

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 107 —

Jürgen Gebhardt

Das Sokratische Projekt Eric Voegelins.
Geistige Ursprünge und intellektuelle Intentionen
der *New Science of Politics* – Eine
denkgeschichtliche Betrachtung



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 107 —

Jürgen Gebhardt

Das Sokratische Projekt Eric Voegelins. Geistige
Ursprünge und intellektuelle Intentionen der *New Science
of Politics* – Eine denkgeschichtliche Betrachtung



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. 107, August 2020

Das Sokratische Projekt Eric Voegelins. Geistige Ursprünge und intellektuelle
Intentionen der *New Science of Politics* – Eine denkgeschichtliche Betrachtung

JÜRGEN GEBHARDT, geb. 1934 in Berlin, Studium der Geschichte,
Germanistik und Politischen Wissenschaft in München, Berlin und Wien.
Dr. phil. 1961, Habilitation 1969. Research Associate Harvard University,
Associate Professor Western Reserve University, ordentlicher Professor für
politische Wissenschaft Universität Bochum 1971–79, und Universität
Erlangen–Nürnberg 1979–2002. Gastprofessuren u.a. East Texas State
University, University of Virginia, Peking University. Direktor der
Bayerischen Amerika-Akademie 2004–2007. Mitglied des Vorstands der
Bayerischen Amerika-Akademie 1998–.

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 Wissenschaft der
Ludwig-Maximilians-Universität München*.

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

ISSN 1430-6786

© 2020 Peter J. Opitz

Inhalt

I. Am wissenschaftlichen Scheideweg: Die Walgreen Lectures	5
II. Von der Einsamkeit des kontemplativen Denkers.....	13
III. Die hermeneutische Heuristik des Weltverstehens und die platonisch-sokratische Frage.....	18
IV. Platonism in Politics	23
V. Die neue Wissenschaft der Politik als ‚platonische Staatswissenschaft‘	29
VI. Die neue Wissenschaft der Politik: eine Antwort auf Max Weber	32
VII. Beyond Modernity	38
Literaturverzeichnis.....	43

Jürgen Gebhardt

Das Sokratische Projekt Eric Voegelins. Geistige Ursprünge und intellektuelle Intentionen der *New Science of Politics* – Eine denkgeschichtliche Betrachtung *

I. Am wissenschaftlichen Scheideweg: Die Walgreen Lectures

Als Voegelin am 20. Februar 1950 von Professor Jerome G. Kerwin namens der Charles R. Walgreen Foundation for the Study of American Institutions eingeladen wurde, an der University of Chicago die Walgreen Lectures zu halten, bedeutete dies – schon mit Blick auf die vorangegangenen politisch-theoretisch akzentuierten Vorlesungen von Leo Strauss und Jacques Maritain – eine überraschende akademische Anerkennung Voegelins als politischer Theoretiker.

Thematisch forderten die Lectures einen Vortrag aus dem Bereich der amerikanischen Institutionen, aber historisch-theoretische Fragestellungen waren zugelassen. Voegelin nutzte dieses Zugeständnis in einer kritischen Situation seiner Arbeit, die sich 1948/49 abzeichnete, um sich jenseits seiner ideenhistorischen Studien in der Disziplin mit Blick auf die genannten Redner als politischer Theoretiker zu profilieren und jene Grundzüge einer systematischen Theorie der Politik der akademischen Öffentlichkeit vorzustellen, die er 1948/49 erstmals in zwei Anträgen auf Forschungsförderung durch entsprechende Stiftungen konzeptionell ausgearbeitet hatte.

*Der Beitrag ist eine überarbeitete Fassung eines Vortrags gehalten anlässlich des Workshops „60 Jahre Neue Wissenschaft der Politik“ an der LMU München am 22.-23.11.2019.

Ein Anlass zu einer solchen wissenschaftlichen Positionierung war zudem, dass der Verlag (seit 1944 Macmillan) auf Fertigstellung und Publikation der projektierten drei Bände der *History of Political Ideas* (im Folgenden *History*) drängte und ihm im Februar 1948 einen äußerst kritischen Report eines anonymen Gutachters übermittelte. Dieser unterzieht Inhalt und Form der beiden vorliegenden Bände der *History* aus der Perspektive der amerikanischen ‚main stream‘-Wissenschaft einer kritischen Betrachtung. Er stellt Voegelins hermeneutisch-theoretische Konzeption der ‚politischen Ideen‘ und insgesamt der Politik und Geschichte einschließlich der sprachlichen Fassung ganz allgemein in Frage, wengleich die spezifische „scholarly quality“ anerkannt wird. Die Perspektive des Buches sei „different from that of English and American writers.“ Es ist „the perspective of a mid-European bred in a country with a Roman Catholic background.“¹

In seiner (vertraulichen) Erwiderung sprach Voegelin dem Kritiker schlicht die philosophische Kompetenz ab, gestand allerdings zu: „I have confined myself to an incidental exposition of the theory on occasion of the emerging problems.“² Ein Jahr später, am 7.12.1948, schickt er einen Report zum Stand des Manuskripts, der zeigt, dass er noch an dem zweiten ebenso wie an der Revision des dritten Bandes arbeite. Entscheidend ist aber der Hinweis, dass er 1946/47 den ersten Band völlig neu geschrieben habe und er fügt hinzu: „By now, the whole analysis and theoretical construction is completed.“³ Hierauf werde ich in der grundsätzlichen Bemerkung zur *History* näher eingehen, denn es ist bemerkenswert, dass Voegelin am Tag der Abfassung seines Berichts einen ge-

¹ Report on Voegelin's *History of Political Ideas*, in: Eric Voegelin, *Selected Correspondence 1924-1950, Collected Works* 29. Hrsg. v. Jürgen Gebhardt, Columbia 2007, S. 713.

² Ebd., S. 554.

³ Ebd., S. 583-84.

wissen Zweifel an seinem hermeneutisch-theoretischen Projekt äußert:

„Verstehen wir nun eigentlich Geschichte; oder verstehen wir sie nicht? Oder können wir sie vielleicht verstehen, wenn wir eine universalistische Geschichtsdeutung haben? Ist vielleicht doch am Ende der Versuch, den ich unternehme, einige Ordnung in der Geschichte des politischen Geistes zu finden, ein Unsinn?“⁴

Diese Selbstzweifel Voegelins zeigen exemplarisch das Grundmotiv seiner wissenschaftlichen Existenzhaltung: die erkenntnisoffene Frage nach dem Wesen der historisch-politischen Welt. Diese prägt, wie ich zeigen werde, einen Denkweg, der sich auffächert in viele unterschiedliche Pfade, auf denen Voegelin sich in seinen Forschungen seinem Gegenstand nähert.

Alfred Schütz lässt er schon am 31.12.1947 wissen, dass er sich völlig isoliert fühle, mit keinem Menschen über seine Probleme reden zu können, lägen diese doch jenseits der Interessen der alten Freunde aus Rechtstheorie und Nationalökonomie.⁵ Peter J. Opitz rekonstruiert in seinen werkgeschichtlichen Untersuchungen die Vorgeschichte von Voegelins Bekenntnis zu einer systematischen Theorie der Politik, spricht aber weniger von dem biographisch-institutionellen Kontext, den ein nicht unwichtiges professionelles Moment bestimmte.⁶

Voegelin ist Professor für Politische Wissenschaft an einer südstaatlichen Provinzuniversität (ohne Promotionsrecht), der in den USA mit einem Dutzend Aufsätzen als Ideenhistoriker

⁴ Brief von Eric Voegelin an Friedrich Engel-Janosi vom 7.12.1948, *Correspondence Eric Voegelin–Friedrich Engel-Janosi, Voegelin Papers*, Box 10, Folder 1, Hoover Institution Archives, Stanford.

⁵ Brief von Voegelin an Alfred Schütz vom 31.12.1947, in *Alfred Schütz–Eric Voegelin. Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1939-1959*. Hrsg. Gerhard Wagner/Gilbert Weiss 2004, S. 328.

⁶ Peter J. Opitz, Eric Voegelins *The New Science of Politics*. Kontexte und Konturen eines Klassikers. *Voegeliniana (VOP)* XL, München 2003.

hervorgetreten war, sich in den politikwissenschaftlichen Fachgesellschaften durchzusetzen begann und auf einen Wechsel an eine renommierte amerikanische Hochschule hoffte. Am 12.3.1948 hielt er einen Vortrag auf Einladung des Departments in Yale, aber das erwartete Angebot scheiterte letztlich nach einigen Monaten am Widerstand missgünstiger Kollegen. Ähnlich erging es ihm, als es im Jahr darauf um die Nachfolge von Leo Strauss an der *New School* ging, und auch Johns Hopkins, wo er am 5.4.1949 referierte, reagierte nicht mit einem Angebot. So ist es nicht überraschend, dass Voegelin sich entschloss durch eine Europareise intellektuell auf Distanz zu den amerikanischen Zwängen zu gehen und in lebendigem Gedankenaustausch mit jenen gleichgestimmten Geistern zu treten, die entscheidend für sein Denken waren. Auf Einladung der Wiener Universität am 22.4.1948 ergab sich für ihn die Möglichkeit, auf Kosten der Rockefeller Stiftung an einer von Friedrich von Hayek organisierten Summer School teilzunehmen. Zwar stimmte die Stiftung zu, doch scheiterte die Reise an Friedrich von Hayek, der Voegelin nicht berücksichtigte und die Teilnehmer allein auf Nationalökonomien beschränkte.⁷

Nun beantragte Voegelin im August 1948 Reisemittel gleichzeitig bei der Rockefeller und der Guggenheim Stiftung für einen Europa-Aufenthalt in seinem Sabbatical von Januar bis September 1949. Der Rockefeller-Antrag kündigte nach dem Abschluss der *History* eine Arbeit zum „system of politics“ an. Damit verbunden war eine geistesgeschichtliche Konstellationsanalyse, in der Voegelin auf eine intellektuelle Bewegung verweist, die seit dem ersten Weltkrieg „a new science of politics“ von internationaler Bedeutung begründet habe. Zum Be-

⁷ Briefe von Voegelin an Schütz vom 2.5.1948; 18.5.1948; und 21.5.1948, in *Schütz–Voegelin Briefwechsel 1939–1959*, sowie Brief von Voegelin an Robert Heilman vom 19.5.1948, in *Robert B. Heilman and Eric Voegelin. A Friendship in Letters 1944–1984*. Hrsg. v. Charles R. Embry, Columbia 2004, S. 53.

leg nennt er 20 Gelehrte, die wir als Voegelins wissenschaftliche Referenzpersonen kennen, und behauptet summarisch, dass ihnen die Restauration einer Philosophie und Wissenschaft der Politik auf christlicher oder platonisch-aristotelischer Grundlage vorschwebte. Voegelin bezeichnet sie als „the only bearer of a common Western tradition“ – eine seinerzeit beliebte Formulierung im intellektuellen Diskurs der USA –, die im Falle einer kommunistischen Machtübernahme in Mittel- und Westeuropa Gefahr laufen, umgebracht zu werden. Insofern würde das Projekt ganz im Sinne der Intentionen der Stiftung zur Rehabilitation des intellektuellen Lebens in Europa beitragen.⁸ Inwieweit diese Argumentation die Stiftung überzeugt, ist unklar. Ob aus Gründen einer Änderung der Stiftungspolitik oder des wenig professionellen Antrages selbst, Voegelin war jedenfalls kein Erfolg beschieden.⁹ Im Anschreiben an Henry A. Moe von der Guggenheim Stiftung (ebenfalls im August 1948) betonte nun Voegelin zusätzlich, dass er nach Abschluss seiner *History* plane „to concentrate on the systematic exposition of a philosophy of politics and history.“¹⁰ Mit Bezug auf diesen Antrag teilt Moe am 23.8.1948 mit, dass die Stiftung über Anträge erst im März 1949 entscheiden werde, womit Voegelins Planung für das ‚spring term‘ hinfällig war. Ein Neuantrag an Guggenheim vom 1.10.1949 für 1950 enthielt einen detaillierten „plan for work“, der sich durch eine in sich konsistente Projektförmigkeit auszeichnete und eine dezidierte wissenschaftliche Weichenstellung zum Ausdruck brachte. Diesmal sicherte Voegelin seinen nunmehr erfolgreichen Antrag ab durch gewichtige Empfehlungen nicht zuletzt zweier renommierter

⁸ Zit. nach Opitz, Eric Voegelins *The New Science of Politics*, S. 36-37.

