die damit die theoretischen Bemühungen im Umkreis des Collegium philosophicum bei den philosophischen Kollegen, die im Weltfriedenslager zu arbeiten hatten, ja sogar bei Partei-offiziellen gewannen, behinderte übrigens ge-

³³Joachim Ritter, Person und Eigentum. Zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ § 34 bis § 81, in: Iring Fetscher (Hrsg.), *Marxismus-Studien*. Vierte Folge, Tübingen 1962, 196-218.

³⁴Friedrich-Christian Schroeder: Das Eigentumsrecht in der UdSSR, in: *a.a.O.*, 219-258.

³⁵Günter Rohrmoser, Stillstand der Dialektik. Grundpositionen expliziter und impliziter Marxismuskritik, in: Iring Fetscher (Hrsg.), *Marxismus-Studien*, Fünfte Folge, Tübingen 1968, 1-84.

³⁶Dieter Bergner, Wolfgang Jahn, *Der Kreuzzug der evangelischen Akademien gegen den Marxismus*, Berlin 1960.

³⁷Wiederabgedruckt in Hermann Lübke, *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*, Freiburg im Breisgau 1971, 111ff.: „Geschichtsphilosophie und politische Praxis“.

³⁸Alexander Abusch, *Tradition und Gegenwart des sozialistischen Humanismus*, Berlin 1971, 65.

legentliche Gastauftritte an Universitäten des Ostblocks gar nicht³⁹. Das lässt sich mühelos mit der unter gewissen institutionellen Randbedingungen stets stabilisierend wirkenden Präsenz kanonisch identifizierbarer Ketzerei erklären –: Wo der zu bekämpfende Irrtum als wirksames Element der dialektisch zerspaltenen Weltverfassung theoretisch gewiss ist, bleibt es zur Stärkung der Kampfbereitschaft nützlich, diese Gewissheit dann und wann auch durch Anschauung leibhaftig präsenter Subjekte dieses Irrtums zu stabilisieren⁴⁰.

An die um 1960 selbstverständlich auch in Deutschland längst bekannt gewordene totalitarismustheoretische Marxismuskritik Voegelins hätte sich insoweit auch in Münster anknüpfen lassen – aber eben nicht, wenn einem damit zugleich hätte angeschlossen sein sollen, sich nun auch noch von der „Aufklärung“, vom „Progressismus“, vom „Liberalismus“ überdies und vom „Positivismus“ verabschieden zu sollen⁴¹. Analytisch betrachtet besteht die Quintessenz der marxistischen Geschichtstheorie im Anspruch, dem „Naturgesetz“ der „Bewe-

³⁹So habe ich die erwähnten Differenzierungen zwischen dem Geschichtsbegriff Hegels einerseits und der marxistischen Geschichtstheorie andererseits im Schutz üblicher Regeln des akademischen Austausches gänzlich unbehindert in Prag, auch in Moskau vortragen können.

⁴⁰Eine gänzlich andere Bedeutung gewann freilich die den Marxismus einschliessende Totalitarismus-Analyse im Westen. Hier wurde sie im Extremfall als „an einen weitverbreiteten Verdrängungsantikommunismus“ anschlussfähig denunziert, also als Alibiaktion für eine zu Lasten des Internationalsozialismus unterlassener Aufarbeitung des Nationalsozialismus – so Jürgen Habermas, Eine Art Schadensabwicklung, *Kleine politische Schriften*, VI, Frankfurt am Main 1987, 118.

⁴¹Die Marx-Darstellung Voegelins ließe sich jetzt zusammenfassend über *Occasional Paper*, XVII, vergegenwärtigen: Eric Voegelin, Die Entstehung der Revolutionsidee von Marx, München: Eric-Voegelin-Archiv, April 2000.

gung" der Gesellschaft auf die Spur gekommen zu sein⁴². Darauf stützt sich theoretisch die Gewissheit „vom gesetzmäßigen Sieg des Sozialismus über den Kapitalismus“⁴³. Das ist es, was Karl Popper „Historizismus“ genannt hat⁴⁴, und in der ideologisch-politischen Exekution wirkt dieser Anspruch, Subjekt der endlich erkannten Gesetzmäßigkeit des Geschichtslaufs zu sein, stets totalisierend. Darin hätte man sich also, in analytischer Präzisierung, mit Voegelins Kritik der marxistischen Variante des ‚Totalitarismus als existentieller Herrschaft gnostischer Aktivisten‘⁴⁵ einig sein können. Aber damit zugleich einräumen zu sollen, in diesem Totalitarismus habe man es mit der „Endform der progressiven Zivilisation“⁴⁶ zu tun – das wäre aus der Perspektive der Geschichtsphilosophie, um die man sich im Collegium philosophicum bemühte, inakzeptabel gewesen. Sätze von der Art, „Der Tod des Geistes“ sei „der Preis des Fortschritts“⁴⁷, wären nach ihrem kognitiven Status mit den methodischen Standards der insoweit eher traditionellen Äußerungsformen, zu denen man sich im Collegium philosophicum angehalten fand, nicht kompatibel gewesen. Begriffsverwendungspragmatisch heißt das: Die Herrschaft der totalitären Ideologien mit ihren terrorlegitimierend wirksam gewordenen rassentheoretischen oder klas-

⁴²So Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band, Vorwort zur Ersten Auflage (1867), Berlin 1959, 7.

⁴³So Walter Schmidt, Geschichtsbewusstsein und sozialistische Persönlichkeit bei der entwickelten sozialistischen Gesellschaft, in: *Geschichtsbewusstsein und sozialistische Gesellschaft*, hrsg. von Helmut Meier und Walter Schmidt, Berlin 1970, 8-40, 18f.

⁴⁴Karl R. Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen ²1969.

⁴⁵Eric Voegelin, a.a.O. (cf. Anm. 25) 191.

⁴⁶ebd.

⁴⁷a.a.O., 190.

sentheoretischen Kerngehalten machen doch den Begriff des Fortschritts nicht eo ipso und generell unverwendbar. Ein Teil des philosophischen Lebenswerks Joachim Ritters war der Aufgabe gewidmet, das sichtbar zu halten und den Sinn für die guten Gründe zu wecken, die Individuen und Kollektive, Institutionen und schließlich auch Philosophen haben, sich zu einigen der Geschichten, die sie hinter sich haben und in die sie gegenwärtig sich involviert finden, zustimmend zu verhalten, damit zugleich Tradition zu bilden und fortzuführen, und in einer dynamisierten Zivilisation, in der Herkunft und Zukunft auseinandertreten, braucht man auch einen Begriff zur Kennzeichnung der Geschichten, die Herkunft und Zukunft in zustimmungsfähiger Weise miteinander verbinden, den Fortschrittsbegriff eben⁴⁸.

Nicht zufällig gehen der Arbeit Ritters am Fortschrittsbegriff Erfahrungen vor Ort mit den Problemen eines Entwicklungslandes voraus, der Türkei nämlich, wo Ritter sich in den frühen fünfziger Jahren als Gastprofessor aufhielt, und als positiver Fortschritt galten entsprechend nicht nur rechtlich gesicherte Bürgerfreiheiten und die dazugehörigen Rechte, die kulturelle Teilhabe und personale Selbstbestimmung verstaten, vielmehr die Wohlfahrtserträge der wissenschaftlich-technischen Zivilisation desgleichen. Dem entsprachen dann auch die zahlreichen wissenschaftspraktischen Engagements Ritters, der als Mitglied ihrer Gründungsausschüsse an der Errichtung von drei neuen Universitäten maßgeblich beteiligt und auch im Deutschen Wissenschaftsrat einflussreich war⁴⁹.

