

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XXVIII —

Giuliana Parotto

Zum Einfluss von Urs von Balthasar auf
Eric Voegelin



OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XXVIII —

Giuliana Parotto

Zum Einfluss von Urs von Balthasar auf
Eric Voegelin



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*.

GIULIANA PAROTTO ist Professorin für politische Philosophie an der Universität Triest. Sie hat eine Reihe von Artikeln und Gemeinschaftsarbeiten publiziert, darunter zum Stichwort „Toleranz“ einen Beitrag zur Enzyklopädie UTET. Außerdem hat sie sich mit der Scholastik auseinandergesetzt und das Buch *Justus Ordo – Secolarizzazione della ragione e sacralizzazione del principe nella Seconda Scolastica*, Napoli 1993 sowie den Essay *Ferdinando II imperatore. Il sovrano barocco tra coscienza e prudenza* (Trieste 1999) geschrieben. Zuletzt ist ihr Buch *La politica tra storia ed escatologia*, (Milano 2000) erschienen.

OCCASIONAL PAPERS, XXVIII, Februar 2002

Giuliana Parotto

Zum Einfluss von Urs von Balthasar auf Eric Voegelin

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

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

© 2002 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

DANKSAGUNG

Diese Arbeit wäre ohne die außerordentlich hilfreichen kritischen Kommentare und Verbesserungsvorschläge von Dora-Fischer-Barnicol und Gabriele von Sivers-Sattler nicht zustande gekommen. Beiden danke ich herzlich für ihren wichtigen Beitrag.

Obwohl ein Gedanke an den Herausgeber an dieser Stelle möglicherweise unüblich ist, möchte ich doch auch Herrn Prof. Dr. Peter J. Opitz für seine Ermutigung zu diesem „Occasional Paper“ danken, ohne die meine erste Veröffentlichung in deutscher Sprache sicher nicht zustande gekommen wäre.

GIULIANA PAROTTO

ZUM EINFLUSS VON HANS URS VON BALTHASAR AUF
ERIC VOEGELIN

Von den vielen Autoren, mit denen sich Eric Voegelin auseinandergesetzt hat, scheint Hans Urs von Balthasar auf den ersten Blick keinen allzu großen Einfluss auf ihn ausgeübt zu haben. Freilich gibt es bei beiden gewisse Ähnlichkeiten in bezug auf die Themenwahl und die Problemstellung, auch hinsichtlich einer gewissen Ausdruckweise, die wohl typisch war für ein bestimmtes Milieu: Für beide waren ihre frühen Jahre in Wien prägend¹; beide bekennen sich dazu, von Dichtern und Schriftstellern wie Stefan George² und Karl

¹ Hans Urs von Balthasar hat wegen seiner germanistischen Studien bis zur Doktorarbeit (Herbst 1928) immer wieder in Wien gewohnt. Die von Semestern in Berlin und Zürich unterbrochene Zeit in Wien hat er als die wichtigste bezeichnet: „Den nachhaltigsten Eindruck aus seiner Studienzeit empfing er jedoch von seinem Wiener Freund, dem Konvertiten und dissidenten Freud-Schüler Rudolf Allers, der den Weg von der Psychoanalyse zur mittelalterlichen Philosophie und Theologie gefunden hatte“ (Peter Henrici, *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*, in: Karl Lehmann und Walter Kaspar, *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Köln, 1989, S. 21).

² Sogar in der Art und Qualität des Einflusses von George zeigt sich eine Übereinstimmung zwischen Voegelin und Balthasar: Die historische Forschung von den Mitgliedern des *Stefan George-Kreises*, im besonderen die Arbeiten von Friedrich Gundolf und Ernst Bertram, wurden von Voegelin als entscheidende Lektüre (s. *Autobiographische Reflexionen*, Herausgegeben, eingeleitet und mit einer Bibliographie von Peter J. Opitz. Aus dem Englischen von Caroline König, München: Wilhem Fink Verlag,

Kraus wesentlich beeinflusst worden zu sein; beide stehen unter dem Eindruck des „Zerfallsprozess der deutschen und der österreichischen Gesellschaft“³ und der „manifesten Korruption einer im Untergang begriffenen Kultur“⁴. Aber ungeachtet solcher gemeinsamen Wurzeln gibt es doch Hinweise darauf, dass bestimmte Konzepte Voegelins sich unter dem Einfluss von Balthasar entwickelt haben. So erklärt Voegelin selbst in den *Autobiographischen Reflexionen*:

„Wenn ich mich recht erinnere, wurde ich zum ersten Mal auf das Problem des Gnostizismus und die Anwendung dieser Symbolform auf moderne ideologischen Phänomene aufmerksam durch die Einleitung von Hans Urs von Balthasar *Prometheus* aus dem Jahre 1937.“⁵

Dieses Zitat bezieht sich auf die kritischen und entscheidenden Jahre von 1945 bis 1950, die Voegelin als „eine Zeit theoretischer Lähmung“⁶ erlebte. Es sind die Jahre, in denen er an seiner „*History of Political Ideas*“ arbeitete. Danach löst sich die Blockade, und er prägt zum ersten Mal die wichtigen Begriffe „existenzielle Repräsentation“ und „transzendente Repräsentation“⁷. In diesem Zusammenhang verweist Voegelin auf von Balthasar, der als erster den Begriff Gnosis auf die modernen ideologischen Phänomene angewendet habe. Hier sei nur am Rande bemerkt, dass Voegelin sich bei der

1994, S. 35.) bezeichnet und tauchen im Frühwerk Balthasars in bezug auf die Problematik von Geschichte und Mythos auf, wovon später noch die Rede sein wird.

³ Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 35.

⁴ Hans Urs von Balthasar, *Prüfet alles – das Gute behaltet*, Ostfildern, 1986, S. 8.

⁵ Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 86.

⁶ Ebd., S.84.

⁷ Ebd., S. 85.

oben zitierten Feststellung wohl nicht richtig erinnert hat, als er schrieb, in der *Einführung* des *Prometheus* auf jene komplexe Gnosis-These gestoßen zu sein. Wahrscheinlicher ist, dass Voegelin die *Apokalypse der deutschen Seele* meinte, nicht den *Prometheus*, der ja lediglich einen Teil der *Apokalypse* ausmacht. Dafür sprechen einige Indizien: Von Balthasar hatte 1937 nicht den *Prometheus* veröffentlicht, sondern den ersten der drei Bände der *Apokalypse der deutschen Seele*. Im Jahre 1939 erschienen dann die weiteren Bände:

Band I. Der deutsche Idealismus (1937)

Band II. Im Zeichen Nietzsches (1939)

Band III. Vergöttlichung des Todes (1939)

Erst 1947 erschien Band I unter dem Titel *Prometheus* in einer zweiten Auflage. Weiter findet sich ein Hinweis auf von Balthasar in einem Brief Voegelins an Francis W. Coker⁸ aus dem Jahr 1946, zu einer Zeit also, als der *Prometheus* noch nicht erschienen war. Im übrigen schließt die Aussage

⁸ Der Brief ist eine Antwort das kritische Urteil von Francis W. Coker im April 1946 über das Manuskript der *History of political Ideas*: „Voegelin did not hesitate to write a personal letter to Professor Coker in which he pointed out that this „fondness“ was not a mere whim on his part, but a fundamental principle of interpretation that he had developed „after the breakdown of an attempt to write a systematic theory of politics (around 1930). Furthermore, Voegelin added, not without a touch of irony, there was a new monographic literature by scholars such als Alois Dempf, Eric Przywara, Ortwin de Graeff, and Hans Urs von Balthasar that had set the „scientific standards“ for his work.“ Thomas A. Hollweck, Ellis Sandoz, *General Introduction to the Series*, in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 19: *History of Political Ideas*, Vol. 7: *Hellenism, Rome and early christianity*, Edited with an Introduction by Athanasios Moulakis, Columbia and London: University of Missouri Press, 1997, S. 6.

Voegelins, er sei zuerst bei von Balthasar auf jene Gnosis-These gestoßen, die *Einführung zu Prometheus* geradezu aus, weil darin kaum mehr als eine Andeutung des Gnosis-Begriffs zu finden ist.

Auch wenn der Hinweis auf von Balthasar unpräzise ist, ist Voegelin doch zweifellos in seinem Gnosis-Verständnis durch von Balthasar beeinflusst worden, denn diese Hinweise finden sich parallel zu der Entwicklung seiner eigenen Gnosis-These: Wie Peter Opitz gezeigt hat⁹, bereitet sich die Gnosis-These bereits in der *History of Political Ideas* vor, und zwar in der zweiten Fassung des Kapitels „The People of God“, in dem sich Spuren der von Balthasarschen Eschatologie – Hauptthema der *Apokalypse* – finden. Je weiter Voegelin Anfang der 50er Jahre dann seinen Gnosis-Begriff entwickelt, desto mehr häufiger werden die Hinweise auf den Theologen von Balthasar. Dies belegt zum Beispiel die folgende Stelle aus einem „Questionnaire“ für die Chicago University Press, die Voegelin Anfang 1951 schrieb:

„Lecture IV On the Nature of Modernity: The idea that modern politics is essentially a gnostic movement, is quite new. It is probably not known to anybody except one or two experts like Urs von Balthasar.“¹⁰

Es nimmt deshalb nicht Wunder, dass Voegelin während seiner Europareise von Balthasar im Herbst 1950 aufsuchte, nachdem er schon in einem Brief vom 20. Mai 1950 seine Ankunft angekündigt hatte:

⁹ Peter J. Opitz, *Die Gnosis-These. Anmerkungen zur Eric Voegelins Interpretation der westlichen Moderne*, in: Eric Voegelin, *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, Hrsg. und eingeleitet von Peter J. Opitz; mit einem Nachwort von Thomas Hollweck, München: Wilhelm Fink Verlag, 1999, S. 21-22.

¹⁰ Ebd., S. 22.