⁹ Brief von Voegelin an Engel-Janosi vom 5.1.1949, in *Correspondence Voegelin-Janosi, Voegelin Papers*, Hoover Institution Archives, Stanford.

¹⁰ Brief von Voegelin an Henry Moe vom 20. 8.1948, in: Eric Voegelin, *Selected Correspondence 1924-1949, Collected Works* 29.

amerikanische Politikwissenschaftler (William S. Elliott, Harvard; Francis Coker, Yale).

Dieser Antrag formulierte nunmehr präzisiert das Erkenntnisziel des intendierten Forschungsprogrammes: „The overall aim of the work will be the restoration of the classic, that is, of the Platonic-Aristotelian range of a theory of politics.“¹¹ Die Bedingungen der Möglichkeit einer politischen Wissenschaft schlechthin hatte er, wie zu zeigen ist, in der Endfassung des Aristoteles-Kapitels zusammengefasst. Dieser politiktheoretische Rekurs auf die Antike erweiterte den zivilisationsgeschichtlichen Kontext der *History* nunmehr in Gestalt einer projektierten Studie der „types of historically successive political cultures“ von der Prähistorie bis zur modernen westlichen Zivilisation. Der Typenstudie folgte ein systematisch-hermeneutischer Teil – „a survey and evaluation of the main types of philosophy of history which try to interpret the mainfold of political cultures as unfolding with an intelligible meaning.“ Eine Strukturanalyse der westlichen Ordnungskrise bildete konzeptionell das Schlusskapitel. Bemerkenswert ist hier der originär Voegelinsche semantische Bezug „political culture“ – ein Begriff, der erst Mitte der 1950er Jahre Eingang in die amerikanische Forschung finden sollte. Mit diesem Forschungsprogramm erhebt Voegelin gegenüber der Stiftung einen sehr viel weitergehenden Anspruch:

„I can only point to the fact that, to the best of my knowledge, nobody has attempted such a systematic theory during the present generation. The last major undertakings of this kind belong to the time of Max Weber and Pareto, that is to say, they belong in their conception to the beginnings of the century.“¹²

Dieser selbstbewusste Anspruch, sich gleichsam in der Nachfolge Webers als systematischer politischer Theoretiker seiner Generation zu präsentieren, bestimmten inhaltlich die sechs Vorlesungen und insbesondere die nachgeschobene

¹¹ Zit. nach Opitz, Eric Voegelins *The New Science of Politics*, S. 39.

¹² Ebd., zit. nach Opitz, S. 39-41.

Introduction. Zurecht betont Opitz, dass insbesondere das Guggenheim-Exposè *in nuce* die Grundidee der *New Science of Politics* enthalten habe.

Die Themenstellung der Walgreen Lectures stellte in gewissem Sinn einen Kompromiss zwischen den Vorgaben der Veranstalter und den Vorschlägen Voegelins dar. Einerseits wurde Voegelins Vorschlag, zum Problem der Repräsentation zu sprechen, akzeptiert – im Gegensatz zu seinem Alternativthema, das den Ursprüngen der politischen Wissenschaft in Hellas gelten sollte. Als jedoch mit Blick auf Voegelins jüngst erschienenen Aufsatz zu Marx Kerwin eine Auseinandersetzung mit dem Marxschen System erbat, lehnte Voegelin einerseits ab, kündigte aber an, den Marxismus im Kontext des Aufstiegs der modernen gnostischen Massenbewegungen zu behandeln. Das Resultat waren sechs Vorträge, in denen Voegelin unter dem Titel „Truth and Representation“ kunstvoll jeden seiner ursprünglichen Themenvorschläge einarbeiten konnte, insofern er im Rückgriff auf das ideengeschichtliche Material seine zivilisationsvergleichende Theorie der symbolisch-politischen Gemeinschaftsbildung sowohl mit der antiken Fragestellung als auch der Kritik der ideologischen Verfassung der Moderne thematisch zu verknüpfen verstand. Letzthin aber blieb der eigentliche theoretische Anspruch einer Restitution der politischen Wissenschaft der für die Veröffentlichung verfassten Einleitung vorbehalten, von der Voegelin sagt, „dass es eine anständige systematische Studie zur Grundlegung einer Staatswissenschaft im Platonischen Sinn (die eine Geschichtsphilosophie einbezieht) ... geworden ist.“¹³

Peter J. Opitz ist zuzustimmen, wenn er sagt, dass sich jede ernsthafte Analyse der *New Science of Politics* an dem hier skizzierten Koordinatensystem zu orientieren habe. Aber das

¹³ Brief von Voegelin an Engel-Janosi vom 29.3.1951, in *Correspondence Voegelin-Janosi, Voegelin Papers*, Hoover Institution Archives, Stanford.

heißt nicht, dass „(i)m Rückblick auf die Genese der projektierten ‚Theorie der Politik‘ die Arbeiten der vergangenen Jahre – einschließlich denen an der *History* – somit als Vorstudien“ erscheinen, Voegelin in der Weiterentwicklung eine „neue Stufe an Einsicht erreicht“, auf der Voegelin das 1930 aufgegebene Projekt wiederaufnehmen und weiterführen will.“¹⁴ Hier ist ein nachdrückliches Caveat geboten, denn es erscheint mir mehr als zweifelhaft, ob man in diesem Sinne das dezidierte Programm einer Rekonstituierung der Gesellschaftswissenschaften unvermittelt als immanent-logische Weiterentwicklung des Voegelinischen Oeuvres bezeichnen kann.

Vielmehr signalisieren die Walgreen Lectures Voegelins Revision seiner Position eines kontemplativen Beobachters und skeptischen Antipoden der politischen Welt zugunsten der Entscheidung für eine Wissenschaft der Politik, welche das handlungspraktische Potential des philosophischen Ordnungswissens mit autoritativem Geltungsanspruch in der Gesellschaft vertritt. Zur Erläuterung dieser These von der Wende sei im Folgenden auf entscheidende Momente im Denken Voegelins aufmerksam zu machen, die Mitte der 1930er Jahre sein reflexives Selbstverständnis Voegelins bestimmen sollten.

¹⁴ Zit. nach Opitz, Eric Voegelins *The New Science of Politics*, S. 39.

II. Von der Einsamkeit des kontemplativen Denkers

Das wissenschaftliche Oeuvre Voegelins konkretisierte sich um 1930 in seiner epistemologischen Konzeption einer geisteswissenschaftlichen Staatslehre; er hatte im großen Methoden- und Richtungsstreit der deutschen Staatsrechtslehre gegen den normativen Positivismus und insbesondere gegen seinen Lehrer Kelsen Partei ergriffen. Von dieser politisch-theoretischen Position aus meldet er sich 1936 in der kritischen innen- und außenpolitischen Krise der österreichischen Republik im Spannungsfeld von totaler und autoritärer Staatlichkeit mit seiner ordnungspolitischen und ordnungsphilosophischen Studie *Der Autoritäre Staat* zu Wort. Hier exemplifiziert Voegelin, in kritischer Auseinandersetzung mit der herrschenden juristischen Staatslehre, die Leistungsfähigkeit einer dezidiert geisteswissenschaftlichen Staatslehre die politische Realität in einer Untersuchung der „Ordnungsprobleme des Staates, im Allgemeinen“ und der österreichischen Situation im Besonderen jenseits der politischen Konflikte auf einen wissenschaftlichen Begriff zu bringen. In einer Bemerkung in der Vorrede (1935) bezieht sich der Autor auf den Glauben an den Mythos der Erkenntnis, der in der dramatischen Auseinandersetzung zwischen dem Theoretiker und der Realität zum Ausdruck kommt und dem Leser zeigt, „ob der Kampf um die Verwandlung der Wirklichkeit in die Wahrheit mit einem Sieg oder einer Niederlage geendet hat.“¹⁵

Mit dieser zweiten wissenschaftlichen Monographie zeigt sich Voegelin als eigenständiger österreichischer Staats- und Verfassungsdenker, der nolens volens jenseits aller Theorie nicht zuletzt auf Grund seiner Auseinandersetzung mit der herrschenden Staatslehre und darüber hinaus seiner ordnungspolitischen Stellungnahme in grundsätzliche akademische und politische Konflikte verwickelt wurde. Was immer der Anlass im Einzelnen für Voegelins selbstreflexive theoretische Be-

¹⁵ Erich Voegelin, *Der autoritäre Staat*. Wien 1936.IV.

sinnung unmittelbar nach der Veröffentlichung seines Buches war, jedenfalls nimmt er für sich eine radikale Neubestimmung des existentiellen Verhältnisses von Wissenschaft und Politik vor, das letztendlich zu einer philosophischen Revision seines Denkens, das heißt über die Grenzen seiner Staatslehre hinausführt. In einem umfangreichen Dossier setzt er bei der „ursprünglichen Schwierigkeit der Wissenschaft vom Staat“ an, die stets vom Konflikt zwischen ihren Aussagen, die den Forderungen des wissenschaftlichen Denkens genügen wollen, und den nicht-wissenschaftlichen, die soziale Umwelt des Forschers beherrschenden politischen Ideen bestimmt wird.

Hieraus folgt Voegelins grundsätzliche Kritik an Webers wertfreier Sozialwissenschaft: Sie ist eine Hilfswissenschaft der Politik. „Ihre Problemauswahl war bestimmt durch die Zielsetzung des Politikers: der Gelehrte und der Politiker waren arbeitsteilig in der gleichen Interessensrichtung engagiert.“ Aber der Konflikt entsteht nicht durch die allzu nahe Berührung der Wissenschaft mit der Politik in Gestalt eines Konfliktes der Gewissenhaftigkeit des Denkend-Überlegenden mit der Gewissenlosigkeit des Handelnden, sondern gerade dadurch, dass sie die Distanz der Kontemplation zwischen sich und ihrem Gegenstand, dem politisch handelnden Menschen schafft, der erregt widerspricht, wenn die wissenschaftlichen Urteile nicht mit seinen Dogmen zusammenstimmen. Wird die Unstimmigkeit zu groß, wird er eine weitere Kontemplation mit allen Mitteln zu verhindern wissen.