⁴⁸Zum Vorstehenden cf. Odo Marquard, *Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung*, in: *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1994, 15-29.

⁴⁹Zu dieser Phase der neueren Universitätsgeschichte cf. meinen Beitrag „Hochschulpolitik in der BRD und in der Schweiz. Ein Vergleich“ im

Auch Ritter-Schüler waren immer wieder einmal hochschulpolitisch bei Vorhaben engagiert, von denen man gewisse Fortschritte erhoffen durfte⁵⁰.

Ein Dokument analoger, einem Professor dann und wann angesonnener Nebentätigkeit ist nun gewiss auch das „Memorandum betreffend die Entwicklung der Politischen Wissenschaften im Rahmen der Staatswissenschaftlichen Fakultät“, das Eric Voegelin wunschgemäß erarbeitet und seinem Münchener Dekan übermittelt hatte⁵¹. Aber was hätte denn Voegelin hindern müssen, die tätige Umsetzung des Memorandums in die Realität als einen Fortschritt anzuerkennen und damit die deskriptive Tauglichkeit des Fortschrittsbegriffs dergleichen? Vielleicht darf man vermuten, dass die exemplarische Inanspruchnahme von Realitäten dieser Sorte für Zwecke politisch relevanter philosophischer Orientierung von Voegelin als trivial verschmäht worden wären. Dem wäre dann ent-

Kontext analoger Länderberichte über Grossbritannien und Frankreich, in: Lord Annan, Michel Deveze, Hermann Lübke, *Universität gestern und heute*, Salzburg 1973, 45-66.

⁵⁰So zum Beispiel Odo Marquard als Mitglied der 1991 eingesetzten Thüringer Hochschulstrukturkommission, die Vorschläge zur Reorganisation des Hochschulwesens in diesem neuen Bundesland zu bearbeiten, und gemeinsam waren wir an der Gründung der Universitäten Bielefeld und später Erfurt beteiligt (einen Einblick in die wissenschaftspolitischen Kontexte verschaffen meine Aufsätze „Die Idee einer Elite-Hochschule im Zeitalter der Massenakademisierung. Helmut Schelsky als Universitätsgründer“ sowie „Erfurt oder die letzte deutsche Universitätsgründung in diesem Jahrhundert – zugleich eine kleine Summe aus hochschulpolitischen Erfahrungen von vier Jahrzehnten“, in: Hermann Lübke, *Modernisierung und Folgelasten. Trends kultureller und politischer Evolution*, Berlin/Heidelberg 1997, 366-383 sowie 384-390).

⁵¹Abgedruckt bei Hans Maier, Peter J. Opitz: Eric Voegelin – Wanderer zwischen den Kontinenten, *Occasional Papers*, XIV, München: Eric Voegelin-Archiv ²2000, 64-81.

gegen zu halten, dass Trivialitätsscheu in der Philosophie die Realitätsbindung schwächt und die Neigung zu selbstisolationsträchtigen harschen Aburteilen über die Welt, in der man lebt, fördert. So stellt Voegelin ausgerechnet in dem zitierten Memorandum, mit dessen Abfassung doch zugleich seine Akzeptanz hätte gefördert werden müssen, als eine in München „festverwurzelte Ansicht“ fest, „dass Politische Wissenschaft so etwas wie ein veredeltes Stammtischgeschwätz über Tagesereignisse sei“⁵². Dergleichen wird sicherlich vorgekommen sein. Andererseits: Die fachliche Erneuerung und institutionelle Expansion einer akademischen Disziplin verläuft nun einmal nicht immer, aber doch immer wieder einmal recht harzig. Aber für die Politische Wissenschaft in der jungen Bundesrepublik Deutschland gilt, dass ihre Neuetablierung gesamthaft überraschend erfolgreich⁵³ war. Das hätte man doch mit aristotelisch erwecktem Sinn für die rhetorische Kunst der Zustimmungverschaffung zur Förderung der Fortschritte der eigenen Sache kräftig herausstreichen müssen. Dass Voegelin dieser Pragmatismus nicht vergönnt war, haben dann und wann auch Freunde bemerkt, die das, eben als Freunde, ihm auch selber sagten, so Alfred Schütz zum Beispiel, der zunächst Voegelin gegenüber bekundet, „wie sehr“ er sein „Werk bewundere. Es steht viel zu hoch, um gerechtfertigt werden zu müssen. Aber warum, warum, warum nehmen Sie eine so monopolistisch-imperialistische Haltung ein?“⁵⁴. – Kurz: Auch die Differenzen im histo-

⁵²a.a.O., 70.

⁵³Cf. dazu auch die konzentrierten Hinweise von Peter J. Opitz, Stationen einer Rückkehr – Voegelins Weg nach München, *Occasional Papers*, XIV, München: Eric-Voegelin-Archiv²2000, 5-36, 18ff.

⁵⁴Schütz an Voegelin, 10. Oktober 1952, in: Eric Voegelin, *Alfred Schütz, Leo Strauss und Aron Gurwitsch. Briefwechsel über „Die Neue Wissenschaft der Politik“*. In Zusammenarbeit mit dem Eric-Voegelin-

risch-ideenpolitischen Umgang mit dem Fortschritt machte Voegelin in Münster kaum rezipierbar. In dem von Joachim Ritter herausgegebenen Historischen Wörterbuch der Philosophie ist der von Ritter selbst verfasste Artikel „Fortschritt“ neben dem Artikel „Ästhetik“ ein Schlüsseltext für das Verständnis der Philosophie Ritters⁵⁵. Er bringt die Unvereinbarkeit der Ritterschen Geschichtsphilosophie mit derjenigen Voegelins zur Evidenz.

Selbst noch die Einfügung des „Positivismus“ in die lange Reihe der destruktiven Kräfte, die aus der „westlichen politischen Entwicklung“ nach Voegelin eine Verfallsgeschichte gemacht haben⁵⁶, musste auf das allfällige Interesse an einer Rezeption der Arbeiten Voegelins in Münster dämpfend wirken. Gewiss: Das Wort „Positivismus“ wird auch heute noch primär in disqualifizierender Absicht gebraucht, und die beiden wichtigsten Varianten dieses Gebrauchs sind bekanntlich

Archiv der Ludwig-Maximilians-Universität München, hrsg. von Peter J. Opitz, Freiburg/München 1993, 71-75, 74f.

⁵⁵Joachim Ritter, Fortschritt, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten in Verbindung mit Guenther Bien, Jürgen Frese, Wilhelm Goerdts, Oskar Graefe, Karlfried Gründer, Friedrich Kambartel, Friedrich Kaulbach, Hermann Lübke, Odo Marquard, Reinhart Maurer, Ludger Oeing-Hanhoff, Willi Oelmüller, Heinrich Schepers, Robert Spaemann herausgegeben von Joachim Ritter. Völlig neu bearbeitete des ‚Wörterbuchs der philosophischen Begriffe‘ von Rudolf Eisler. Band 2, D-F. Basel/Stuttgart 1972, Sp. 1032-1059. – Die Mitherausgeber des Wörterbuchs sind hier bibliographisch mitgenannt worden, weil er die personelle Wirkungsgeschichte des Collegium philosophicum mitrepräsentiert. Das Wörterbuch selbst repräsentiert einen weit über die Fachgrenzen der Philosophie hinaus anerkannten Fortschritt in der begriffshistorischen Lexikographie. Nach dem Tode Ritters wurde es ab dem 4. Band von Karlfried Gründer fortgeführt. Seit dem vorletzten 11. Band liegt die Herausgeberschaft bei Gottfried Gabriel.