„Sehr geehrter Herr von Balthasar:

Sie werden wahrscheinlich von mir nichts wissen – gestatten Sie daher, dass ich mich kurz als Professor der Staatswissenschaft hier in Louisiana einführe. Mein Hauptarbeitsgebiet ist die Geschichte der politischen Ideen; und ein größeres Werk über diesen Gegenstand nähert sich dem Abschluss. Ihre Arbeiten, und im besonderen Ihre ‚Apokalypse der deutschen Seele‘ waren für mich von größter Hilfe, nicht nur für das Verständnis der Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, sondern auch darüber hinaus für die Prinzipien der Analyse.“¹¹

Dieser Brief ist aufschlussreich. Zunächst nimmt Voegelin nun tatsächlich Bezug auf das Gesamtwerk *Apokalypse der deutschen Seele*. Weiter erfahren wir, in welchem Arbeitszusammenhang Voegelin die Arbeiten von Balthasars für wichtig erachtet: Er nennt die *History of Political Ideas*, an der er zwischen 1940 und 1953 schrieb¹². Von Balthasars Werk war hierbei von „größter Hilfe“ für „das Verständnis der Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts“ und, „darüber hinaus“ für „die Prinzipien der Analyse“, also in methodischer Hinsicht. Es geht um nichts weniger als um das für Voegelin so zentrale Thema der Geschichte. Gerade darin wird vom Balthasar für Voegelin in zweierlei Weise fruchtbar: Erstens seiner Interpretation des 19. Jahrhunderts – hier rückt die Gnosis-Problematik in den Vordergrund, an die der *Prometheus* anknüpft; zweitens hinsichtlich der „Prinzipien der Analyse“ im Sinne der methodischen Ansätze zum Geschichtsverständnis. Hier tritt die Beziehung Gnosis-

¹¹ Brief vom 20. Mai 1950 von Voegelin an Hans Urs von Balthasar.

¹² Peter J. Opitz (Hrsg), *Zwischen Evokation und Kontemplation, Eric Voegelin „Introduction“ zur „History of Political Ideas“*, Occasional Papers, XI, Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz, München: Eric-Voegelin-Archiv, 1999, S. 60 ff.; A. Hollweck, E. Sandoz, *General Introduction*, S. 1 ff.

Geschichte zutage, ein wichtiger Aspekt der *Apokalypse der deutschen Seele*, und erhält in Voegelins Gnosis-These eine spezifische Form.

Die Hinweise auf von Balthasar in *Die Neue Wissenschaft der Politik* (1952) bestätigen diesen Zusammenhang. Sein Name taucht an zentraler Stelle von Voegelins Ausführungen zur Gnosis auf: Wie zu erwarten, bezieht Voegelin sich bei der Beschreibung moderner gnostischer Erfahrungen auf von Balthasars *Prometheus*¹³. Aber er zitiert von Balthasar auch schon vorher, nämlich an der Stelle, wo es um die Problematik von Geschichte in ihrer Spannung zwischen dem christlichen Verständnis des *telos* und dessen gnostischen Verirrungen geht. Es sei von Balthasar gewesen, der die christliche Symbolik der „übernatürlichen Bestimmung“ des Menschen beschrieben und deren „theoretische Struktur“ mit Hilfe der zwei Komponenten „Axiologie“ und die „Teleologie“ geklärt habe¹⁴. Ich werde später noch auf Voegelins Interpretation der von Balthasarschen Verwendung dieser beiden Begriffe eingehen. Hier zunächst nur der Hinweis, dass es dabei um eine Problematik geht, die Voegelins Denken stark prägt: Axiologie und Teleologie als Bestandteile der christlichen Idee der Perfektion tauchen auch in späteren Arbeiten auf, wie in *Religionersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer*

¹³ Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*. Eine Einführung, Hrsg. von Peter J Opitz, Freiburg/München: Alber Reihe, 4. unveränderte Auflage 1991, S. 176, (Fußnote).

¹⁴ Voegelin schreibt: „Für die Unterscheidung der beiden Komponenten (die durch Ernst Troeltsch eingeführt wurde) und die sich daraus ergebende theologische Debatte siehe Hans Urs von Balthasar, *Prometheus*, Heidelberg, 1947, S. 12 ff., in: Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 176 (Fußnote).

Zeit von 1960¹⁵. In diesem Rahmen wird der Begriff Gnosis direkt mit der Geschichtsproblematik verknüpft, nämlich als Prozess einer Immanentisierung des transzendenten Eschaton. In dieser Immanentisierung zeichnet sich spiegelbildlich genau die teleologische und axiologische Struktur des christlichen Eschaton ab. Sowohl die teleologische wie die axiologische Komponente solcher Immanentisierung¹⁶ führt zu einer falschen Auffassung von Geschichte und damit zwangsläufig in eine falsche politische Haltung. Die teleologische Komponente betont die Bewegung: Geschichte wird als fortschreitende Entwicklung zur Vollendung ausgelegt. Die axiologische Komponente dagegen betont den Zustand der Vollendung, der entweder am Ende der Geschichte steht oder aber als „axiologische Traumwelt“ gedacht wird¹⁷. Damit öffnet sich der Blick auf die Welt der politischen Utopie von Thomas Morus bis hin zu den revolutionären Bewegungen des 20. Jahrhunderts. Die Verknüpfung von Utopie und Gnosis, die bei Voegelin als „axiologischen Immanentisierung“ geschichtlich verstanden wird, hat auch in der Gedankenwelt der *Apokalypse* einen bestimmten Platz. Hier wird die Verknüpfung von Utopie und Gnosis durch eine Anthropologie ergänzt, die in einer gnostischen Haltung wurzelt und zugleich unumgängliche Voraussetzung für die reine Welt der Utopie ist. Deshalb darf ein weiterer Hinweis

¹⁵ Siehe *Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit*, in: Eric Voegelin, *Der Gottesmord*. S. 109-111.

¹⁶ „Die beiden Komponenten treten in den Varianten der Immanentisierung wieder auf; und diese können dementsprechend als Varianten klassifiziert werden, die entweder die teleologische oder die axiologische Komponente betonen oder sie beide in ihrer Symbolik kombinieren.“ (Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 170).