Was also definiert die für die Wissenschaft konstitutive existentielle Haltung der Kontemplation: „Die Kontemplation ... zieht ihrem Wesen nach den Menschen aus den Verstrickungen der Natur und der Gesellschaft zurück. ... Er stellt sich bewusst außerhalb des Werdens, an seinen Rand, um es an sich vorbeiziehen zu lassen und im Anschauen versunken, seine Ursprünge, Gründe und Formen, sein Woher, Warum und Wie zu finden.“ Ihre Erscheinungsweise ist menschliche Aktivität wie das politische Handeln, aber „ihrem

existentiellen Gehalt nach gleichbedeutend (ist) mit der Verneinung der Politik. „Der Konflikt zwischen politischem und kontemplativen Handeln ist im europäischen Gemeinschaftsleben seit der Antike präsent.“ „Platon, der kontemplativ aktive, der Denker aus staatsmännischem Geist, glaubt ihn zu lösen, als er den Ideen Macht gab und den Staat von den Weisen gelenkt sehen wollte. „Die deutsche Staatslehre folgte Kant, Schiller, Hegel und Schelling in dem unendlich fernen Ziel einer apolitischen Vernunftgemeinschaft, Frucht der politischen Arbeit der Menschheit.“ Für die Gegenwart konstatiert Voegelin: Eine demokratische, politisch intensiv lebende Bürgerschaft wie die griechische Polis oder die Vereinigten Staaten „verträgt nicht die Absonderung des Einzelnen, sondern beantwortet sie von ihrer Seite mit dem Ausschluss. Was sich dem Staat entzieht, ist gegen ihn: „Alles Denken über den Staat ist latenter Hochverrat – Das Schicksal des Sokrates.“

Ungeachtet dieses historischen Konfliktes ist die ihrer Intention nach lebensjenseitiger Betrachtung der kontemplativen Haltung die Tat eines Menschen und als solche wieder dem Leben verflochten, das sie negiert, insofern die Kontemplation, die in wissenschaftlichen und philosophischen Sätzen sich ausdrückt, dem gesellschaftlichen Leben dahingehend verbunden ist, dass sie durch Mitteilung ihrer Ergebnisse impliziert um Anhänger wirbt, um Nachfolge in der Betrachtung und sogar in der besonderen Weise gerade dieser Betrachtung.¹⁶ Nur unter dieser Voraussetzung kann die Theorie eine wichtige, im Wesen des Menschen begründete Gemeinschaftsleistung vollbringen, wie Voegelin in einer Untersuchung des Verhältnisses von Volksbildung, Wissen-

¹⁶ Voegelin, Ms. (1936?), Die ursprüngliche Schwierigkeit der Wissenschaft vom Staat 1d-f, in *Voegelin Papers*, Box 55, Folder 11, Hoover Institution Archives, Stanford. Vergl. Jürgen Gebhardt, Zwischen Wissenschaft und Religion. Zur intellektuellen Biographie in den 30er Jahren, in *Politisches Denken. Jahrbuch 1995/96*, 1996, S. 223-304.

schaft und Politik unter den Bedingungen der Neuordnung des österreichischen Staatswesens mit Blick auf den seiner Meinung nach religiös konnotierten Kampf der Weltanschauungen 1936 ausführt. Hatte er schon in den Überlegungen zu einer Fundierung der Staatslehre zunehmend auf entscheidende Momente der klassisch-christlichen Metaphysik rekurriert, so bekennt er sich nunmehr in seiner Selbstbesinnung auf das Wesen der kontemplativen Theorie ausdrücklich zu den Grundprinzipien der „abendländischen Wissenschaft“. Denn

„(d)ie Frage der Wissenschaft, was Wissenschaft in ihrem Wesen sei, lässt sich weder durch die Angabe von Inhalten noch von Methoden beantworten, sondern nur durch den Hinweis auf eine bestimmte Handlungsmöglichkeit des Menschen auf die *theoria*, die *contemplatio*. Wir folgen Aristoteles in der Meinung, dass die *theoria* die Fähigkeit des *theiōtaton* am Menschen sei, des Geistes. Von dieser Wesensbestimmung her können wir die Sinngesetze der Beziehung des Theoretikers (im klassischen Sinn des Wortes) zur Praxis des Gemeinschaftswollens, -denkens und -handelns einsichtig machen.“¹⁷

Der Theoretiker ist gleich dem politischen Praktiker notwendig gemeinschaftsaffin gebunden, doch jenseits dessen liegt im Bestreben des Theoretikers die „grundsätzlich unendliche Horizonterweiterung der Weltüberblick; und der Weltüberblick hat bei allen großen abendländischen Denkern das Ziel, die Ordnung der Welt in ihrer Gliederung bis zum Ursprung in Gott zu begreifen“. So vollzieht Voegelin den für sein weiteres Denken entscheidenden Schritt einer inhaltlichen Letztbestimmung der kontemplativen Theorie, indem mit Bezug auf Jacques Maritain die gotteskontemplative Mystik der *fruitio Dei* als „das heimlich Bewegende aller echten theoretischen Haltung“ bestimmt. Somit wird die hermeneutische Epistemologie metaphysisch fundiert.

¹⁷ Erich Voegelin, Volksbildung, Wissenschaft und Politik, in *Monatsschrift für Kultur und Politik*, 1. Jg., H. 7, 1936, S. 554-603 (hier S. 600).

Mit Blick auf die konkrete Situation einer durch den Weltanschauungskampf zerrütteten Staats- und Kulturpolitik seiner Zeit sieht Voegelin einerseits den Funktionswert des kritischen theoretischen Denkens in dessen „weltoffenen Haltung“, die mit Blick auf die Vielfalt der menschlichen Formen der Vergemeinschaftung die dämonisierende Abschließung einer spezifischen Gemeinschaftswelt in Gestalt einer Vergöttlichung des Volkes oder der Klasse entgegenwirkt. Andererseits aber gilt die grundsätzliche Kritik des auf sich selbst gestellten kontemplativen Denkers an der herrschenden gemeinschaftlichen Lebens- und Geisteshaltung als ein Ärgernis und er letzthin als ein befremdliches sogar gefährliches „zer-setzendes Element“.

Diese Problematik nimmt Voegelin konkret auf, denn als Sachwalter dieser Theorie gerät er nunmehr nicht abstrakt, sondern ganz real in Konflikt mit der Gesellschaft. Was dürfen die Menschen wissen?, fragt er am 7. November 1937 in der *Neuen Freien Presse*. Kurz und nicht gut, der Ernstfall Sokrates ist eingetreten.

„Die großen Schwierigkeiten erwachsen der perfekten Loyalitätsorganisation aus dem Umstand, dass die Menschen nicht nur politische Wesen, sondern auch mit den Elementen apolitischer geistiger Existenz ausgestattet sind. Und eine besondere Unannehmlichkeit bilden jene Menschen, die sich der Erkenntnis der Wirklichkeit ohne Rücksicht auf die sozialen und politischen Tabuisierungen als Beruf gewählt haben.“

Voegelin formuliert ganz allgemein, dass

„jede politische Gemeinschaft, die zugleich eine Wissenschaftskultur entwickelt hat, die Loyalitätsorganisation gegen das Wissen zu schützen bestrebt ist. Das bringt die Geschichts-, Staats- und Gesellschaftswissenschaften in eine heikle Lage, denn in Krisenzeiten darf vieles nicht mehr gewusst werden. Weise Männer haben daher die Konsequenz gezogen, dass viele Dinge nur im kleinen Kreis gesagt werden sollen, und gewisse Dinge überhaupt niemandem, wie das Beispiel Platons im siebten Brief zeigt.“

Diese skeptische Position einer kontemplativen Wissenschaft mag in gewissem Sinn der politischen Konstellation der Zeit geschuldet sein. Doch jenseits dessen drückt sie das geistige

Formprinzip des Voegelinischen Gelehrtentums aus, das in kritischer Distanz zum chaotischen Getriebe der politischen Welt, die Erscheinungsformen der menschlichen Existenz in Gesellschaft und Geschichte in kritisch-skeptischer Distanz hermeneutisch deutet.

III. Die hermeneutische Heuristik des Weltverstehens und die platonisch-sokratische Frage

Dieser Widerspruch zwischen der Erkenntnis der Wirklichkeit des Gelehrten und dem herrschenden gesellschaftlichen Selbstverständnis prägt die beiden großen theoretischen Projekte Voegelins, *Die politischen Religionen* (1938) und die in den ersten Jahren der Emigration formulierte Konzeption der *History of Political Ideas*. Beiden Schriften ist der theoretisch-methodische, also hermeneutische Theorieansatz gemeinsam – und doch lässt sich ein eigentümlicher Widerspruch aufzeigen, was das Selbstverständnis Voegelins angeht, ein Widerspruch, den er in der *New Science* auflöst.

Die politischen Religionen sind zum einen der fundamentalen geistigen und politischen Krise der europäischen Zivilisation geschuldet. Aber diese Krisenanalyse ist eingebettet in einer zivilisationsgeschichtlich informierten These der ‚politischen Religiosität‘. Unter dem Titel „Die Staatsbriefe der Mongolenkhane“ (1936) untersucht Voegelin erstmals in universalgeschichtlicher Absicht am Beispiel der mongolischen Sakralordnung die religiös-politische Struktur eines geschichtlichen Ordnungskomplexes. In den *Politischen Religionen* entfaltet er in der Folge die zentrale These von der politischen Gemeinschaft, die auf der integralen Einheit von Macht- und Rechtsorganisation und religiöser Ordnung ist, die Voegelin im Begriff der „politischen Religion“ fasst. In einer universalhistorischen *tour d’horizon* rekonstruiert er die Erscheinungsformen der „politischen Religion“ von den Pharaonen über die Polisreligion, das mittelalterliche Imperi-

um bis zum modernen Staat und den modernen Massenbewegungen des Kommunismus und des Nationalsozialismus, die das Theiotatum der geschichtlich vorgegebenen Hochreligionen durch das innerweltliche Theiotaton der Sakralisierung von Nation, Klasse und Rasse ersetzen. Die innerweltliche Religion resultiert geschichtlich aus der Transformation der christlichen Gemeinschaftsidee in die Idee eines innerweltlichen Kollektivs, das sich als sakrale Ordnung *sui generis* versteht. Mit dieser Schlussfolgerung endet das Buch, sie irritierte nicht nur Thomas Mann. Denn das Vorwort verweist zwar auf den letzten und entscheidenden Grund für die schwere Krise der Welt, von der alle bedeutenden Denker überzeugt seien: die Säkularisierung des Geistes. Aber: eine Antwort auf die Krise heißt Gesundung durch religiöse Erneuerung, die in großem Maße nur von großen religiösen Persönlichkeiten ausgehen kann. Doch auch in dieser Sicht gilt letztendlich das skeptische Urteil:

„In vollem Licht der Geschichte spielt die politisch-religiöse Tragödie des Sokrates, des Mannes, der durch die göttliche Stimme seines Daimonion und den Auftrag des Orakels von Delphi berufen war, die politisch-religiöse Reform seiner Polis durchzuführen, und an ihrem Widerstand zugrunde ging.“¹⁸