⁵⁶Cf. a.a.O. (cf. Anm. 25) 182.

diese: Erstens „Positivismus“ als Name einer Wissenschaftstheorie, die vermeint, dass die Wissenschaft, als das Ensemble begründungspraktisch vertretbarer Aussagen, exklusiv „Erfahrungserkenntnisse“ versammle, „die auf dem unmittelbar Gegebenen beruht“⁵⁷, und zweitens „Positivismus“ als Kennzeichnung der zumeist mit dem Namen Auguste Comtes sich verbindenden Auffassung, die religiösen Lebensorientierungen sowie die so genannte Metaphysik ließen sich, auf Sätze mit dem Anspruch von Aussagen gebracht, entweder in Sätze der Wissenschaft transformieren oder als sinnlos eliminieren⁵⁸. Es ist eine Frage der Urteilskraft einzuschätzen, für wie wichtig man in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts den so charakterisierten Positivismus noch zu nehmen habe und wie ernst seine angeblich „zerstörende Wirkung“⁵⁹ einzuschätzen sei. In Münster war man in dieser Hinsicht ungleich gelassener als in seinen wissenschaftskulturhistorischen Aussagen Eric Voegelin. Innerhalb der Entwicklung der Wissenschaftstheorie galt doch der Positivismus, nicht zuletzt durch die einschlägigen Arbeiten Poppers, längst als widerlegt, ja als historisch geworden. Und die den Aussagebildungsnormen rezenter wissenschaftstheoretischer Positivisten vermeintlich nicht genügenden, deutschkulturell so genannten Geisteswissen-

⁵⁷So charakterisiert zum Beispiel Otto Neurath die „wissenschaftliche Weltauffassung“ in der „Bestimmung“, „empiristisch und positivistisch“ zu sein. Otto Neurath, *Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und logischer Empirismus*, hrsg. von Rainer Hegselmann, Frankfurt am Main 1979, 90.

⁵⁸Zur ideologiepolitischen Wirkungsgeschichte des Positivismus der Comteschen Tradition cf. das sich durch schöne historistische Positivität auszeichnende große Buch von Bernhard Plé, *Die „Welt“ aus den Wissenschaften. Der Positivismus in Frankreich, England und Italien von 1848 bis ins zweite Jahrzehnt des 20. Jahrhundert. Eine soziologische Studie*, Stuttgart 1996.

⁵⁹Eric Voegelin, a.a.O. (cf. Anm. 25) 22.

schaften erfreuten sich ja und erfreuen sich bis heute eines rasch wachsenden, lebhaften öffentlichen kulturellen Interesses. Wünschenswert blieb in der Tat die Emendation der Wissenschaftstheorie historischer Kulturwissenschaften. Etliche Alt-Mitglieder des Collegium philosophicum haben sich daran später in vielfältiger Weise beteiligt⁶⁰. Entsprechend betrieb man in Münster schon früh vorzugsweise die Historisierung des so genannten Positivismus⁶¹.

Dass mit der Modernität der modernen Wissenschaft ihre Neigung zu positivistischen Optionen keineswegs zunimmt – diese Erfahrung, die sich in ungewissen Grenzen generalisieren ließe, repräsentierte in Münster in markanter Weise ein

⁶⁰Das gilt zum Beispiel für die Mitwirkung von Philosophen Münsterscher Herkunft an der wirkungsreichen Tätigkeit der Arbeitsgruppe „Poetik und Hermeneutik“ (cf. exemplarisch den Band V der Arbeitsergebnisse dieser Forschungsgruppe: Reinhart Koselleck, Wolf-Dieter Stempel (Hrsg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München 1973), und auch an der Arbeit der Studiengruppe „Theorie der Geschichte“ war man beteiligt (cf. exemplarisch Jürgen Kocka, Thomas Nipperdey (Hrsg.), *Theorie und Erzählung in der Geschichte*. Beiträge zur Historik, Band 3, München 1979).

⁶¹Joachim Ritter zum Beispiel als Leiter der Philosophischen Sektion des Forschungsunternehmens der Fritz Thyssen Stiftung „Neunzehntes Jahrhundert“ mit dem Band Jürgen Blühdorn, Joachim Ritter (Hrsg.), *Positivismus im 19. Jahrhundert. Beiträge zu seiner geschichtlichen und systematischen Bedeutung*, Frankfurt am Main 1971. – Zwar hielt Ritter fest, der Positivismus sei, ‚nicht ausgetragen‘, ein „Problem unseres Jahrhunderts geblieben“ (a.a.O. 14). Aber es war die von ihm und seinen Schülern ohnehin bereits thematisierte Rolle der historischen Kulturwissenschaften, die sich zu den theoriebildenden Natur- und Sozialwissenschaften komplementär verhalten, die Ritter dabei im Auge hatte. – Von den Jüngeren wurde der Mathematiker und Musikwissenschaftler Wilhelm Büttemeyer zum Spezialisten für die italienischen Traditionen des Positivismus. Cf. dazu die Bochumer Dissertation von Wilhelm Büttemeyer, *Der erkenntnistheoretische Positivismus Roberto Ardigòs mit seinen zeit-geschichtlichen Beziehungen*, Meisenheim am Glan 1974, sowie Wilhelm Büttemeyer, *Roberto Ardigò e la psicologia moderna*, Firenze 1969.

Wissenschaftler, der etliche studentische Mitglieder des Collegium philosophicum in die Logik eingeführt hatte, nämlich Heinrich Scholz. Ritter selbst hat später, zusammen mit Hans Hermes und Friedrich Kambartel, Scholz' „Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft“ herausgegeben⁶². Scholz begann, wie ich mich erinnere, seine mehrsemestrige Einführungsvorlesung in die Mathematische Logik mit dem unvergesslichen Satz, dass er uns jetzt mit derjenigen Sprache bekannt machen werde, „die in allen denkmöglichen Welten verstanden wird“. Es war ein Abglanz des Pfingstwunders, das er damit in Aussicht stellte, und kein anwesender Frommer hätte befürchten müssen, dass der ehemalige Theologe und Barth-Freund Scholz der strengen Wissenschaft mehr als die Erzeugung eines Vorscheins dessen, was besser und wichtiger als die Logik ist, hätte zutrauen mögen⁶³. Heinrich Scholz war es übrigens auch, der uns schon in den späten vierziger Jahren, also um mehr als ein Jahrzehnt vor Wittgensteins breitenwirksamer Rezeption in Deutschland, auf Ludwig Wittgenstein aufmerksam machte, nämlich auf den „Tractatus Logico-Philosophicus“. So fand man sich auch für die Aneignung der Philosophie des Wiener Kreises einschließlich ihrer Vorgeschichte motiviert und gerüstet. Die phänomenologische Qualität der Arbeiten Ernst Machs ließ sich entdecken⁶⁴. Sogar wegen ihrer Eignung als stilistisches Kathartikon ließen sich

⁶²Unter dem Haupttitel „Mathesis Universalis“, Basel/Stuttgart 1961.

⁶³Cf. dazu Arie Leendert Molendijk, *Aus dem Dunklen ins Helle. Wissenschaft und Theologie im Denken von Heinrich Scholz*. Mit unveröffentlichten Thesenreihen von Heinrich Scholz und Karl Barth, Amsterdam 1991.