¹⁷ Ebd., S. 171.

Voegelins auf von Balthasar nicht unbeachtet bleiben, den Voegelin in seiner Studie über Thomas Morus (1951) machte:

„In unserer Analyse des utopischen Ideals als der Zersetzung christlicher Eschatologie folgen wir im Allgemeinen den Hinweisen, die von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, Band I: Der deutsche Idealismus, S. 22-29, gegeben hat.“¹⁸

Auf den anthropologischen Aspekt kommt Voegelin zu sprechen, wenn er betont, dass die Utopie, als ideale Gesellschaft, eine unrealistische menschliche Natur erfordert. Hierzu verweist auf von Balthasar, der in der Trennung zwischen Natur und Übernatur die eigentliche Voraussetzung der Utopie sieht¹⁹. Dabei ist anzumerken, dass es, wie von Balthasar in der *Apokalypse* hervorhebt, überhaupt erst aufgrund einer gnostischen Haltung zu jener folgenschweren Trennung zwischen menschlicher Natur und Übernatur kommt.

Die Themen Gnosis und Geschichte hängen also miteinander zusammen. Insofern ist es kein Zufall, dass neben der *Apokalypse* ein zweites Werk Hans Urs von Balthasars für Voegelin richtungweisend war, nämlich die 1950 erschienene *Theologie der Geschichte*, auf die er in *Die Neue Wissenschaft der Politik* im Zusammenhang mit der Frage nach dem Sinn der Geschichte hinweist. Hier wird von Balthasar neben Karl

¹⁸ „Morus war sich sehr wohl bewusst, dass seine Beschreibung der idealen Gesellschaft eine unrealistische Veränderung der menschlichen Natur erforderte.“ Dazu verweist Voegelin auf von Balthasar zurück, obwohl er sich gerade im Hinblick auf Morus von ihm distanziert; allerdings im Bezug auf Platos' Interpretation.“ (Eric Voegelin, *Die spielerische Grausamkeit der Humanisten. Studien zu Niccolò Machiavelli Thomas Morus*, Aus dem Englischen und mit einem Vorwort von Dietmar Herz; Nachwort von Peter J. Opitz, München: Wilhelm Fink Verlag, 1995, S. 107 (und Fußnote 16).

¹⁹ Ebd., S. 107 (Fußnote).

Löwith als derjenige zitiert, der sich direkt mit dem Problem des *Eidos* von Geschichte auseinandergesetzt habe. Dass es sich hier nicht um einen flüchtigen oberflächlichen Eindruck handelt, zeigt das Interesse Voegelins gerade für dieses Werk. Seinem Freund Robert Heilman schreibt er, wenige Wochen nach seiner Rückkehr aus Europa, am 1. Dezember 1950:

„...And in addition there were Balthasar in Zurich and Gigon in Bern, Balthasar should interest you [...]; his Apokalypse is really a new standard in historiography of literature. My chief interest was in his new ‚Theology of History‘; I hope I can get Gurian to publish it in English“.²⁰

Tatsächlich hat Voegelin versucht, Waldemar Gurian zu einer Übersetzung der *Theologie der Geschichte* zu bewegen; das geht aus einem Brief Voegelins an Gurian vom 20. November 1950 hervor.²¹ Diese Anfrage markiert den Höhepunkt von Voegelins Interesse an von Balthasar; danach verlieren sich die Hinweise auf von Balthasar, obwohl sich in manchen späteren Passagen noch Sätze und Ausdrücke finden, die an von Balthasar erinnern.

Zusammen mit den nur versteckten Andeutungen legen die expliziten Hinweise nahe, dass von Balthasar die Gnosis-These Voegelins beeinflusst hat, besonders dort, wo der Gnosis-Begriff die Problematik der Geschichte trifft und sich als Quelle für eine Typisierung von Geschichtsauffassungen erweist. Wie sich dieser Zusammenhang im Denken von Balthasars artikuliert und wie er von Voegelin ausgelegt wird, soll im folgenden näher analysiert werden.

²⁰ Peter J. Opitz, *Stationen einer Rückkehr. Voegelins Weg nach München*, Occasional Papers, XII, Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz, München: Eric-Voegelin-Archiv, 1999, S. 15.

²¹ Peter J. Opitz, *Die Gnosis-These*, a.a.O., S. 22.

I

In der *Apokalypse der deutschen Seele* ist der Gnosis-Begriff eng verknüpft mit der Problematik von Geschichte. Sie steht schon deshalb im Mittelpunkt der Überlegungen, weil von Balthasar in der *Apokalypse* zwei Jahrhunderte deutscher Kultur in chronologischer Abfolge betrachtet. Befassen wir uns also zunächst mit den grundlegenden Aspekten der Geschichtsproblematik in der *Apokalypse*, insbesondere damit, wie von Balthasar die Begriffe der Axiologie und der Teleologie verwendet, die für die Auslegung von Geschichte bei Voegelin von größter Bedeutung sind.