Der Widerspruch zwischen der Erkenntnis der Wirklichkeit des Gelehrten und dem herrschenden gesellschaftlichen Selbstverständnis prägt auch noch die ursprüngliche Konzeption der einbändigen *History of Political Ideas*, die seinerzeit als Textbook Sabines populäre *History of Political Theory* ersetzen sollte. Die folgenden Bemerkungen beziehen sich, das sei ausdrücklich gesagt, auf die erste ursprüngliche Einleitung hierzu aus dem Jahr 1939, die, wie ich zeigen möchte, die uns bekannte Problematik der politischen Theorie noch einmal explizit ganz im Sinne seiner Reflexionen der 1930er Jahre diskutiert. So betont Voegelin in einem Schreiben an den Verfasser eines kritischen Berichts dieser frühen Fassung für

¹⁸ Eric Voegelin, *Die politischen Religionen* (1939). Hrsg. v. Peter J. Opitz, München 2000, S. 32.

den Verlag noch 1946: „The principles of interpretation which I use were developed after the breakdown of an attempt to write a systematic theory of politics (around 1930).“¹⁹

Voegelins hermeneutische Konzeption der *History* basierte auf einem ihm spezifischen Begriff der „politischen Idee“ als ordnungsstiftende evokative Macht, welche kraft der Magie des Mythos die politische Gemeinschaft in Gestalt einer dem Kosmos analoge Struktur hervorbringt. Die politische Idee kreiert ein politisches Kosmion. Dieses Konstruktionsprinzip bestimmt die Geschichte der westlichen Welt vom Anbeginn, von den assyrischen und ägyptischen Reichen bis in die Gegenwart des modernen Nationalstaates. Die westliche Geschichte wird als variantenreicher Prozess der Evokation politischer Ordnung gedeutet. Voegelins analytischer Ansatz verändert die Bedeutung des Terminus „politische Idee“ und damit die konventionelle Zuordnung von „politischer Theorie“ und „politischer Idee“.

Konventionell, so Voegelin, wird der Terminus ‚theory‘ beliebig und unscharf benützt und oft als synonym für ‚political idea‘ gebraucht. Er präzisiert nunmehr den Begriff „as meaning contemplation, theoria in the Aristotelian sense.“

„... it would be the product of detached contemplation of political reality. Political theory in the strict sense obviously must be a very rare phenomenon in history. It is doubtful if an attitude of complete detachment has ever been obtained at all, and certainly there is no continuous process by which a theory of politics evolves and grows into a system, as theoretical physics does.“²⁰

¹⁹ Brief von Voegelin an Francis W. Coker vom 1.5.1946, in *Selected Correspondence 1924-1949, Collected Works* 29, S. 464.

²⁰ Eric Voegelin, Introduction to the History of Political Ideas, in *Collected Works* 19. Hrsg. v. Athanasios Moulakis, Columbia 1997, S. 231. Siehe die dt. Übersetzung in: Peter J. Opitz (Hrsg.), *Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins „Introduction“ zur History of Political Ideas. Occasional Papers* XI, 3., überarb. Aufl., Juli 2020.

„Every serious attempt of contemplation will meet, therefore, with the resistance of the political forces in the cosmion as soon it receives publicity and influence.“²¹

Selbst bedeutende Denker sind eingebunden in die Realität des Kosmion. „Aristotle is limited by the existence of the polis, Thomas by the idea of the Christian empire, Bodin by the French nationstate.“ Politische Theorie in diesem Sinn wird den Wert der kosmischen Analogie nicht in Frage stellen.“²²

„And the individual thinker who cannot resist the intellectual temptation to explore this delicate subject matter to the limit will probably be reluctant to hand over the results of his inquiry to a larger public for reasons that it would be difficult to explain here and now. Anyway, we know of historic instances, as in the case of Plato, that the theorist did not tell all he knew and we may safely assume that the most important results of political theory never have, and never will become known except to the more or less happy few.“²³

Das, sei angemerkt, entspricht Straussens Distinktion von exoterischem und esoterischem Wissen.

Voegelin schickte diese Einleitung an Max Mintz, der kritisch kommentierte:

„Sie schreiben eine Geschichte der politischen Ideen, in die Sie – bis zu einem gewissen Grade – die politische Theorie einschließen. Wenn sie also nicht selbst eine politische Theorie zu entwickeln gedenken, was hindert Sie bei der Interpretation der Theoretiker die Motive anzuführen, die diese davon abhielt, ihre letzten Ergebnisse der Menge preiszugeben? Oder wollen Sie zum Ausdruck bringen, daß auch der Geschichtsschreiber soweit Theoretiker sein müsse, dass er die gebotene Diskretion zu teilen habe?“²⁴

Der Angesprochene versucht sich zu erklären: Es handele sich um das „Existentialproblem der Theorie im aristotelischen Sinn. „Theorie ist nicht nur eine Aussage über Gegenstände,

²¹ Ebd., S. 233.

²² Ebd., S. 232.

²³ Ebd., S. 233.

²⁴ Brief von Max Mintz an Voegelin vom 22.3.1940, in *Correspondence Voegelin–Mintz Correspondence*, Box 21, Folder 33, Hoover Institution Archives, Stanford.

sondern eine Lebenshaltung zu ihnen.“ Radikale Kontemplation ist in sich ambivalent: Einerseits impliziert sie den Rückzug aus der politischen Realität, andererseits wirkt sie durch die Publizierung ihrer Denkresultate auf diese ein. Das führt zu der Frage:

„Ist nicht die Haltung der radikalen Kontemplation in sich widersinnig? Ist sie nicht vielleicht unsittlich, weil sie die Magie der Idee, das ist die Seele der Praxis, zerstört, während doch Leben, solange es geht, nur durch die Magie einer Idee möglich ist? Die Praxis der Kontemplation ist streng individuell, einsam und kann keine soziale Ordnung aufbauen; soll sie darum nicht, wie Plato meinte, zumindest in ihren bedenklichsten Ergebnissen geheim bleiben? Dann muss sie gepflegt werden, denn sonst wird jede Idee an irgendeinem Punkt sakrosankt bleiben müssen und nicht kritisiert werden dürfen – was auch wieder unsittlich ist, da keine sittliche Entwicklung zu höheren Formen sozialer Entwicklung möglich werde, wäre also das Ergebnis, dass ‚Fortschritt‘ mit gutem Gewissen nur möglich ist, wenn ein Denker klug genug ist, um zu kritisieren und zu zerstören, und gleichzeitig dumm genug ist, um zu glauben, daß er die Lösung der Probleme gefunden hat – durch seine neue Magie? Für Plato ist die Antwort: das Geheimnis der Weisen, das schriftlich nicht niedergelegt werden darf.“

„Dieses Problem ist mir umso brennender“, fügt Voegelin hinzu:

„Als ich in dem Kapitel über die Griechen vor die Frage gestellt bin, ob ich in der Analyse Platons das Problem seines ‚Geheimnisses‘ behandeln soll oder nicht? Das Prinzip der platonischen Lösung: die Institutionalisierung der Kontemplation an der Spitze einer geistigen Hierarchie, während das ‚Volk‘ an den ‚Mythus‘ zu glauben hat, ist natürlich ein Problem für alle Zeiten und ich würde es ungern mit Schweigen übergehen.“²⁵

Mintz rät zur Streichung dieser Sätze und fügt hinzu: „Ich würde daher vorschlagen, daß Sie das Problem im Griechen-Kapitel historisch und theoretisch behandeln.“²⁶ Diesem Rat-schlag ist Voegelin gefolgt, denn er überarbeitet offensichtlich

²⁵ Brief von Voegelin an Mintz vom 11.4.1940, in *Voegelin-Mintz Correspondence*.

²⁶ Brief von Mintz an Voegelin vom 21.4.1940, a.a.O.

die ursprüngliche Form des Griechen-Kapitels, das Mintz vorgelegen hatte und revidiert die Platon-Analyse entsprechend ganz zur Zufriedenheit von Mintz, der das Platon-Kapitel wunderschön nennt und den Bezug von *Politeia* und *Nomoi* auf das Verhältnis von Bergpredigt und Kirche besonders hervorhebt.²⁷ Das heißt, Mintz bezog sich auf eine Platon-Analyse, die zumindest in diesem Punkt identisch ist mit der von Peter J. Opitz veröffentlichten Rekonstruktion eines undatierten handschriftlichen Platon-Kapitels, „The Myth of the Soul.“²⁸ Es ist in einigen entscheidenden Punkten, die knapp, allzu knapp skizziert werden sollen, spirituelles und intellektuelles Neuland, das Voegelin betritt, indem er Bedingungen der Möglichkeit einer platonischen Wissenschaft von der Politik durchdenkt.

IV. Platonism in Politics

Die Evokation des Kosmos-analogen politischen Kosmions durch die magische Kraft der „politischen Idee“ wird gleichsam relativiert in Gestalt des in der Person Platons präsenten Mythos. Platons Werk ist damit einzigartig und von bleibender Bedeutung. Platon formuliert nicht ein System der politischen Theorie, dessen primäre Funktion ist die „foundation of an empire“. Aber in diesem Sinn ist das platonische Werk „the first great approach to a theory in the technical sense of the word. This event is assuredly a gift from heaven; all of a sudden political theory begins.“²⁹ Mit Platon revidiert Voegelin sein Verständnis von der Rolle der politischen Theorie, ihr wächst eine evokative Funktion in der Kreation von Ordnung zu. Der siebte Brief verliert hier schon weitgehend den Bezug

²⁷ Brief von Mintz an Voegelin vom 13.10. 1940, a.a.O.

²⁸ Eric Voegelin, *Plato's Myth of the Soul*. Transkribiert v. Elisabeth von Lochner, *Occasional Papers XX*, München 2001.

²⁹ Ebd., S. 15.

auf ein unsagbares Geheimwissen, er drückt im Wesentlichen die elitäre komunitäre Gemeinschaft gleichgerichteter Seelen aus.

„The basic principle of Plato’s political theory is the parallelism between the soul and the polis. The myth of the cosmos as a hierarchy of souls is transferred on the theoretical level into the methodological axiom that the structure of the political events corresponds to the structure of the human soul.“³⁰

Das ist nicht eine Frage der Analogie oder des Parallelismus.

„But the order of the polis is the order created out of the order of the soul; not of anybody’s soul but of the soul of the philosopher-king. And the soul of the philosopher-king is the ordering principle of the polis, because it has been transferred through the communication with the order of God into the earthly reality of that divine order.“

„This new formula establishes the mystic contemplation of God as the basis of the science of man not only for Greece but also for the later antiquity and for the Christian World“, wie Voegelin mit Blick auf Paulus und die Problematik von Bergpredigt und Kirche bemerkt.

„Theoretical achievement in political science is determined by the degree in which the scientist himself is a mystique who is able to penetrate to the a-dogmatic contemplation of Divinity, or, if he is not a mystic himself, by the degree to which his work rests on a mystic culture and the ontology developed by it. ... The Platonian mythical creation ... could have the influence on Christianity which they actually had, because Christian civilization is also based on mystic (contemplation?) and the elaboration of a view of the world which is closely related to the Greek theory.“³¹

„The theory of Plato had the features of his mysticism, but it has the limitations imposed by his task as a statesman in the polis-world of the 4th century BC.“³²

Der Text von 1940/41 belegt einen Wandel in Voegelins Verständnis, denn er löst das Spannungsverhältnis von radikaler

³⁰ Ebd., S. 17.