⁶⁴Cf. dazu meinen Aufsatz „Positivismus und Phänomenologie. Mach und Husserl“ (zuerst 1960 erschienen), in: Hermann Lübbe, *Bewusstsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität. Mach, Husserl, Schapp, Wittgenstein*, Freiburg im Breisgau. 1972, 33-62.

die Texte so genannter Positivisten, insbesondere Ernst Machs, empfehlen. Machs Bücher repräsentieren ein Stück glanzvoller deutscher Wissenschaftsprosa, was allein schon zögern lassen sollte, generalisierend vom ‚ungeheuerlichen Zerfall der deutschen Sprache‘ zu reden, der „sich in der Zeit des Kaiserreichs“ ab 1870 und analog auch in Österreich gemäß Eric Voegelin, der davon dann kontrastierend die Œuvres von Karl Kraus und Stefan George abhebt, vollzogen haben soll⁶⁵.

Die frühe Präsenz Ludwig Wittgensteins in Münster machte auch für die sprachanalytische Transformation der Philosophie positivistischer Tradition offen. Deren Vorgeschichte wurde aufgearbeitet⁶⁶. – Zu dieser Unbefangenheit in der Auseinandersetzung mit dem Positivismus, zu der man sich in Münster freigesetzt fand, passt dann auch der gelegentlich von Martin Kriele in Münster vorgetragene Hinweis, dass die Rechtswissenschaftler der so genannten positivistischen Tradition in der politischen Alternative von autoritärer Ordnung oder gar Diktatur einerseits und der rechtsstaatlich formierten parlamentarischen Demokratie andererseits zumeist für die Demokratie optierten, und so ja auch im prominentesten Falle Hans Kelsens, eines der Lehrer Eric Voegelins in Wien⁶⁷.

⁶⁵Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, hrsg., eingeleitet und mit einer Bibliographie von Peter J. Opitz, aus dem Englischen von Caroline König, München 1994, 35.

⁶⁶Als Beispiele von Arbeiten, die dazu beitrugen, ließen sich nennen Siefried J. Schmidt, *Sprache und Denken als sprachphilosophisches Problem von Locke bis Wittgenstein*, Den Haag 1968, oder auch die einschlägige Textauswahl von Hermann-Josef Cloeren, *Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert*, Textauswahl I, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971.

⁶⁷Zur mannigfach differenzierten politischen Bedeutung des Rechtspositivismus cf. Martin Kriele, *Rechtspositivismus und Naturrecht – politisch beleuchtet* (1969), in: Martin Kriele, *Recht, Vernunft, Wirklichkeit*, Berlin 1990, 487-504. – Zu Voegelins Verhältnis zu Kelsen in der

„Positiv“, so berichtete gelegentlich eine Seminarreferentin⁶⁸ in einem Vortrag zur Begriffsgeschichte des Positivismus, werde auch als Name einer kleinen Orgel ohne Pedal verwendet, „bei der die wichtigsten Register fehlen“. Das hörte man gern als metaphorisch nutzbar für die Charakteristik des im Collegium philosophicum wie auch in der arbeitsintensiven Westfälischen Sektion der Internationalen Gesellschaft für Rechts- und Sozialphilosophie kultivierten Umgangs mit dem Positivismus.

Das alles war mit der politischen Philosophie Voegelins und ihren ideenpolitischen Optionen schwerlich in eine produktive Verbindung zu bringen. Der Vortrag, den Voegelin bei Gelegenheit des thematisch von Joachim Ritter angeregten Siebten Deutschen Kongresses für Philosophie 1962 in Münster hielt, machte das evident. Der Kongress war immerhin dem Thema „Philosophie und Fortschritt“ gewidmet⁶⁹. Karl Löwith und Theodor W. Adorno hielten die Hauptvorträge – korrekterweise in strikter Bindung an das Kongressthema. Hans Barth und Jürgen Habermas waren gemäß der Kongressplanung für die fällige Erörterung des Revolutionsthemas zuständig. Der Zoologe Bernhard Rentsch und der Anthropologe Arnold Gehlen behandelten die biotische und kulturelle Evolution. Hans Blumenberg und mir waren Vorträge über „Säkularisation“ abverlangt. Voegelin sprach in der Kongress-Sektion „Metaphysik und Geschichte“ hingegen über „Ewiges Sein in

Selbstdarstellung cf. Eric Voegelin, a.a.O. (cf. Anm. 65) 38ff.: „Kelsens reine Rechtslehre und die Neokantianische Methodologie“.

⁶⁸Christel Grothues.

⁶⁹Die Dokumentation des Kongresses liegt vor. Cf. Helmut Kuhn, Franz Wiedmann (Hrsg.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964.

der Zeit"⁷⁰. Helmut Kuhn charakterisierte in seiner Eröffnung der Diskussion zum Vortrag Voegelins dessen „Frageweise“ als „meta-metaphysisch“⁷¹. Was immer das näherhin heißen mag –: Es macht verständlich, wieso man in Münster, bei aller kongressüblichen Aufgeschlossenheit für ganz Neues, Anderes, sich mit der Rezeption der Voegelinschen Darlegungen zum Kongressthema überfordert fand. Meine Vermutung ist, dass Voegelin das Thema „Fortschritt“ jenseits der positivwissenschaftlichen Vordergründigkeiten behandeln wollte, mit denen sich die Mehrzahl der Kongressredner abgaben – von den zitierten Biowissenschaftlern über die Begriffshistoriker bis hin zum Philologen Jauss oder dem Soziologen Schelsky. Aber Voegelin überschätzte doch, wenn nicht die Kapazität, so doch die Bereitschaft seines Münsterschen Publikums, über die Philosophie hinaus, die zum Thema des Fortschritts, kongresskonventionell nah zum Forschungsalltag, reichlich geboten wurde, sich einen „Rückgang in ihre Wahrheitsquelle“⁷² zuzumuten.

Helmut Kuhn, der in Münster, wie zitiert, die Diskussion zum Vortrag Voegelins eröffnete, amtierte damals als Präsident der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland, und Kuhn dürfte es auch gewesen sein, auf den die Einladung an Voegelin, in Münster zu sprechen, zurückgeht. Damit war schon im Vorhinein eine unüberbietbare Bekräftigung des Resümees garantiert, mit welchem Kuhn im Nachhinein die Quintessenz des 1962er Philosophie-Kongresses in Münster zusammenfasste, es habe „an entschiedenen Advokaten des totalen Fortschritts“ gefehlt. Der „Positivismus“ habe eben „in

⁷⁰a.a.O., 267-291.

⁷¹a.a.O., 339.

⁷²ebd.

Deutschland nie recht Fuß gefasst, und der Marxismus ... sich nur schüchtern" hervorgewagt⁷³. Das ist, was die in Münster vorgetragenen Fortschrittsanalysen anbetrifft, richtig. Aber man versteht es erst richtig, wenn man die auf dem Münsterschen Kongress dominierenden Analysen derjenigen Fortschritte ins Auge fasst, mit denen ein Interesse, „total“ zu sein, sich gar nicht verband. Eben damit hielt man sich doch für zustimmungsfähige Fortschritte offen.

In welchem Umfang sich Helmut Kuhn das Werk Erik Voegelins und speziell die Neue Wissenschaft von der Politik während der gemeinsam in München verbrachten Jahre angeeignet hat, ist mir nicht bekannt. Als Kuhn indessen den Sechsten Deutschen Kongress für Philosophie, der dem Siebten Münsterschen Kongress 1960 in München vorausging, eröffnete, schien uns Teilnehmern des Kongresses durch Kuhn auch Voegelin zu sprechen. In markanter Komplementarität zum Münsterschen Kongressthema „Fortschritt“ war der Münchener Kongress dem Thema „Ordnung“ gewidmet⁷⁴. Kuhn eröffnete den Kongress mit dem Vortrag „Ordnung im Werden und Zerfall“⁷⁵. Und hier beklagte Kuhn die philosophisch dominant gewordenen Formen der Selbstverständigung „in unserem Zeitalter“ als „neugnostischen Ausfall gegen die Ordnung“⁷⁶. Eben mit dieser Gnosis-These nahm Kuhn, so

⁷³Helmut Kuhn: Vorwort, in: *a.a.O.* (cf. Anm. 69) 9-12, 12.