Ausgangspunkt und Hauptthema des Werkes ist die Eschatologie, die Lehre vom Eschaton, oder wie von Balthasar präziser definiert: „das Wissen vom Stehen des konkreten Geistes vor seinem eigenen, ihn vollendenden, aber ihm verhüllten Letzten“.²² Gleich zu Beginn stellt sich das Problem von Geschichte in Form der methodischen Frage, in welcher Art und Weise die Eschatologie beschrieben werden könne. Da gibt es zunächst den Weg der Wissenschaft, die untersucht und Quellen sammelt, die prophetischen Dokumente analysiert und zusammenstellt, was die Menschheit über das Eschaton gedacht hat.²³ Die ungeheure Menge von Mythen, Bildern und Erzählungen, die dabei gefunden werden, lässt sich kaum überblicken: entweder verwirrt sich der wissenschaftliche Blick angesichts dieser Fülle oder er versucht, eine abstrakte, allgemeine Wahrheit herauszudestillieren. Genau in dieser

²² Hans Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, Einsiedeln/Freiburg, 1998, Bd. I, S. 12.

²³ Ebd., S. 6.

Alternative aber verbirgt sich die ganze Problematik von Geschichte.

Einerseits weist von Balthasar auf die theoretische Ohnmacht des Historismus hin, der trotz aller „Einfühlungsversuche“ unfähig sei, aus der „Fülle des Gegebenen“ das Dauernde, „Objektive“ herauszuarbeiten.²⁴ Andererseits bezieht er sich, wenn er über die „allgemeine Wahrheit“ spricht, generell auf jeden Ansatz, der dieses „Dauernde“ durch eine klare philosophische Aussage zu fassen sucht. Wendet man diese beide Möglichkeiten auf die Eschatologie an, führen sie in eine Sackgasse: Entweder werden nur eschatologische Mythen einfach zusammengetragen – gleichsam wie „tote Muscheln am Strand der Geschichte aufgeworfen“²⁵ –, oder es wird eine Systematisierung versucht, die Eschatologie auf eine „Sächlichkeit“ reduziert und infolgedessen stets äußerlich bleibt. Diese abstrakte Wahrheit, diese „Sächlichkeit“ kann – von Balthasar zufolge –, bestenfalls selber wieder „Mythos“ sein.²⁶ Mit anderen Worten: Die vermeintlich objektive Methode der Wissenschaft oder Philosophie kann Eschatologie nicht erklären; sie wird vielmehr selber „wieder Mythos“, also Ausdruck und Symptom einer Eschatologie. Von Balthasar bringt seine Analyse folgendermaßen auf den Punkt: Die Geschichtsforschung und *a fortiori* die Geschichte der Eschatologie sollen erklärt werden durch eine Eschatologie von Geschichte. Eschatologie gewinnt demzufolge eine tiefere Dimension. Dies nun ist die zentrale Stelle in von Balthasars Werk, denn Eschatologie ist bei ihm nicht nur Gegenstand der Analyse, sondern vielmehr der Ausgangspunkt der Analyse

²⁴ Ebd., III, S. 397.

²⁵ Ebd., S. 7.

²⁶ Ebd., S. 12.

selbst. Damit ist er an sein Ziel gekommen: Er zeigt, dass es die eschatologischen Voraussetzungen des Denkens, der Kunst, der Auffassungen von Geschichte, der Philosophie sind, wie sie jeden geistigen Ausdruck prägen.

Nun stellt sich die Frage, wie von Balthasar sich methodisch mit seinem Gegenstand auseinandersetzt. Er versucht, die auftauchenden Schwierigkeiten zu lösen, indem er auf etwas zurückgreift, das er „Konkretheit“ nennt. Diese Konkretheit ist als eine Art Annäherung an die Eschatologie zu verstehen. Das gesamte Werk ist geprägt durch das Bemühen um jene Konkretheit; sie ist ihm so wichtig, dass er sie unter dem Begriff „Apokalypse der Seele“ im Titel selbst zum Ausdruck bringt: „Apokalypse der Seele ist darum nur ein konkretes Wort für Eschatologie.“²⁷

Die Entscheidung der Seele als Subjekt der Eschatologie entspricht dem Anspruch an die „Konkretheit“, denn die Seele entzieht sich jeder philosophischen Systematisierung und Versächlichung. Sie ist imstande, die existentielle²⁸ Problematik „jenes Konkret-Letzten zu treffen“.²⁹ Hier wird die Eschatologie als Bewegung verstanden, als seelischer Vorgang in der Enthüllung des Letzten, eine Enthüllung, die

²⁷ Ebd., S. 3.

²⁸ Von Balthasar stützt sich dabei auf die Phänomenologie Max Schelers und setzt sich explizit vom philosophischen Existentialismus Martin Heideggers ab: „Man wird vor allem keine ‚systematische‘ Philosophie hier suchen dürfen im Sinne einer eigenen ‚ontologischen‘ oder ‚metaphysischen‘ Grundlegung, aber auch keine ‚systematische Eschatologie‘, wie diejenige Heideggers systematisch heißen kann.... So entsteht hier, trotz des Umfangs dieser Studien, auch keine ‚geschlossene‘ existentielle Eschatologie [...], schon gar nicht im Sinne Heideggers...“ (Ebd., S. 10 f.).

²⁹ Ebd., S. 4.

freilich nie vollzogen werden kann, sondern immer nur verhüllt zu begreifen ist.³⁰ Konkretheit findet sich dort, wo man auf die direkte rationale Aussage über das Letzte verzichtet, um in diese konkrete Bewegung der Seele einzudringen.