³¹ Ebd., S. 16 f.

³² Ebd., S. 17.

Kontemplation des einsamen Theoretikers und der politischen Realität auf zugunsten der Verpflichtung des theoretischen Denkers, kraft seiner Erkenntnis, Form und Inhalte der Evokation der Ordnung des gesellschaftlichen Kosmos unmittelbar zum Gegenstand der Theorie zu machen. Denn, wie Voegelin 1942 bemerkt, „(b)y the experience of social disorder human mind is provoked to create order by an act of imagination in accordance with its ordering idea of man.“ So scheiterte Platon zwar an der Unordnung der Polis, „but the *Republic* stands as the first theoretical system of social order in the Western world.“³³ Folgerichtig kommt Voegelin bereits in dem hier diskutierten Kapitel zu dem Schluss:

„A sound political science would presuppose a well elaborated anthropology, a science of human nature in all its aspects, biological, psychological and spiritual. This rule had remained the guiding principle of political science from Plato up to this day.“³⁴

Hier bestätigt sich einmal mehr die Verknüpfung der Personalität des kontemplativen Denkers mit dem Anspruch wissenschaftlich ausgewiesener Erkenntnis der Dinge. Zum anderen bestätigt sich Voegelins selbstreflexive Einsicht, dass – anders als im kontemplativen Radikalismus der 1930er Jahre postuliert – eine politische Wissenschaft möglich ist, soweit sie ein mystisches Existenzverständnis des Gelehrten selbst voraussetzt. In diesem Sinn erläutert er Schütz das Wesen geistesgeschichtlicher Forschung. Prinzipiell ist das philosophische Ziel der Geistesgeschichte,

„den Geist in seiner Geschichtlichkeit oder, anders formuliert: die geschichtlichen Ausformungen des Geistes als Variationen über das Thema der Transzendenzerlebnisse zu verstehen ... die geistig-geschichtliche Gestalt des andern bis zu ihrem Transzendenzpunkt zu durchdringen und in solcher Durchdringung die eigene Ausformung des Transzendenzerlebnisses zu schulen und zu klären.“

³³ Eric Voegelin, *The Theory of Legal Science*, in *Collected Works* 27. Hrsg. v. Robert Anthony Pascal et al., Baton Rouge 1991, S. 95-112.

³⁴ Opitz (Hrsg.), *Plato's Myth of the Soul*, S. 18.

In diesem Sinn sei das „geistesgeschichtliche Verstehen Katharsis, eine Purgatio im mystischen Sinn, mit dem persönlichen Ziel der illuminatio und der unio mystica.“³⁵ Bezog sich diese selbstreflexive Besinnung auf den meditativen Komplex hier und auch später ausdrücklich auf die Prinzipien der hermeneutischen Exegese der Formensprache der menschlichen Grenzerfahrung von Diesseits und Jenseits, so führte doch der unbezweifelbare Rekurs Voegelins auf die mystisch konnotierte „Platonic-Augustinian meditation“ manchen Interpreten zur Ansicht, Voegelin selbst als „mystischen Philosophen“ theologisch zu deuten.³⁶ Die paradigmatische Relevanz der Transzendenzerfahrung in den anamnetischen Reflexionen eines Augustin oder Descartes ergibt sich sachlogisch aus deren exemplarischer Bedeutung für jede „Philosophie als Schöpfung einer Symbolordnung, in der die Stellung des Menschen in der Welt verstanden wird.“³⁷ Doch Voegelin selbst legt gleichzeitig 1943, jenseits allen Augustinismus, in eigenen anamnetischen Experimenten die „*radices* des Philosophierens“ in seiner eigenen Biographie offen. Das anamnetische Experiment bezieht sich auf ein Narrativ von zwanzig frühkindlichen Erinnerungen, deren anamnetischer Gehalt „grundsätzlich entweder von den gegenwärtigen Problemen und ihren Erregungen zurücklaufen kann, um die Anlässe des Erregungsausbruchs zu finden; oder dass sie von Erregungen ihres Anlasses ausgehen kann, um sie zur gegenwärtigen Problematik zu verfolgen.“³⁸ Wenig später (1946) wies er

³⁵ Brief von Voegelin an Schütz vom 17.9.1943, in *Schütz—Voegelin Briefwechsel*, S. 164.

³⁶ Frederic Lawrence, The Problem of Eric Voegelin, Mystic Philosopher and Scientist, in *International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin*. Hrsg.v. Stephen A. McKnight & Geoffrey L. Price, Columbia 1997, S. 53.

³⁷ Eric Voegelin, *Anamnesis*. München 1966, S. 59.

³⁸ Ebd., S. 62.

gegenüber J.E. Palmer darauf hin, dass der Anlass der Anamnese die Frage war, ob der Cartesianische Typus der Meditation ein legitimer Zugang zu einer Philosophie des Geistes sein könne.

„I denied the legitimacy on the ground that the life of spirit and intellect is historical in the strict sense, and that the determinants of mature philosophical speculation have to be sought in the mythical formation of the mind in experiences of early youth. In order to prove my point, I made anamnestic experiments on myself and collected twenty-odd such early experiences which determined my later metaphysical attitudes.“³⁹

Diese biographische Auskunft findet wenig Beachtung, doch Voegelin hielt sie für so aufschlussreich, dass er das Faksimile des Textes bei seinem Abschied von München jedem seiner Mitarbeiter zum Geschenk machte. Deshalb sind die anamnestischen Bemerkungen nicht unwichtig für Voegelins Entwicklung seiner bewusstseinstheoretischen Hermeneutik in den folgenden Jahren und seines persönlichen Begriffs einer Mystik der Weltdistanz.

Die selbstreflexive Erkundung der metaphysischen Wurzeln des eigenen Ordnungsdenkens um 1943 verknüpfen sachlogisch die materiale Analyse der postchristlichen Krisenlage der europäischen Welt mit der unmittelbaren, sehr persönlichen Frage nach der Selbstverpflichtung, dem *officium sapientis* als Bewahrer des Geistes in einer entspiritualisierten politischen Welt. Hatte das Bewusstsein der Entfremdung des kontemplativen Denkers von der Gesellschaft einst, wie wir gesehen haben, die spezifische Hermeneutik der Voegelin-schen ideengeschichtlichen Heuristik der politischen Evokation konturiert, so erweist sich nunmehr diese theoretischen Vorgabe im Zuge der materialen Ausarbeitung in den Folge-studien als unhaltbar, insofern die politische Evokation des Kosmion sich zunehmend darstellt als die Manifestation der ideenpolitisch vielgestaltigen Wirkungsmächtigkeit der

³⁹ Brief von Voegelin an J.E. Palmer vom 5.11.1946, in *Selected Correspondence 1924-1949, Collected Works* 29, S. 480.

menschlichen Gesamtpersönlichkeit im imaginativen Ringen um die Gestaltung der westlichen Ordnung. Schon in der Einleitung der Studie zu den mittelalterlichen politischen Ideen wird die „political evocation of the empire based on the evocation of the spritual Christian community“ in den uns bereits bekannten platonischen Kontext gestellt,

„indicating that the evolution of the Platonic soul is equivalent to evolutions in the Christian period that stretch over centuries. Medieval spiritual political theory is, therefore, not an isolated phenomenon. It appears unique only if we ignore the spiritual foundation of Plato.“⁴⁰

Der krisenhafte Zerfall der christlichen Evokation unter dem Druck kontra-spekulativer innerweltlicher Kräfte in der anhebenden Neuzeit bedeutete historisch, dass das evokative Moment des Geistes allein durch den spirituellen Realismus einzelner politischer Denker wie Dante, Macchiavelli, Bodin, Vico oder Schelling repräsentiert wird, wie Voegelin im Zuge seiner Bearbeitung der anhebenden Moderne feststellt. „He is moved by the spirit and is able to produce an order of values out of his immediate spritual experiences.“⁴¹ Folgerichtig spricht Voegelin 1944 vom „Platonism in Politics“:

„Platonism in Politics is the attempt, perhaps hopeless and futile, to regenerate a disintegrating society spiritually by creating the model of a true order of values, and by realistically using as the material for the model the elements present in the substance of the society.“⁴²

Wenn Voegelin später von der Periode der „indecision if not paralysis“ spricht, dann geht es nicht nur um seine Zweifel an

⁴⁰ Eric Voegelin, *History of Political Ideas II, Collected Works* 20. Hrsg. v. Peter von Sivers, Columbia 1997, S. 37-38.

⁴¹ Eric Voegelin, *History of Political Ideas III, Collected Works* 21. Hrsg. v. David Walsh, Columbia 1998, S. 70. Vergl. Jürgen Gebhardt, Erfahrung und Wirklichkeit – Anmerkungen zur politischen Wissenschaft des spirituellen Realismus, in *Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics*. Hrsg. v. Peter J. Opitz und Gregor Sebba, Stuttgart 1981, S. 332-344.

⁴² Eric Voegelin, Nietzsche, the Crisis and the War, in *Collected Works* 10. Hrsg. v. Ellis Sandoz, Columbia 2000, S. 142.

dem heuristischen Ansatz seiner Geschichte der politischen Evokation, sondern auch und nicht zuletzt um sein Selbstverständnis als Gelehrter, der sich in jenen kritischen Jahren zur ordnungsstiftenden kritischen politischen Wissenschaft im Sinne des öffentlichen Auftrags der platonischen politischen Theorie bekennen sollte. So muss er 1945 konstatieren, dass es um mehr geht als um eine bloße Geschichte der Theorien. die er nun im Gespräch mit Strauss 1950 auf die Konvention der „Dogmengeschichte“ reduziert. Ideengeschichte ist

„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 die ‚Wahrheit‘ sozial wirksam wird oder als solcher Wirksamkeit verhindert wird.“⁴³

Im Lichte dieser Problemstellung wandelt sich die Ideengeschichte in eine „comprehensive systematic critique of politics and modern civilization.“⁴⁴

V. Die neue Wissenschaft der Politik als ‚platonische Staatswissenschaft‘

Die *New Science of Politics* (im Folgenden *New Science*) dokumentiert eine Revision des Voegelinischen Projektes, wie ich oben ausgeführt habe. Die Walgreen Lectures müssen als theoretischer Neuanfang gelten. Sie verstehen sich nun bewusst als „systematische Studie zur Grundlegung einer Staatswissenschaft im platonischen Sinn.“⁴⁵ Aber diese Formulierung impliziert meines Erachtens keineswegs eine

⁴³ Brief von Voegelin an Strauss vom 2.1.1950, in *Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934–1964*. Hrsg. v. Peter J. Opitz, München 2010, S. 69.

⁴⁴ Brief von Voegelin an H. McCurdy vom 8.10.1945, in *Selected Correspondence 1924-1950, Collected Works 29*, S. 49.

⁴⁵ Brief von Voegelin an Engel-Janosi vom 29.3.1951, in *Voegelin–Janosi Correspondence, Voegelin Papers*, Hoover Institution Archives, Stanford.

Abkehr vom Prinzip einer hermeneutischen „Geisteswissenschaft of Politics“, sondern besagt nunmehr, dass ihr verbindlicher theoretischer Geltungsanspruch historisch auf das Werk Platons zurückgeht, wie Voegelin in der nunmehr letztgültigen Fassung des Platon-Kapitels im dritten Bandes von *Order and History* ausführt.