⁷⁴Zur Nachkriegsgeschichte der deutschen Philosophiekongresse cf. Wolfram Högerebe (Hrsg. unter Mitarbeit von Volker Böhnigk und Kati Müller), *Materialien zur Geschichte der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland e.V. (1950-2002)*, Bonn 2002.

⁷⁵Helmut Kuhn, *Ordnung und Werden im Zerfall*, in: Helmut Kuhn, Franz Wiedmann (Hrsg.), *Das Problem der Ordnung*, Meisenheim am Glan 1962, 11-25.

⁷⁶*a.a.O.*, 12f.

hörten wir es, Voegelin auf, und nach seinem Titel schien dazu auch der Münchner Kongressvortrag von Hans Blumenberg zu passen: „Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche“⁷⁷. Mit dem genauen Gegenteil jedoch machte uns dann der Inhalt des Vortrags von Blumenberg bekannt, und eben in diesem Kontrast wurde eine thematische Konvergenz philosophischer Interessen sichtbar, die Voegelin, Ritter und etliche Mitglieder des Collegium philosophicum und dann eben auch Blumenberg miteinander verband.

Worum handelte es sich? Das verbindende Interesse war das des Verständnisses menschlicher Lebensordnung nach Moral und Recht, nach Kunst und Wissenschaft und nach Wirtschaft und Politik in ihrer Abhängigkeit von jeweils institutionell, dogmatisch und auch frömmigkeitspraktisch herrschender religiöser Kultur. Das ist eine anspruchslose Formulierung eines anspruchsvollen Themas von großem, modernitätsspezifisch anwachsendem Gewicht – akademisch wissenschaftlich aus den religionswissenschaftlichen Traditionen des 19. Jahrhunderts uns überkommen und in Deutschland exemplarisch in den einschlägigen Arbeiten von Max Weber und Ernst Troeltsch präsent. Man wählt natürlich ein sehr hohes Abstraktionsniveau, wenn man methodisch und disziplinar sehr verschiedene religionswissenschaftliche Bemühungen unter dem Gesichtspunkt des konvergierenden Interesses zusammenfasst, die Religionsabhängigkeit menschlicher Lebensordnungen zu erkennen. Nichtsdestoweniger bleibt auch auf diesem Abstraktionsniveau das Gemeinsamkeitsprofil höchst verschiedener Typen wissenschaftliche Bemühung sichtbar, nämlich in ihrer Entgegensetzung gegen das gleichfalls im 19.

⁷⁷a.a.O., 37-57.

Jahrhundert entstandene ideologiekritische Verständnis der Religion, das die Religion, statt als prägende Kraft, als Epiphänomen materiell basierter menschlicher Lebensordnung behandelt. Genau in diesem wesentlichen Punkt sind also die religionstheoretischen Interessen der Voegelin-Schule, des Ritter-Kreises und Hans Blumenbergs miteinander verbunden.

Also: Welche Religion man habe – das entscheidet zugleich darüber, wie man lebt und im Leben bis in die Politik hinein sich einrichtet, und es ist wohl überflüssig zu sagen, dass es nichts als ein unfrommer Aberglaube wäre zu meinen, dass es schon genüge, überhaupt Religion zu haben, damit man, so gut es hienieden überhaupt möglich ist, richtig lebt. Das pure Gegenteil kann ja erwiesenermaßen der Fall sein, dass nämlich Menschen sich gerade in religiöser Meinung zugrunde richten. Die alte, traditionsreiche religionskritische Reaktion auf diesen Bestand, dass es dann doch besser sei, sich von der Religion zu verabschieden, trägt nicht und ist deswegen im Endeffekt auch überall wirkungslos geblieben, weil sie auf einem Missverständnis dessen beruht, worum es sich bei der Religion überhaupt handelt. Worum handelt es sich? Um Vielerlei und stets um die Kultur unseres unausweichlichen Verhaltens zum Unverfügbaren, die lebenstragend oder im Extremfall auch gegenteilig ausfallen kann. Diese Auskunft ist keineswegs „funktionalistisch“. Um die Antwort auf die Frage, was es bedeutet zu sein und was dieses uns abverlangt, ging es doch immer, zum Beispiel schon bei den großen glaubens- und frömmigkeitspraktischen Entscheidungen der alten Kirche – von der montanistischen Krise⁷⁸ bis zur innerkirchlichen Auseinandersetzung einhundert Jahre später um die Frage, wie

⁷⁸Cf. dazu das große Werk von P. de Labriolle, *Les sources de l'histoire du Montanisme*, Fribourg 1913.

sich die Beichte ohne Gefährdung des Gemeindefriedens einrichten lasse⁷⁹.

In den exemplarisch erwähnten wie auch in anderen Fällen hat die alte Kirche religionskulturell überaus folgenreiche Entscheidungen getroffen, ohne die sie der Gefahr der Selbstzerstörung ausgesetzt gewesen wäre, nämlich kraft der lebensfeindlichen Folgen einer wirklichkeitsinadäquaten Frömmigkeit. Im erwähnten montanistischen Falle heißt das: Wer vermeint, auf die Verheißung der Wiederkehr des Herrn sei der Verzicht auf Säen und Ernten und Kinderzeugen und somit für die ganze Gemeinde der Rückzug an einen Ort des puren Erwartens die angemessene Antwort („Pepuza-Syndrom“), überantwortet die Gemeinde ihrem Untergang. – Ein ungleich komplizierterer, für das Christentum der Alten Kirche nichtsdestoweniger existenzbedrohender Fall war nun die Gnosis – zugleich das spätere Schlüsselthema der Neuen Wissenschaft von der Politik Eric Voegelins. Voegelin fand, mit ihrer Abwehr und Häretisierung durch die alte Kirche sei die gnostische Gefahr keineswegs erledigt gewesen. Sie habe sich vielmehr als eine mit Selbstverstärkungstendenzen fortwirkende Lebensmacht bis in die Gegenwart erhalten. „Modernität“ sei „Wachsen des Gnostizismus“⁸⁰, und das nicht allein in der Esoterik häretischen Sektierertums, vielmehr in den politischen Totalitarismen „aktivistischer Erlösung von Mensch und Gesellschaft desgleichen wie exemplarisch im Falle der Denker und Täter „Marx und Hitler“⁸¹. Bis auf die

⁷⁹Cf. dazu Karl Baus, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche, *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. von Hubert Jedin, Band I, Freiburg/Basel/Wien 1962, 376-380: „Römischer Bussstreit und Schisma des Novatian“.

⁸⁰Eric Voegelin, a.a.O. (cf. Anm. 25) 192.

⁸¹a.a.O., 181.

Ebene zeitgeschichtlicher Großereignisse des zwanzigsten Jahrhunderts hinab wird für diese Gnostizismusanalyse Erklärungswert in Anspruch genommen. „Die gnostischen Politiker“ seien es gewesen, die „die Sowjetarmeen an die Elbe gebracht“ hätten, „China dem Kommunismus ausgeliefert, zur gleichen Zeit Deutschland und Japan demilitarisiert und obendrein die amerikanische Armee demobilisiert“⁸².