In diesem Zusammenhang tritt nun, mit den Kategorien, die sich aus der Bezüglichkeit des Subjekts auf sein „Eschaton“ ergeben, erstmals die Problematik von Axiologie und Teleologie in Erscheinung. Von Balthasar schreibt:

„Hier erhebt sich der Streit um die Wörter ‚axiologische‘ und ‚teleologische‘ Eschatologie, an dem wir wegen der ‚Konkretheit‘ unseres Ausgangspunktes nicht vorbeigehen können“³¹.

Hier nun kommt der theologische Aspekt der Eschatologie ins Spiel. Den Hintergrund bildet ein theologischer Streit um die Auslegung der Eschatologie, die gerade gegen Ende des 19. Jahrhunderts neuen Auftrieb erfahren und eine umfangreiche Kontroverse ausgelöst hatte.³² Den Kern dieser Debatte bildet eine neue Weise der Betrachtung, die Eschatologie nicht mehr als etwas Beiläufiges im Rahmen der theologischen Dogmatik ansieht, sondern als prägnante Komponente der christlichen Offenbarung. Die theologische Diskussion befasst sich mit der Art dieser „Wiederentdeckung“. Unter den zahlreichen Möglichkeiten der Betrachtung sind zwei bedeutende Richtungen zu unterscheiden: Die eine sieht das Eschaton als

³⁰ „Weil ihre (der Seele n.d.a.) Apokalypse gerade noch nicht erfolgt ist, weil sie also vor sich selber noch als vor einer verschlossenen Türe steht, kann sie auch den Logos ihres Eschatons nur verhüllt begreifen.“ (Ebd., S. 6).

³¹ Ebd., I, S. 12.

³² Vittorio Subilia, *Il Regno di Dio*, Torino, 1993, passim.

ein Geschehen, das dereinst in die Zeit hereinbricht, wenn die Geschichte ihr endgültiges *telos* erreicht hat. Der Einzelne und die Menschheit insgesamt gelangen am Ende der Zeitstrecke zur Vollendung. Es ist dies die Richtung der „endzeitlichen Eschatologien“. Die andere Richtung sieht diese Vollendung jedoch nicht in der Verlängerung von Zeit, sondern versteht sie überzeitlich, d.h. die „letzten Dinge“ werden nicht mehr als Geschehnisse betrachtet, die sich am Ende der Zeit von Geschichte ereignen, sondern als zugrundeliegendes Merkmal des Christentums im Sinne einer unmittelbar gegenwärtigen Beziehung zu Gott, die die ganze christliche Lebenshaltung prägt.

In diese Richtung gehen auch die Überlegungen von Ernst Troeltsch, den von Balthasar – wie auch Eric Voegelin – als Erfinder der Kategorie „Axiologie“ bezeichnen. In einem im Januar 1908 erschienenen Artikel definierte Ernst Troeltsch die Eschatologie als „Empfindung von den letzten Dingen“, die er als „letzte Wirklichkeiten und Werte“ auslegt, die absolut und unbedingt, einheitlich und durch sich selbst notwendig sind.³³ Eschatologie bezieht sich demzufolge auf „Werte“, die jenseits von Zeit sind. Das ist „axiologische Eschatologie.“³⁴ Es versteht sich von selbst, dass eine Eschatologie, die das Verhältnis zwischen dem Menschen und dem „Absoluten“ zum Ausdruck bringt, die Beziehung zur Zeit verliert. So schreibt Troeltsch: „Die letzten Dinge haben zunächst mit der Zeit nichts zu tun.“³⁵ Diese Art von

³³ Ernst Troeltsch, Die letzten Dinge, in: *Die christliche Welt*, Januar 1908, Nr. 4, S. 74.

³⁴ So hat Althaus die „Gegenwärtige Eschatologie“ Troeltschs bezeichnet. Paul Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh, 1961⁸, S. 18 ff.

³⁵ Troeltsch, *Die letzten Dinge*, S. 76.

Eschatologie beinhaltet also eine bestimmte Vorstellung von Ewigkeit: Ewigkeit ist „jenseits von der Zeit“, beziehungsweise sie kann gleichsam als eine zur Zeit parallel verlaufende Ebene verstanden werden. „Axiologie“ bedeutet also unmittelbar gegenwärtige Beziehung zum Ewigen.³⁶ Dass diese Auslegung von Eschatologie, als etwas der Zeit Ausstehendem, Streit auslöste, ist nicht verwunderlich.³⁷ Diese strittige theologische Problematik soll hier aber nicht erhört werden. Hier geht es vielmehr um die Folgen, die jene „axiologische Eschatologie“ für die Auffassung von Geschichte hat: dass nämlich die Realität von Geschichte die Beziehung des Gegenwartspunktes zu seinem „Über“, also zum Ewigen, ist.³⁸

Die „teleologische Eschatologie“ hingegen betont das Verhältnis zur Zeit: *telos* bezeichnet die Richtung von Geschichte auf ihr Ziel hin. Teleologie entspräche somit der eigentlichen christlichen Hoffnung, die eine Hoffnung auf eine Zukunft ist, die nicht nur eschatologisch, sondern geschichtlich gedacht wird. „Teleologische Eschatologie“ ist

³⁶ Das ist auch die Eschatologie, im Sinne Karl Barth, *Römerbrief*: „Wir heben darum alle Gleichheit auf zwischen dem Augenblick der letzten Posaune und allem, was vorher und nachher ist, und verkündigen damit die Gleichzeitigkeit aller Zeiten, alles dessen, was vorher und nachher ist, weil wir kein vorher und kein nachher mehr sehen, das nicht in seiner ganze Andersartigkeit im Lichte dieses Augenblicks stünde, an seiner Würde und Bedeutung teilnähme.“ Karl Barth, *Römerbrief*, Zollikon/Zürich, 1947, S. 91.