Der Platonische Aufbruch zeigt sich schon im Eingang des Gorgias-Kapitel in Band III von *Order and History*:

„War and Battle’ are the opening words of the Gorgias, and the declaration of war against the corrupt society its content. The battle is engaged in a struggle for the soul of the younger generation. Who will form the future leaders of the polity : the rhetor who teaches the tricks of political success, or the philosopher who creates the substance in soul and society.“⁴⁶

Das ist die Kampfansage, der Voegelin folgt:

„The transfer of the authority from Athens to Plato is the climax of the Gorgias. The transfer of authority means that the authority of Athens as a public organization of a people in history is invalidated and superseded by a new public authority manifest in the person of Plato.“ – „The revelation of the divinity in history moves on; the authority rests with the men who live in the friendship with God.“⁴⁷

Als Voegelin 1950 seine Arbeit an der *History* an einem kritischen Punkt unterbricht, um die sechs Walgreen Vorlesungen auszuarbeiten, stellt er sich in diese Platon Tradition mit der programmatischen Ankündigung „The theorist is the representative of a new truth in rivalry with the truth represented by society.“⁴⁸ Das ist der entscheidende Ansatz für die *New Science*, die Antwort auf die platonisch-aristotelische Frage. Die finale Revision der Platon-Studie, wie immer sie zeitlich zu terminieren ist, stellt Platon in den Mittelpunkt von Voegelins reflexiver Rekonstruktion der Geschichte der symbolischen Explikation der Ordnung von Mensch und Gesellschaft.

⁴⁶ Eric Voegelin, *Order and History III*, *Collected Works* 16. Hrsg.v. Dante Germino, Columbia 2000, S. 78.

⁴⁷ Ebd., S. 93 / S. 99.

⁴⁸ Eric Voegelin, *The New Science of Politics*. Chicago 1952, S. 70.

„There is a clear sense in which Voegelin identifies with Plato and found himself in the ‚Platonic position‘.“⁴⁹

„The situation is fascinating for those among us who find ourselves in the Platonic position and who recognize in the men with whom we associate today the intellectual pimps for power who will connive in our murder tomorrow.“⁵⁰

„The Truth of the philosopher is discovered in the previously analysed experiences of Socrates–Plato. ... Truth is not a body of propositions about a world-immanent object, it is the world-transcendent *summun bonum*. When through the experiences of the Socratic-Platonic type, eternity enters time, we may say that ‚truth‘ becomes historical.“⁵¹

Das ist der kritische Maßstab für die Wahrheit, welche der Dreh- und Angelpunkt der *New Science* ist. Es geht um die Repräsentation der Wahrheit. Ausgehend vom elementaren politologischen Begriff der „Repräsentation“ leitet Voegelin über zum historisch-empirisch ausgewiesenen Begriff der existentiellen Repräsentation, welche die sinnstiftende Einheit der politischen Gesellschaft symbolisch ausdrückt und die Gesellschaft letztthin als „representative of a transcendent truth“ ausweist. Diesem Komplex der gesellschaftlichen Wahrheit folgt das Konzept der „transcendental truth“, die auf die Frage antwortet, „what is the truth that is represented by the theorist, this truth that furnishes him with the standards by which he can measure the truth represented by the society. What is the source of this truth that apparently is developed in critical opposition to society?“⁵² Nun kann die Frage geschichtstheoretisch behandelt und objektiviert werden. War die Kosmogonese im Prinzip im alten Orient, der griechischen Antike, dem westlichen Christentum und der national-staatlichen Moderne im Verständnis der Evokationsdoktrin die

⁴⁹ Dante Germino, Introduction, in *Order and History III, Collected Works* 16, S. 25.

⁵⁰ Ebd., Eric Voegelin, *Order and History III*, S. 91.

⁵¹ Ebd., S. 41.

⁵² Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, S. 53.

Wiederkehr des ewig Gleichen, so erlaubt nunmehr der Begriff der „Historizität der Wahrheit“, ein historisches Feld der emergenten Typologie der Wahrheit abzustecken: Die Erfahrung der „kosmologischen Wahrheit“, repräsentiert durch die frühen Reiche, wird abgelöst durch die „anthropologische Wahrheit“ der griechischen Antike im platonisch-aristotelischen Erfahrungskomplex, welche wiederum entscheidend erweitert wird durch die folgende „soteriologische Wahrheit“ des Christentums. Diese geschichtstheoretisch ausgewiesene transzendente Wahrheit vollendet „the ultimate clarity concerning the *conditio humana*“, die Karl Jaspers für die Achsenzeit beansprucht hat – ohne allerdings, wie Voegelin moniert, der „soteriologischen Wahrheit“ des Christentums Rechnung zu tragen.

VI. Die neue Wissenschaft der Politik: eine Antwort auf Max Weber

Nach Abschluss der Vorlesungen im Januar/Februar 1951 bearbeitet Voegelin das Manuskript für die Veröffentlichung unter dem Titel „*The End of Modernity. An Introduction to the New Science of Politics*“. Peter J. Opitz weist darauf hin, dass die Formulierung in den Vorlesungen nicht auftaucht, ebenso wenig wie in der nun für die Veröffentlichung nachgeschobene Einleitung, sondern erst 1952 als publikumswirksame Klarstellung der programmatischen Intention des Buches als Titel gewählt wurde. Die Einleitung selbst, welche nunmehr den wissenschaftstheoretischen Anspruch des Autors einer größeren wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorstellte, antwortet auch, so ist zu vermuten, auf die fundamentale Kritik des ideengeschichtlichen Historismus der akademischen politischen Theorie, die David Easton im Februar 1951 im *Journal of Political Science* unter dem Titel „*The Decline of Political Theory*“ vorgetragen hatte. Voegelin reagiert darauf

mit dem ersten Abschnitt der Einleitung: „Political theory and philosophy of history. Decline of political science and restoration“.

Voegelin nimmt die Fragestellung Eastons auf und bearbeitet sie grundsätzlich in Gestalt einer Auseinandersetzung mit jenem Denker, der für ihn stets der maßgebliche Repräsentant der modernen positivistischen Gesellschaftswissenschaft gewesen ist: Max Weber. Er nimmt Weber gleichsam beim Wort und setzt an bei dessen wissenschaftlichen Credo, dass die Wissenschaft „im Namen der intellektuellen Rechtschaffenheit“ mit dem Anspruch auftritt, „die einzig mögliche Form der denkenden Weltbetrachtung zu sein.“⁵³ Voegelin reagiert hierauf mit seiner These von der Wiederherstellung einer politischen Wissenschaft, die diesem Anspruch voll und ganz gerecht wird und sich nicht, wie Weber, auf den „Glauben an den Wert der wissenschaftlichen Wahrheit“ beschränkt, die empirische Wirklichkeit „denkend zu ordnen.“⁵⁴ Voegelins Gegenprojekt bestimmt „the meaning of science as a truthful account of the structure of reality, as the theoretical orientation of man in his world, and as the great instrument of his own position in the universe.“⁵⁵ Weber ist durchgängig Voegelins Partner im wissenschaftlichen Gespräch. So ist es gleichsam eine Konsequenz dieses Gesprächs, dass er von einer kritischen Bestandsaufnahme der Weberschen Wissenschaft ausgeht: „Thus far the work of Weber can be characterized as a successful attempt to disengage political science from the irrelevance of methodology and to restore it to theoretical order. The new theory toward which he was moving, however, could not become explicit because he religiously observed the posi-

⁵³ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Hrsg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1972, S. 569.

⁵⁴ Max Weber, *Soziologie – Weltgeschichtliche – Analysen – Politik*. Hrsg. v. Johannes Winckelmann, 1968, S. 260.

⁵⁵ Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, S. 5.

tivistic taboo on metaphysics.“⁵⁶ Apodiktisch ausgedrückt: Voegelin versteht sich auf seiner Weise als Vollender des Weberschen Weges zur Wahrheit der Wissenschaft.

Damit kommt jene Wahrheit der Wissenschaft ins Spiel, deren Grundlegung auf die symbolische Explikation der platonisch-aristotelischen Erfahrung der, „anthropologische Wahrheit“ zurückgeht, welche sich geschichtlich vollendet in der „soteriologischen Wahrheit“ der Christen, insofern sie in der kirchlichen Verfassung einer mystischen Gemeinschaft der Gläubigen die Transzendenz menschlichen Seins proklamieren. Blicken wir auf diesen Symbolkomplex der geschichtlich erscheinenden transzendenten Wahrheit, dann legitimiert sich damit jene Wendung, die Voegelin in den 30er Jahren mit einem Bekenntnis zur „abendländischen Wissenschaft „vollzogen hatte. Deren Wesensgehalt klärt sich in der theoretischen Reflexion auf, insofern diese bestimmt wird durch eine „strict correlation between the theory of human existence and the historical differentiation of experiences in which that existence has gained its self-understanding“, dessen Horizont metaphysisch determiniert ist. Insofern die „differentiating experiences“ der antiken Philosophen und der christlichen Väter die Mehrdimensionalität der Realität von Gott, Mensch und Natur artikulierten, heißt das, „theory is bound to move within the historical of classic and Christian experiences.“⁵⁷ In der *New Science* entwickelt Voegelin eine Theorie von der Ordnung des Menschen und der Gesellschaft, die sich strikt eurozentrisch legitimiert, sie ist „a Western symbolism because Western society has received its historical form through Christianity.“⁵⁸

⁵⁶ Ebd., S. 21.

⁵⁷ Ebd., S. 79.

⁵⁸ Eric Voegelin, *Order and History II, Collected Works* 15. Hrsg. v. Athanasios Moulakis, Columbia 2000, S. 90.

Voegelins theoretische Grundlegung der Wissenschaft knüpft, wie gezeigt, an Webers Ansatz einer Re-theoretisierung der Wissenschaft an und versteht diese entsprechend als die Restitution der „dignity of a theoretical science“; als eine „theoretization, „which starts from the concrete, historical situation of the age, taking into account the full amplitude of our empirical knowledge.“⁵⁹ Nicht um die literarische Renaissance der überkommenen Traditionen platonischer oder augustinischer Observanz geht es, wie seine Kritiker glauben machen wollten und wollen, nicht immer ganz grundlos, sondern um die Zusammenschau der vielfältigen Erscheinungsformen einer theoretischen Erneuerung in den geisteswissenschaftlichen Disziplinen, deren Spannweite sich mit Namen wie Toynbee, Jaspers, Cassirer, Hauriou verbindet, auf gleichgerichtete Denker wie Strauss, Arendt, Jouvenal oder Oakeshott verweist und schließlich den fachwissenschaftlichen Fortschritt der antiken und mittelalterlichen Geschichte, Archäologie, Orientalistik und Theologie berücksichtigen muss. So kann Voegelin einen „state of science“ konstatieren, der den historischen Horizont empirisch derart erweitert, dass eine philosophische Untersuchung der menschlichen Ordnungsprobleme möglich wird. Es kristallisiert sich jenes für Voegelin in der Folge erkenntnisleitende Prinzip der Interdependenz von Erkenntnisfortschritt der empirischen Wissenschaft und systematischer kognitiv-reflexiver Analyse des Materials.