In wirkungsreicher Weise hat dann Hans Blumenberg die Gnosis-These Eric Voegelins aufgenommen – freilich nicht in politikwissenschaftlicher Absicht. Blumenberg stimmt Voegelin im „behaupteten Zusammenhang von Neuzeit und Gnosis“ zu, das aber in der Absicht zu zeigen, dass die „Neuzeit“ in ihrer dominant gewordenen Sinnstruktur die definitive Überwindung des Gnostizismus sei und dass sie darin ihre „Legitimität“ habe⁸³. Durch diesen „frontalen Angriff“ habe Blumenberg „dem verblassenden Namen Eric Voegelins“ „neuen Glanz“ verliehen, fand Peter J. Opitz⁸⁴, und auch im Umkreis des Collegium philosophicum intensiviert sich das Interesse für das Gnosis-Thema und damit auch für die Philosophie Eric Voegelins sprunghaft. Nicht, dass irgend jemand darüber zum Gnosis-Forscher geworden sei. Was man, nämlich positiv kirchen- und dogmenhistorisch von der Gnosis nunmehr wissen zu sollen glaubte, ließ man sich vorzugsweise durch Hans Jonas sagen⁸⁵, und zu einem der wichtigsten

⁸²a.a.O., 243.

⁸³Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966, 78.

⁸⁴Im Umschlagtext der von ihm herausgegebenen *Autobiographischen Reflexionen Voegelins* (cf. Anm. 65).

⁸⁵Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I. Die mythologische Gnosis* (zuerst 1934), Göttingen ²1954. – Einen knappen Überblick über den neueren Stand der Gnosisforschung in historischer Absicht gibt zum Zweck

akademischen Orte philosophischer Auseinandersetzung mit dem Gnosis-Thema in Deutschland wurde die schon erwähnte Forschungsgruppe „Poetik und Hermeneutik“ insbesondere in ihrer vierten Arbeitssitzung⁸⁶. Die Frage, ob es wirklich zwingend oder auch nur zweckmäßig sei, den Namen der spätantiken Gnosis, eben „Gnosis“, auch zur Kennzeichnung moderner ideologischer und politischer Bewegtheiten zu verwenden, wurde dabei nicht erörtert, und auch eine explizite Auseinandersetzung mit Eric Voegelin fand entsprechend nicht statt. Die Redaktion des Historischen Wörterbuchs der Philosophie hat daraus die Konsequenz gezogen, sich in dieser Frage nicht zu entscheiden. Sie hat entsprechend den Artikel „Gnosis“ aufgeteilt in nebeneinander gestellte Teil-Artikel zur antiken Gnosis einerseits und zu „Gnosis“ bei Eric Voegelin und Ernst Topitsch andererseits – mit dem Versuch eines Brückenschlags über die gähnende historische Lücke mittels Narrationen zur Neuverwendung von „Gnosis“ als Name eines nun reflexiv, nämlich religionshistorisch und religionsphilosophisch verwendeten Gnosis-Begriffs im 19. Jahrhundert, vorzugsweise bei Ferdinand Christian Baur⁸⁷.

Lässt sich die Quintessenz der Anti-These Blumenbergs zur Gnosis-These Voegelins auf einige wenige Sätze bringen, die

der Positionierung des Gnosis-Buches von Hans Leisegang Christoph Markschies, Hans Leisegang und die moderne Gnosisforschung, in: Klaus-M. Kodalle (Hrsg.), *Philosophie eines Unangepassten. Zur Erinnerung an Hans Leisegang*, Würzburg 2003, 15-25, zu Jonas daselbst 19f.

⁸⁶Manfred Fuhrmann (Hrsg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971. Cf. hier o.a. vor allem die Beiträge von Hans Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, a.a.O. 11-66, sowie von Jacob Taubes, Der dogmatische Mythos der Gnosis, a.a.O. 145-156.

⁸⁷*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, Stuttgart 1974, Sp. 715-720.

im Kontext dieses Aufsatzes sich noch unterbringen lassen? Am ehesten geht das, wie mir scheinen will, mit Rekurs auf die Unlösbarkeit des Theodizee-Problems als unvermeidlicher Konsequenz der in der Spätantike innerkirchlich anti-agnostisch strikt verteidigten Identität von Erlöser- und Schöpfergott. Wenn die unleugbaren Übel dieser Welt, statt auf unsere eigenen Schwächen und Sünden einerseits und auf die unvordenklichen Ratschlüsse des einen allmächtigen Gottes andererseits, auf das Wirken einer demiurgischen Partialmacht zurückgeführt werden können, wider die, vom Hoffen und Mitwirken der leidenden Menschheit begleitet, eine göttliche Wachstumsmacht der Erlösung sich erhebt und streitet – dann lebt man in der Tat im Horizont einer hienieden erreichbaren Zukunft, in der eine Ordnung des Heils die derzeit noch sünden- und kontingenzdurchherrschte Unordnung unserer kosmischen und auch politischen Lebenswelt definitiv abgelöst haben könnte. Auch noch die Theodizee-Debatten des Aufklärungszeitalters sind vom Sinn und Unsinn der Erwartung einer restlosen Verwandlung von Wirklichkeit in Sinn geprägt⁸⁸.

Und wären dann tatsächlich einmal Sinn und Wirklichkeit identisch geworden, so existierte man, indem die Hoffnungen der Religion sich erfüllt haben, religionsunbedürftig, und man erkennt, wieso die Fortdauer der Religion gerade nicht die Lösung des Theodizeeproblems, vielmehr, mit Kant, die Erfahrung des definitiven Scheiterns aller einschlägigen Lösungsversuche zur Voraussetzung hat⁸⁹. Das lässt sich dann

⁸⁸Das ist eines der sich durchhaltenden großen Themen bei Odo Marquard: Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie, in: Odo Marquard, *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986, 11-32.

⁸⁹Cf. dazu meinen Beitrag „Theodizee als Häresie“ zum Kolloquium Religion und Philosophie bei Willi Oelmüller (Hrsg.),

ohne Angestrengtheit auch auf den modernen politischen Aspekt der Sache übertragen: Wo man Gründe zu haben glaubt, über die endlich erreichte oder doch als unmittelbarer Bevorstand sichtbar gewordene Wirklichkeit „Heil!“ auszurufen⁹⁰, da muss auch mit der Religion mit ihren fortdauernd für aktuell gehaltenen Klage-Psalmen oder frommen Annahme der Kreuzesleiden aufgeräumt werden, und so geschah es bekanntlich. Das macht dann zugleich die produktive Rolle plausibel, die Eric Voegelins früher Begriff der politischen Religionen⁹¹ in der neueren Totalitarismus-Forschung gewinnen sollte – von Claus Ekkehard Bärsch' großem Nationalsozialismus-Buch⁹² bis hin zu den Arbeitsergebnissen des von Hans Maier inaugurierten Projekts „Totalitarismus' und ‚Politische Religionen“⁹³. Der Vorbehalt, den man dagegen, wie ich meine, aus der Perspektive der religionspolitischen Konsequenzen politisch exekutierter ideologischer Heilsgewissheiten erheben muss, ist begriffspragmatischer oder, bescheidener noch, begriffsnamenspragmatischer Natur. Man sollte doch die Konzession, Religion zu sein, nicht just denjenigen Ideologien machen, die die Religion in der Konsequenz

Leiden/Paderborn/München/Wien/Zürich 1986, sowie die daran sich anschließenden Diskussionen, a.a.O. 169ff.

⁹⁰Mit Ernst Bloch zum Beispiel „Ubi Lenin, ibi Jerusalem“.

⁹¹Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, hrsg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz, München 1993.