³⁷ So auch George Hoffmans, *Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie*, Göttingen, 1929, S. 36: „Eben diese Überspannung des Transzendenzgedankens hat es schuld, dass bei Barth ein weiterer, wesentlicher Zug der christlichen Ewigkeitshoffnung völlig zu kurz kommt, nämlich die teleologische Beziehung des Weltgeschehens“. Zur Kritik der „axiologischen Eschatologie“ siehe Paul Althaus, *Die letzten Dinge*, S. 19.

³⁸ Siehe von Balthasar, *Apokalypse*, III, S. 331.

deshalb eine endzeitliche Eschatologie. Teleologie läuft jedoch Gefahr, in jene Sachlichkeit zu münden, unter der von Balthasar den wissenschaftlich-philosophischen Ansatz zur Geschichte versteht. Denn Teleologie versucht, ihren Weg in Form einer „allmählichen Verwirklichung“ der Vollendung aufzufassen. Dabei entfaltet sich Zeit als Stufengang der Schöpfung in die Ewigkeit³⁹, und Geschichte wird in dieser Entfaltung ohne Bezug zum konkreten eschatologischen Subjekt begriffen.

Von Balthasars Begriff der Konkretheit steht in diesem theologischen Zusammenhang. Er verbindet die zwei Ausrichtungen von Eschatologie, als zwei Pole, die wesentlich zur Struktur der Eschatologie gehören. Von Balthasar schreibt: „Denn die doppelte Beziehung, die sich darin ausdrückt (mit Teleologie und Axiologie, d. Verf.), ist nichts als die Formel dieser Konkretheit.“⁴⁰ Der hier eingeführte Begriff Konkretheit löst auf einen Schlag sowohl die methodologischen Probleme wie den theologischen Streit. Die dialektische Spannung zwischen axiologischem und teleologischem Pol, in der die Konkretheit besteht, hebt bei von Balthasar die Einseitigkeit der jeweiligen eschatologischen Richtungen auf und wird für ihn zum eschatologischen Ausgangspunkt. Eben die Beziehung zwischen den beiden Polen ist Grundlage und Norm der Analyse der *Apokalypse*, die eigentliche eschatologische Voraussetzung.⁴¹ Immer wieder versucht von Balthasar in

³⁹ Siehe G. Hoffman, *Das Problem der letzten Dinge*, S. 18.

⁴⁰ Siehe von Balthasar, *Apokalypse*, I, S. 12.

⁴¹ „Wo in ihr das eschatologische Problem in seiner ganze Tiefe sich aufrollt, das heißt in der Zeit des Idealismus und wieder in der Zeit von

seinen Untersuchungen diese Beziehung in den Blick zu bekommen und zu zeigen, wie diese letztlich die Auffassung von Geschichte bestimmt.

Welche Bedeutung hat nun diese „doppelte Beziehung“? Wie begreift von Balthasar die Struktur von Eschatologie? Ausgangspunkt ist seine Kritik an der axiologisch verstandenen Eschatologie bei Ernst Troeltsch: Troeltsch lege Axiologie als „herstammende, versteckte Gleichsetzung mit ‚Wertlehre‘⁴² aus. Und die Wertlehre löse sich von der Subjektivität, um objektive Werte festzustellen. Dabei gehe es um Werte, die allgemein und überzeitlich sind und die Beziehung zum konkreten Subjekt deswegen verlieren, weil sie primär „in sich gelten“ und erst sekundär „für...“⁴³ Was damit verloren gehe, sei das Verhältnis zwischen den beiden Polen: Die axiologische schließe die teleologische Dimension aus. Bezeichnenderweise vernachlässige die Axiologie Troeltschs die „Geschichtlichkeit“ des Subjektes: „Wertlehre ist, dem Ziel nach wenigstens, völlig unabhängig von allen geschichtlichen Verwirklichungen.“⁴⁴ Der größte Irrtum Troeltschs bestehe jedoch darin, dass die „Objektivität“ der Werte den hauptsächlichsten Charakter der Eschatologie verrate. Die Beziehung zum Absoluten sei bei Troeltsch unmittelbar und gegenwärtig und demnach schon vollkommen. Vom Balthasar hält entgegen, dass, wenn die Axiologie noch Eschatologie genannt werden könne, sie unvollendet sein

Nietzsche bis heute, da entfaltet es sich stets ausdrücklich als Frage zwischen Axiologie und Teleologie, nie als das reine Entweder=Oder von beiden.“ (Ebd., S. 15).