An diesen Punkt kehre ich kurz zurück zum Leitthema meiner Überlegungen: Das intellektuelle Selbstverständnis Voegelins und das damit verknüpfte Selbstbild als Forscher. Die Abwendung Voegelins vom radikalen kontemplativen Individualismus wird deutlich, wenn wir auf die oben angesprochene Position von 1939 zurückblicken: „Political theory, therefore“, heißt es dort,

„has hardly a chance to be developed otherwise than by the efforts of outstanding individuals; it is almost impossible to advance it by a

⁵⁹ Voegelin, *The New Science of Politics*, S. 2 f.

cooperative effort of scholars, by traditions in schools, or by gradual elaboration of problems through continuous generations of scholars“,

denn Institutionen von Lehre und Forschung bedürften eines gesellschaftlichen Konsenses, zu dem die politische Gesellschaft nicht bereit ist, wie das Scheitern des sokratisch-platonischen Projektes bewiesen habe.⁶⁰ Das ist meiner Beobachtung nach der entscheidende Punkt des gewandelten Wissenschaftsverständnisses Voegelins in der *New Science of Politics*. „Science“, heißt es nunmehr, „is not the singlehanded achievement of this or that individual scholar; it is a cooperative effort. Effective work is possible only within a tradition of intellectual culture.“⁶¹

Hatte Voegelin noch im Platon-Fragment der 1940er Jahre die wissenschaftliche Erkenntnis letztlich an die Voraussetzung einer mystischen Existenz des Gelehrten oder zumindest seine Prägung durch die „mystic culture“ postuliert, so spricht er nunmehr zurückhaltend von der Metaphysik als „process in which the philosopher explicates in rational symbols his various experiences, especially experiences of transcendence.“⁶² Hier klingen die anamnetischen Überlegungen von 1943 an. Er belehrt Cook, dass er weder von theologischen noch von metaphysischen Voraussetzungen ausgehe. „As critical scientist I have to accept these facts of order, whatever my personal opinion about them would be.“ Ob jemand Agnostiker ist oder religiös gestimmt, habe nicht das Geringste zu tun mit der theoretischen Fragestellung. Und er fügt hinzu „I am not clear myself about my own state of sentiments in such

⁶⁰ Eric Voegelin, Introduction to the History of Political Ideas, in *Collected Works* 19, S. 233.

⁶¹ Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, S. 23.

⁶² Brief von Voegelin an Thomas I. Cook vom 30.12.1953, in: Eric Voegelin, *Selected Correspondence 1950–1984*. Hrsg. v. Thomas Hollweck, 2007, S. 187 f.

matters.“⁶³ Es ist bezeichnend, dass Voegelin sich auf die Frage nach dem mystischen Moment in der Existenz des Gelehrten noch einmal Max Weber als Zeugen beruft. Zum Abschluss seiner Weber-Rede von 1964 bezieht er sich auf ein Gespräch der Eheleute, in dem Max Weber auf die Frage seiner Frau, ob er sich vorstellen könne, ein Mystiker zu sein, antwortete:

„Es könnte sogar sein, dass ich einer bin. Da ich mehr in meinem Leben geträumt habe, als man sich eigentlich erlauben darf, so bin ich auch nirgends ganz verlässlich daheim. Es ist als könnte und wollte ich mich aus allem ebensowohl auch ganz zurückziehen.“⁶⁴

Voegelin kommentiert: „Das ist eine prachtvolle Formulierung des Paulinischen *hos me*, des Als-Ob-Nicht, der christlichen Anordnung; ‚Seid in der Welt, aber nicht von hier. Lebt in der Welt, als ob ihr nicht in ihr lebet und zu ihr gehörtet‘.“ Und mit dieser Formulierung nun wieder, die nicht ganz christlich ist, sondern nur die Möglichkeit ausspricht, man könne sich aus der Welt zurückziehen, steht Weber wieder einem anderen Denker nahe, der am Anfang dieser Zeit der Spannung lebt – Thomas Morus. In seiner *Utopia* spricht im Dialog der Wanderer, der die wahre Ordnung und den Sinn des Lebens auf seinen Wanderungen über die die ganze Welt sucht, zu seinem Freund: „Wo immer ich bin auf meinen Wanderungen, stellt sich heraus, ich bin immer gleich weit weg von Gott“.⁶⁵ Damit schließt Voegelins Weber-Vortrag mit einer Wahrheit, die schon Hugo von St. Viktor in seinem *Didascalicon* einst ausgesprochen hat: „Omnis mundus philosophantibus exilium est.“⁶⁶

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Eric Voegelin, *Die Größe Max Webers*. Hrsg. v. Peter J. Opitz, München 1995.

⁶⁵ Ebd., S. 103.

⁶⁶ Hugo von St. Victor, *Didascalicon* III, caput XIX.

VII. Beyond Modernity

Der ursprüngliche Titel Walgreen Lectures „Beyond Modernity“ verwies die Hörer auf die geistig-politische Krise der westlichen Welt, deren intellektuelle Überwindung sich in Form einer wissenschaftlichen Erneuerungsbewegung beschreiben lässt. Programmatisch erlaubt die restituierte Wissenschaft die spirituelle und intellektuelle Überwindung jenes Ordnungsdenkens, das für die Konstitution der westlichen Moderne entscheidend ist, ganz in dem Sinn der grundsätzlichen Kritik der modernen Zivilisation, welche zunehmend die ideengeschichtliche Arbeit an der *History* durchführt hatte. Doch die entscheidenden Vorlesungen stellen jetzt das Wesen der „Modernität“ auf den Prüfstand des „state of the science“ in Gestalt einer wissenschaftlichen Fundamentalkritik der westlichen Zivilisation, deren Krise durch die antiphilosophische und antichristliche „gnostische Wahrheit“ als durchgehendes gesellschaftliches Ordnungsprinzip der Moderne verursacht wird. Im Licht der „Wahrheit“, auf welche die intellektuelle Redlichkeit der Wissenschaft sich verpflichten muss, wird die herrschende Unwahrheit der Gnosis in ihrer volatilen historischen Erscheinungsform zum Gegenstand der kritischen Analyse.

Inhaltlich nimmt Voegelin im Grund das Thema der *Politischen Religionen* auf und stellt sie in den materialen Zusammenhang, der zunehmend den Tenor der *History* bestimmt und die geschichtliche Entwicklung des europäischen Krisenszenariums rekonstruiert hat. Mit dem Begriff des „Gnostizismus“ hat Voegelin die destruktiven Tendenzen, die im Kapitel zum „Volk Gottes“ geschichtlich untersucht wurden, in Inhalt und Form als geschichtliches Gesamtphänomen darstellen können.⁶⁷ Mit der Entdeckung der

⁶⁷ Eric Voegelin, *History of Political Ideas IV, Collected Works* 22. Hrsg. v. David L. Morse, Columbus 1998. Hier: *The People of God*, S. 131-214. Eine erste Fassung mit diesem Titel entstand um 1941/42, in der sich noch kein Hinweis auf die Gnosis oder gnostische Phänomene findet. Eric Voegelin,

Gnosis in den vierziger Jahren fand Voegelin den Schlüssel zum Verständnis der kritischen Wendung des Westens zur innerweltlichen Religion, die ihn Jahre zuvor theoretisch erregt hatte. In gewissem Sinn war die Gnosis eine eher zufällige Entdeckung. Erst um 1946/47 erscheint der Begriff in der zweiten Fassung des Kapitels „The People of God“. Voegelin verwies stets auf Urs von Balthasars *Die Apokalypse der deutschen Seele* (1937-39), dessen Neuauflage von Band I im Jahr 1947 erschien. Da das Frühwerk Balthasars bis dato von Voegelin nicht zitiert wurde, nehme ich an, dass die eigentliche Quelle Balthasars kleiner Band *Irenäus: Die Geduld des Reifens* (1943) war, den Voegelin im Dezember 1945 im Harvard Bookstore erworben hatte. Dort liest er: Die Gnostiker reißen Christus in zwei Teile: einen sterblichen Menschen und einen leidensunfähigen Geist. Nur wo der Stoff, der Leib selbst vergottet wird, da ist der Mensch erlöst.

„Die 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 hinaustretenden Menschen setzt.“⁶⁸

Umgehend macht sich Voegelin mit der wissenschaftlichen Literatur zum Thema vertraut und geht nun entsprechend seiner Methode vor: Die Erarbeitung des wissenschaftlichen Standes der Gnosis-Forschung wird kognitiv im Prozess der reflexiven Analyse theoretisch aufbereitet. Im Resultat wird die Erkenntnis formuliert, welche die Selbsterlösung als die Leitidee der Gnosis als grundlegend für das Verständnis aller gegenchristlichen apokalyptisch-messianischen Bewegungen des Westens versteht. Der Gnostizismus ist somit ursächlich für die westliche Gesamtkrise verantwortlich.

The People of God, 1941. *VOP* XXXVII, 2. überarb. Aufl. 2020. Hrsg. und mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz.

⁶⁸ Urs von Balthasar, Einleitung, in *Irenäus von LYON – Geduld des Reifens*. Hrsg. v. Urs von Balthasar, Klosterberg 1943, S. 13.

Ich verzichte auf die Wiedergabe von Bekanntem. Deswegen möchte ich umgehend auf die Problematik verweisen, welche die geschichtsphilosophische Schlussfolgerung Voegelins betrifft, nämlich die Konstruktion eines Kulturzyklus von welthistorischen Ausmaßen. Den Höhepunkt dieses Zyklus würde das Erscheinen Christi kennzeichnen, die vorchristlichen Hochkulturen wären sein aufsteigender, die modernen gnostischen Zivilisationen sein absteigender Ast.⁶⁹

In diesem Sinn spricht Voegelin vom „Ende der Modernität“. Bleibt die Frage: After Gnosticism what? Die Frage erklärt, warum diese Idee des Kulturzyklus notwendig aus der Voegelinischen Theorie verschwindet. Eine These, die sich in der Folge von Voegelins rigoroser Bindung der Theorie und die empirischen Wissenschaften radikal zu Gunsten eines neuen Typus der universalen „oikumenischen Humanität“ ändern sollte und aufgeht in eine übergreifende weltgeschichtliche Struktur, die vom oikumenischen Zeitalter, der Ära der emergenten achsialen Spannung von mundaler und transzendenter Ordnung, ihren Ausgang nimmt. „Obviously, the question of the subject of history, previously discussed within the context of the Western Ecumenic Age, now imposes itself on the level of a global mankind.“⁷⁰ In diesem Kontext revidiert Voegelin seine Generalthese des Gnostizismus, insbesondere die in der Forschung kritisierte Identität von antiker und moderner Gnosis. Letztere „is one component in the historical structure of modernity but no more than that“ schreibt er

⁶⁹ Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, S. 164.

⁷⁰ Eric Voegelin, *Order and History IV, Collected Works 17*. Hrsg. v. Michael Franz, Columbia 2000, S. 376. Vergl. Jürgen Gebhardt, Offene Horizonte – offene Fragen. Eric Voegelins hermeneutisches Experiment der universalhistorischen Vermessung des politischen Ordnungsdenkens, in *Staaten und Ordnungen*. Hrsg. v. Hans-Jörg Siegwart, Baden-Baden 2016, S. 175-193.

1976⁷¹, insofern das innerweltlich-religiöse Moment der Selbsterlösung Ausdruck einer vielgestaltigen gnostisch-apokalyptischen Formenwelt in der Moderne sei.