⁹²Claus-E. Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckhart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*, München 1998, bei dem man nicht zuletzt das Leseelend bewundert, das der Autor für die vollständigkeitsbeflissene Lektüre ideologisch-weltanschaulicher Schund-Literatur auf sich genommen hat.

⁹³Hans Maier (Hrsg.), *‚Totalitarismus' und ‚Politische Religionen'. Konzepte des Diktaturvergleichs*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1996.

ihres Anspruchs bekämpften, die Bedingungen der Nötigkeit der Religion endlich beiseite geschafft zu haben. Ein adäquaterer Name für den Begriff der politischen Heilsideologien schiene mir daher, statt „Politische Religion“, „Politische Anti-Religion“ zu sein⁹⁴. –

Ob man nun die totalitären modernen Ideologien, zu deren Erforschung Voegelin mit seinem Werk wichtige Beiträge angeregt hat, „gnostisch“ nennen sollte oder eher nicht – das ist, in letzter analytischer Instanz, eine Frage der Zweckmäßigkeit der historischen Assoziationen, die durch die Namenswahl beim fraglichen Prädikator ausgelöst werden. Über die Beantwortung dieser Frage entscheidet der Gewinn, den uns eine philologisch disziplinierte und kirchen- sowie theologie-historiographisch kompetente Befassung mit dem spätantiken Stoff für ein besseres Verständnis der in den totalitären Bewegungen kanonisch gewordenen ideologischen Texte bringt. Soweit man diesen Gewinn nicht für erheblich hält, sieht man denn auch für eine aktualisierende Verwendung der Kennzeichnung „gnostisch“ oder „neognostisch“ kaum eine Verwendung. Bei mir selbst hat sich in der Beschäftigung mit prominenten Denkern der Gegenwart die Assoziation „gnostisch“ am ehesten noch beim Gnosis-Forscher Hans Jonas eingestellt, nämlich bei der Lektüre der theologischen Konsequenz, die Jonas bei einer Münchener Kirchentagsrede aus der Auschwitz-Erfahrung zog: „Nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte“, näherhin noch nicht konnte,

⁹⁴Cf. dazu mein Vorwort „Totalitarismus, Politische Religion, Anti-Religion“, in: Hermann Lübke (Hrsg.), *Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts*. Mit Beiträgen von Wladyslaw Bartoszewski, Helmuth Kiesel, Hermann Lübke, Hans Maier, Michael Rohwasser, Joseph Rován, Düsseldorf 1995, 7-14.

„griff“ Gott „nicht ein“⁹⁵. Damit setzte sich Jonas, wie er selbst am besten wissen konnte, in einen eklatanten Gegensatz zur Tradition des jüdischen Monotheismus und seiner christlichen Fortbildung, und zwar in strukturell marcionitisch-agnostischer Weise.

Für die von Blumenberg eröffnete Kontroverse zwischen ihm selbst und Voegelin bedeutet das: Was ist denn nun die angemessenere Beschreibung der westlichen Zivilisation – die verfallstheoretische Unterstellung fortschreitender intellektueller und politischer Herrschaft von Männern und Mächten, die uns ansinnen, „Heil!“ zu rufen, oder die deskriptive Annahme der Ausbreitung eines religiös fundiert kontingenzerkennungsfähigen Hyperrealismus, der eine Wissenschaft freisetzt, deren Sinn gerade nicht Sinnsuche ist, die daher auch nicht mehr mit der Religion konkurrieren oder koinzidieren möchte, sich aber dafür als umso nützlicher für pragmatische Zwecke der Selbstbehauptung in historisch kontingent geprägten Lebenswelten erweist und zugleich weiß, dass sie damit nicht über die Bedingungen disponiert, die Menschen die Akzeptanz ihrer so beschriebenen Lebenslage möglich macht. Mit dem Aufstand der von Voegelin so genannten „Gnostiker“, nämlich im nationalsozialistischen Fall, war doch die westliche Welt immerhin fertig geworden. Den Untergang des marxistisch-leninistischen Systems hat dann Voegelin nicht mehr erlebt. Aber es gab doch Leute, akademische Kollegen sogar, mit denen Voegelin in Verbindung stand, die sich im Kontrast zu Voegelins verfallsgeschichtlicher Sicht der zivilisatorischen Evolution sicher waren, dass der real existierende Sozialismus

⁹⁵Hans Jonas, Von Gott reden nach Auschwitz? Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt, 88. *Deutscher Katholikentag vom 4. bis 8. Juli 1984, München*. Dokumentation Paderborn 1984, 235-246, 244.

sich bis zur Selbstaufgabe ändern oder zusammenbrechen müsse⁹⁶.

Die westliche Welt hat sich also behauptet, und sogar noch die von Voegelin beklagte Säkularisierung gehört zu den Bedingungen dieser Selbstbehauptung. Hätte denn die „Trennung von Kirche und Staat“⁹⁷, die Voegelin mit Sorge erfüllte, die Religion unwirksam gemacht? Die Wirkungszusammenhänge liegen anders. Allerdings ist es angemessen, „die Entstehung des Staates“, als der immer noch wichtigsten aller politischen Institutionen, „als Vorgang der Säkularisation“ zu beschreiben⁹⁸. Aber eben dieser Säkularisationsvorgang ist doch selber durch Zwänge religiösen Lebens motiviert, nämlich durch die unabweisbare Fälligkeit, die Differenzierung religiösen Lebens einschließlich der Bekenntnispluralisierung friedenskompatibel zu machen. Wahr ist, dass dieser Prozess in Europa in politisch gravierenden Fällen auch mit Antiklerikalismus, ja mit Religionsverfolgungen sich verband. Aber diesseits der Grenzen der totalitären Systeme, also in der westlichen Welt, die sich behauptet hat, ist doch aus dem Säkularisierungsprozess nicht nur der religionsneutrale Staat, vielmehr zugleich die Freiheit der Religion hervorgegangen. Und im weltgeschichtlich wichtigsten Falle der USA erklärt sich die im Verhältnis zu den europäischen Ländern größere Lebendigkeit des religiösen Lebens daselbst just aus der strik-

⁹⁶So zum Beispiel Talcott Parsons, *Evolutionary Universals in Society*, in: *American Sociological Review*. Official Journal of the American Sociological Association 29/3 (1964), 339-357.

⁹⁷Eric Voegelin a.a.O. (cf. Anm. 27 und 28).

⁹⁸So früh schon Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: *Säkularisation und Utopie*. Ebacher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1967, 75-94.

ten Trennung von Staat und Kirche, die die Vereinigten Staaten kraft ihrer Verfassung von Anfang an prägte und fortdauernd prägt. Nicht zuletzt die Puritaner, die sich ja durch Voegelin mit scharfer Aburteilung in die Ahnenreihe des modernen Gnostizismus einreihen lassen müssten⁹⁹, waren es doch, die wie andere Verfolgte der in Europa herrschenden Staatskirchentümer auch, in der Neuen Welt Schutz suchten und fanden und darüber zu amerikanischen Patrioten wurden. Endlich keine Obrigkeit mehr über sich zu haben, die ihnen in Angelegenheit des Bekenntnisses hineinredet – darum ging es soweit, und wenn man das so beschreibt, wird zugleich deutlich, wieso die Religion als lebendiges und prägendes Element der Gesellschaft über die gewählten politischen Repräsentanten dieser Gesellschaft unbeschadet der strikt beachteten Trennung von Staat und Kirche eben auch im staatlichen Leben präsent ist. Nicht zuletzt auch den Katholiken sollte das zugute kommen¹⁰⁰. Gelegentlich hat man den Eindruck, dass seine Fixierung auf die Gnosis-These Voegelin die Sicht auf die Gründe verstellt hat, die ihn in den USA sich wohler als in Europa fühlen ließen.

⁹⁹Eric Voegelin, a.a.O. (cf. Anm. 25) 198ff.

¹⁰⁰Cf. Michael Zöllner, *Washington und Rom. Der Katholizismus in der amerikanischen Kultur*, Berlin 1995.

OCCASIONAL PAPERS

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-
Universität München und dem Eric-Voegelin-Archiv e.V. München

(ISSN 1430-6786)

- I -

Eric Voegelin: Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt

Herausgegeben und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz
55 Seiten. München, April 1996; 2. überarb. Aufl. Juni 2000; 3. überarb. Aufl.
Oktober 2002

- II A -

Thomas Hollweck: Der Dichter als Führer?

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

- II B -

Eric Voegelin: Wedekind.

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

- III -

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

Zu Eric Voegelins Kritik an Hans Kelsen
77 Seiten. München, Mai 1996; 2. überarb. Aufl. März 2002

- IV -

William Petropulos: The Person as Imago Dei.

Augustine and Max Scheler in Voegelin's „Herrschaftslehre“ and „The
Political Religions“
56 Seiten. München, Juni 1997; 2. überarb. Aufl. Juni 2000

- V -

Christian Schwaabe: Seinsvergessenheit und Umkehr.

Über das „richtige Denken“ bei Eric Voegelin und Martin Heidegger
58 Seiten. München, Juni 1997; 2. überarb. Aufl. November 2001

- VI -

Gilbert Weiss: Theorie, Relevanz und Wahrheit.

Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)
76 Seiten. München, Dezember 1997; 2. überarb. Aufl. November 2002

- VII -

Dante Germino: Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence

60 Seiten. München, Februar 1998

- VIII -

Thomas Hollweck: The Romance of the Soul.

The Gnostic Myth in Modern Literature

56 Seiten. München, Juli 1998

- IX -

Eric Voegelin: Hegel - Eine Studie über Zauberei

Aus dem Englischen übersetzt von Nils Winkler und

mit einem Nachwort von Peter J. Opitz

97 Seiten. München, April 1999; 2. überarb. Aufl. Januar 2001

- X -

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

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

71 Seiten. München, Juli 1999

- XI -

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

Eric Voegelin's „Introduction“ zur „History of Political Ideas“

(englisch / deutsch).

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

95 Seiten. München, Juli 1999; 2. überarb. Aufl. Januar 2002

- XII -

Peter J. Opitz: Stationen einer Rückkehr.

Voegelin's Weg nach München

52 Seiten. München, Juli 1999; 2. überarb. Aufl. Januar 2003

- XIII -

Gregor Sebba: Jean-Jacques Rousseau.

Autobiography and Political Thought

Herausgegeben und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz

40 Seiten. München, Januar 2000

- XIV -

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

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

- XV -

Thomas Heilke: The Philosophical Anthropology of Race:

A Voegelinian Encounter

52 Seiten. München. März 2000

- XVI -

Helmut Winterholler: Moses und das Volk Gottes.

Zum Offenbarungsverständnis von Eric Voegelin
48 Seiten. München, April 2000

- XVII -

Eric Voegelin: Die Entstehung der Revolutionsidee von Marx

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

- XVIII -

Michael Franz: Voegelin's Analysis of Marx

56 Seiten. München, August 2000

- XIX -

Thomas Hollweck: Mythos und Geschichte.

Zur Genesis von *Order and History*
61 Seiten. München, August 2000

- XX -

Eric Voegelin: Plato's Myth of the Soul.

Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (II)
Herausgegeben von Elisabeth von Lochner
62 Seiten. München, Januar 2001

- XXI -

Norbert Blößner: The „Encomium of a Noble Man“.

Anmerkungen zu Eric Voegelins *Politeia*-Interpretation
55 Seiten. München, März 2001; 2. Aufl. Mai 2002

- XXII -

Hellmut Flashar: Dekomposition einer mythischen Philosophie.

Eric Voegelin über Aristoteles
27 Seiten. München, April 2001

- XXIII -

Christoph Horn: Kontinuität, Revision oder Entwicklung?

Das Verhältnis von *Politikos*, *Politeia* und *Nomoi* bei Eric Voegelin und aus
der Sicht aktueller Forschungen
31 Seiten. München, Mai 2001

- XXIV -

**Eckart Schütrumpf: Eric Voegelins Deutung der aristotelischen *Politik*
in *Order and History***

89 Seiten, München, Juni 2001

- XXV -

Arpad Szakolczai: Stages of a Quest. Reconstructing the Outline Structure of Eric Voegelin's *History of Political Ideas*
63 Seiten. München, Juli 2001

- XXVI -

Peter Machinist: Mesopotamia in Eric Voegelin's *Order and History*
54 Seiten. München, September 2001

- XXVII -

William M. Thompson: Voegelin's *Israel and Revelation: The Reception and Challenge in America*
77 Seiten. München, Oktober 2001

- XXVIII -

Giuliana Parotto: Zum Einfluß von Urs von Balthasar auf Eric Voegelin
86 Seiten. München, März 2002

- XXIX -

Eric Voegelin: Die Ordnung der Vernunft: Erasmus von Rotterdam
Herausgegeben und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz
51 Seiten. München, Juni 2002

- XXX -

Eric Voegelin: Die deutsche Universität und die Ordnung der Gesellschaft
Mit einem Nachwort von Hans Maier
59 Seiten. München, Oktober 2002

- XXXI -

Christian Schwaabe: Beschränkung aufs „Vorletzte“. Der moderne Pluralismus und die postmetaphysische Bescheidung der politischen Philosophie
74 Seiten. München, November 2002

- XXXII -

Thomas Hollweck: Wie legitim ist die Moderne? Gedanken zu Eric Voegelins Begriff der Moderne und Hans Blumenbergs Begriff der Neuzeit
33 Seiten. München, Januar 2003

- XXXIII -

Manfred Henningsen: Voegelins Hitler
25 Seiten. München, Februar 2003; 2. Aufl. September 2003

- XXXIV-

Hermann Lübke: Zustimmungsfähige Modernität. Gründe einer marginal verbliebenen Rezeption Eric Voegelins
43 Seiten. München, März 2003; 2. Aufl. September 2003

- XXXV-

Arno Waschkuhn: Eric Voegelins Hobbes-Interpretation
34 Seiten. München, März 2003

- XXXVI-

Michael Henkel: Positivismuskritik und autoritärer Staat: Die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu einer neuen Wissenschaft der Politik
92 Seiten. München, April 2003

- XXXVII-

Eric Voegelin: The People of God (1941). Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (III). Hrsg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz
59 Seiten. München, April 2003

- XXXVIII-

Gilbert Weiss: Libido Dominandi – Dominatio Libidinis: Zur Pneumopathologie der „Marktgeseellschaft“
40 Seiten. München, Mai 2003

- XXXIX-

Eric Voegelin: Apostasie oder: Die Entstehung der säkularisierten Geschichte – Bossuet und Voltaire
Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz.
Aus dem Englischen von Anna E. Frazier
86 Seiten. München, September 2003

In Vorbereitung:

Veronika Weinberger: Voegelin und die amerikanische Moderne

Volker Gerhardt: Eric Voegelins Suche nach Ordnung in uns selbst

<p>Preise: 6 € pro Heft. (III, VI, IX, XI, XXIV, XXVIII, XXXI, XXXVI 7 € pro Heft) + Versandkosten. Änderungen vorbehalten. Bestellungen richten Sie bitte an: Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de</p>

“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