Voegelins provokative Einleitung zur Veröffentlichung der Vorlesungen konstatierte die Retheoretisierung der Disziplin auf der Grundlage einer neuen Ordnungswissenschaft, deren Konturen er sich entwickeln sah. Darauf beziehen sich, wie gesagt, Gegner aber auch Anhänger mit der Behauptung, Voegelin sei der radikalere Denker gegen die Modernität schlechthin. Ein Wort hierzu: Im Vorwort der deutschen Ausgabe erklärt Voegelin, dass er sich für die „New Science of Politics“ als Titel entschied, in der Nachfolge Vicos, der gegen die herrschende Lehre der Zeit die Wiederherstellung der politischen Wissenschaft im klassischen Sinn unternommen habe. Dieser Hinweis scheint schon in Voegelins Vico-Kapitel der *History* auf.

„A new science is set off against an old science, and the counterposition assists us in defining the ‚modernity‘ of Vico’s thought. (...) The term *modern* has no absolute connotation and has been used consecutively in order to designate various phases of postmedieval Western intellectual history.“

Als ‚alt‘ gilt nach Vico der Komplex von Ideen, der im 17. Jahrhundert entsteht und sich in den folgenden Jahrhunderten durchsetzt und er ist

„still very much alive in our time. The fact that this aggregate of sentiments and ideas was exploded intellectually and spiritually through the work of Vico in 1725 does not mean that we do not have to suffer to this day from its consequences in Progressivism, Communism, National Socialism, and World Wars. And the rise and unfolding of the ‚new‘ scienc‘ in the course of the last two centuries does not mean that it has found wide acceptance. On the contrary the label *modern* in popular opinion attaches to the ideas that Vico considered ‚old‘ in 1725 rather than to the science that he has founded.“

⁷¹ Zit. nach Klaus Vondung, Gnosis und Apokalypse als Interpretamente im Werk von Eric Voegelin, in *Staaten und Ordnungen*. Hrsg. v. Hans-Jörg Sigwart, Baden-Baden 2016, S. 121.

Jedoch: „Modern political science, in the sense of Vico’s new science, is a comparatively insignificant island in a sea of ‚old‘ ideas.“⁷²

Ich stelle also fest, dass die politische Philosophie nicht nur Voegelins selbst einen modernen Diskurs darstellt. Er reflektiert die Modernität innerhalb der Modernität und repräsentiert daher eine selbstreflexive Moderne. Voegelin, Strauss und gleichgesinnte Vertreter der modernen politischen Philosophie revoltieren nicht gegen die Moderne, wie es heißt, sie versuchen die Moderne zur kognitiven Selbstaufklärung aufzurufen.

⁷² Eric Voegelin, *History of Political Ideas VI, Collected Works 24*. Hrsg. v. Barry Cooper, Columbia 1998, S. 146 f. Dt.: *Eric Voegelin, Giambattista Vico – La Scienza Nuova*. Hrsg. und mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz, Paderborn: Fink Verlag, 2003.

Literaturverzeichnis

- Embry Charles Hrsg. 2004, Robert B. Heilmann and Eric Voegelin. A Friendship in Letters 1944–1984, Columbia
- Gebhardt Jürgen 1981, Erfahrung und Wirklichkeit – Anmerkungen zur politischen Wissenschaft des spirituellen Realismus, in: The Philosophie of Order. Essays on History, Consciousness and Politics, Hrsg. Peter J. Opitz and Gregor Sebba, Stuttgart, 332 – 344
- Gebhardt Jürgen 1997, The Vocation of the Scholar, in: International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin, Hrsg. Stephen McKnight and Geoffrey L. Price, Columbia, 10–24
- Gebhardt Jürgen, 1996, Zwischen Wissenschaft und Religion. Zur intellektuellen Biographie Voegelins in den 30er Jahren, in: Politisches Denken Jahrbuch 1995/96, 223–304
- Gebhardt Jürgen 2016, Offene Horizonte – offene Fragen. Eric Voegelins hermeneutisches Experiment der universalhistorischen Vermessung des politischen Ordnungsdenkens, in: Staaten und Ordnungen, Hrsg. Hans-Jörg Siegwart, Baden–Baden, 175–19
- Irenäus von Lyon – Geduld des Reifens 1943, Hrsg. Urs von Balthasar, Klosterberg
- Lawrence Frederic 1997, The Problem of Eric Voegelin, Mystic Philosopher and Scientist, in: International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin. Hrsg. Stephen A. McKnight and Geoffery L. Price, Columbia, 35–58
- Opitz J. Peter Hrsg. 2020, Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Vogelins Introduction zur „History of Political Ideas“, München
- Opitz J. Peter J. Hrsg. 2001, Eric Voegelin, Plato’s Myth of the Soul, München, Transcript Elizabeth von Lochner, Occasional Papers XX, München
- Opitz J. Peter J. 2003, Eric Voegelins „The New Science of Politics“. Kontexte und Konturen eines Klassikers, Occasional Papers XL, München
- Opitz J. Peter Hrsg. 2010, Glaube und Wissen Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934 bis 1964, München
- Sigwart Hans- Jörg, 2005, Das Politische und die Wissenschaft. Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk Eric Voegelins, Würzburg

- Voegelin Eric 1991, The Theory of Legal Science ,in: Collected Works 27, Hrsg. Robert Anthony Pascal et al., Baton Rouge, 9–112
- Voegelin Eric, MS 1936 (?), Die ursprüngliche Schwierigkeit der Wissenschaft vom Staat, Voegelin Papers , Box 55, Folder 11, 1a–11, Hoover Institution Archives, Stanford
- Voegelin Eric, MS o. J. ,The People of God (1)Voegelin Papers, Box 58, Folder 4, Hoover Institution Archives, Stanford
- Voegelin Eric 1936, Volksbildung, Wissenschaft und Politik, Monatsschrift, 1. Jg., H. 7, 554–603
- Voegelin Eric 1936, Der Autoritäre Staat, Wien
- Voegelin Eric 1937, Was dürfen die Menschen wissen?, in: Neue Freie Presse ,7.11.1937, Wien
- Voegelin Eric 1939, Die Politischen Religionen, Stockholm
- Voegelin Eric 1952, The New Science of Politics, Chicago
- Voegelin Eric 1966, Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik, München
- Voegelin Eric 1995, Die Größe Max Webers, Hrsg. Peter Opitz, München
- Voegelin Eric 1997a, Introduction to the History of Political Ideas, in: Collected Works 19, Hrsg. Athanasio Moulakis, Columbia , 225–237. Dt.: Peter J. Opitz (Hrsg.), Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins „Introduction“ zur History of Political Ideas. Occasional Papers, XI, 3., überarb. Aufl., Juli 2020
- Voegelin Eric 1997b, History of Political Ideas II, Collected Works 20, Hrsg. Peter von Sivers, Columbia
- Voegelin Eric 1998a, History of Political Ideas III, Collected Works 21, Hrsg. David Walsh, Columbia
- Voegelin Eric 1998b, History of Political Ideas IV, Collected Works 22, Hrsg. David Morse and William Thompson, Columbia
- Voegelin Eric 1998c, History of Political Ideas VI, Collected Works 24, Hrsg. Barry Cooper, Columbia
- Voegelin Eric 2000a, Die politischen Religionen, Hrsg. Peter J. Opitz, München
- Voegelin Eric 2000b, Order and History III, Collected Works 16, Hrsg. Dante Germino, Columbia
- Voegelin Eric 2000c, Published Essays 1940-1952, Collected Works 10, Hrsg. Ellis Sandoz, Columbia
- Voegelin Eric 2000d, Order and History IV, Collected Works 17, Hrsg. Michael Franz, Columbia

- Voegelin Eric 2003, Giambattista Vico – La Sienza Nuova, Hrsg. Peter J. Opitz, Paderborn
- Voegelin Eric 2004, Die neue Wissenschaft der Politik, Hrsg. Peter J. Opitz, München
- Voegelin Eric 2009, Selected Correspondence 1924–1950, Collected Works 29, Hrsg. Jürgen Gebhardt, Columbia
- Von Balthasar Urs 1943, Einleitung in: Irenäus von LYON – Geduld des Reifens. Hrsg. Urs von Balthasar, Klosterberg
- Vondung Klaus 2016, Gnosis und Apokalypse als Interpretamente im Werk von Eric Voegelin, in: Staaten und Ordnungen, Hrsg. Hans-Jörg Sigwart, Baden–Baden
- Wagner Gerhard / Weiss Gilbert Hrsg 2004, Alfred Schütz – Eric Voegelin. Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938-1959, Konstanz
- Weber Max 1968 Soziologie – Weltgeschichtliche – Analysen – Politik, Hrsg. Johannes Winckelmann
- Weber Max 1972, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Hrsg. Johannes Winckelmann, Tübingen

IN JÜNGERER ZEIT ERSCHIEBENE PAPERS IN DER VOEGELINIANA-REIHE

- No. 81 -
Helmut Winterholler: Mythos und meditative Reflexion. Studien zu Eric Voegelins *Auf der Suche nach Ordnung* und seiner „Theorie des Mythos“
40 Seiten. Februar 2011

- No. 82 -
Eric Voegelin: Weltreich und die Einheit der Menschheit. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicoi. 70 Seiten. März 2011

- No. 83 -
Thomas Hollweck: Truth and Relativity and Other Writings.
81 Seiten. Juni 2011

- No. 84 –
Michael Henkel: Eric Voegelin in Deutschland. Zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte eines unbekannteren Bekannten. 34 Seiten. Juli 2011

- No. 85 –
Eric Voegelin: Die schismatischen Nationen / *The Model Polity*. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Anna E. Frazier. 57 Seiten. August 2011

- No. 86 -
Johannes Corrodi Katzenstein: Eric Voegelin and Theology. The Case of ‚Dogmatization‘ in Western Intellectual and Political History.
36 Seiten. Oktober 2011

- No. 87 -
Eric Voegelin: Was ist Politische Theorie? Hrsg. und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz. 31 Seiten. November 2011

- No. 88 -
Sylvie Courtine-Denamy: The Revival of Religion: a Device against Totalitarianism? A Philosophical Debate between Eric Voegelin and Hannah Arendt. 33 Seiten. Dezember 2011

- No. 89 -
Norhide Suto: Ist Ordnung ohne Transzendenz möglich? Eric Voegelin und die Demokratie. 29 Seiten. August 2012

- No. 90 –
Peter J. Opitz: Eric Voegelins *Ecumenic Age*: Metamorphosen eines Konzepts. 73 Seiten. 2. überarb. und ergänzte Aufl., Juli 2013
- No. 91A –
Gregor Sebba: Political Ideas and Movements in Post-War Austria; Erich Voegelin: The Change in the Ideas on Government in Austria since 1918
47 Seiten. März 2013
- No. 91B –
Peter Pirker: „Musst immer tun wie neugeboren“. Zum politischen Denken und zur antinazistischen Praxis des Wiener Sozialwissenschafters 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

- No. 106 –

Peter J. Opitz: Eric Voegelin's *The New Science of Politics* Revisited. Studien zur Werksgeschichte und Argumentationsstruktur eines Klassikers der politischen Theorie. 103 Seiten, Februar 2020

„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 Voegelinischen 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