⁴² Ebd., S. 13

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

müsse.⁴⁵ Er versucht deshalb, die Axiologie so zu interpretieren, dass sie einen unvollendeten Charakter behält:

„Das Verhüllte und Ausstehende ist Schicksal, nicht irgendein gleichgültiges Gut, ein Wert unter anderen. Darum besteht eine wahre Unmittelbarkeit zu ihm durch den Ausstand hindurch: axiologisches Verhältnis“.⁴⁶

Und genau diese Unvollkommenheit der Axiologie macht den Bezug auf die Teleologie notwendig. Axiologie ist kein Besitz, sondern eine Spannung, die sich in der Zeit entfaltet. Diese Entfaltung stellt den teleologischen Pol dar. Von Balthasar schreibt:

„Und dies so sehr, dass es sich als das sachlich Primäre erweist: Weil diese (verhüllte) Unmittelbarkeit besteht, ist teleologische Blickrichtung, als auf die Strecke hin zur Verwirklichung, überhaupt möglich. *Axiologie heißt also Schicksalsgegenwart der letzten Dinge, Teleologie Weg der Verwandlung von Schicksalsgegenwart in Erfüllungsgegenwart*“.⁴⁷

Weder kann die Axiologie als unmittelbare Beziehung zu allgemeinen objektiven Werten gedacht werden kann, noch die Teleologie als objektive Entfaltung in der Zeit: „Konkreter Geist ist also nie nur axiologisch oder teleologisch zu seinem Eschaton hin, sondern in unlösbarer Dialektik beides.“⁴⁸ So

⁴⁵ Von Balthasar schließt sich der Kritik Hoffmans an und schreibt: „Hoffmann wirft Althaus vor, seine Axiologie verdiene den Titel Eschatologie nicht, denn nur „dann könnte rechtmäßig von einer axiologischen Eschatologie geredet werden, wenn auch die Gegenwartbeziehung zum Ewigen wirklich eschatologisch, als Beziehung auf etwas in der Zeit ausstehendes, also nicht im Sinne der Praesentia salutis verstanden wird.“ (von Balthasar, *Apokalypse*, I, S. 13-14.)

⁴⁶ Ebd., S. 12-13.

⁴⁷ Ebd., S. 13. (Hervorhebung der Verfasserin)

⁴⁸ Ebd.

also sieht die eigentliche Konkretheit des eschatologischen Subjektes aus. Durch diese methodischen Ansätze von Balthasars erhält die Dialektik zwischen Axiologie und Teleologie aufgrund der Stellung, die die Konkretheit einnimmt, eine tiefere Bedeutung, geht es doch darum, Geschichte auszulegen. Wenn sie nur als Schicksalsspannung der einzelnen Seele gedacht wird, kommt die Eschatologie zu kurz. Bei von Balthasar hingegen hat das eschatologische Subjekt einen größeren Stellenwert:

„Vom Subjekt dieses Wissens (vom Stehen des konkreten Geistes vor seinem Letzten) aus scheidet sich Eschatologie zunächst in individuelle und soziale, je nachdem der konkrete Geist sich in einer relativen Einzelheit oder relativen Verbundenheit in konkreter Gemeinschaft betrachtet.“⁴⁹

Die Eschatologie berührt also nicht nur das individuelle Schicksal, sondern auch das der konkreten Gemeinschaft und der Menschheit:

„Es ist also weder eine einfache Vielheit individueller Schicksale, noch eine abstrakt-ideale Einheit „objektiven“ Geistes, sondern eine subjektive Schicksalsgemeinschaft, die vor ihr Letztes gestellt ist, beispielsweise in der Wirklichkeit Volk, Staat, Kultur, Kirche.“⁵⁰

Axiologie und Teleologie und die ihnen eigene Dialektik haben also eine größere Tragweite, indem sie das Schicksal der Menschheit noch stärker prägen als das des Einzelnen, denn die axiologische *Spannung* entfaltet sich auf der teleologischen Ebene der Geschichte und bestimmt damit deren Richtung, ihr *telos*. Jedoch muss die teleologische Richtung von Geschichte im Licht der Axiologie bleiben: kein

⁴⁹ Ebd., S. 12.

⁵⁰ Ebd.

zurückliegendes Ereignis ist völlig vergangen und auf der teleologischen Geschichtslinie entgültig festgestellt; eine unendliche Annäherung des Relativen an das Absolute, des Immanenten an das Transzendente gibt es nicht. Die axiologische Relation verhindert, dass Geschichte „versächlicht“ wird, denn in ihrem Licht hört das eschatologische Subjekt nicht auf, seine Vergangenheit zu enthüllen und seine Zukunft zu vollenden. Und doch ist die Geschichte teleologisch:

„Gerade in dieser unauflösbaren Spannung (zwischen Axiologie und Teleologie, Anmerkung der Verfasserin) aber wird nun auch der teleologische Sinn der Geschichte erst beschreibbar.“⁵¹

Freilich erschöpft sich dieser teleologische Sinn nicht in der Zeitgestalt von Geschichte. Als Zeitgestalt wirft Geschichte nur unbeantwortete Fragen auf;⁵² einen endgültigen Sinn vermag sie selber nicht zu liefern: „...der Horizont muss offen bleiben“,⁵³ die Teleologie muss den Bezug zur Axiologie suchen. Dann verweisen die beiden Pole sogar auf eine kosmische Tiefe; von Balthasar spricht in diesem Zusammenhang von der „Brandung der Zeit an den Thron der Ewigkeit“⁵⁴. Hier zeigt sich eine „Gemeingestalt der Geschichte“, die als „je-neuer Aufbruch der Welt“ beschrieben wird, „um das Material zu je-neuem Abbruch zu liefern. Je-höhere Schichtung der Scheiter für je-vollkommeneren Brand des Opfers“.⁵⁵ In diesem Paradox, das das urgeschichtliche

⁵¹ Ebd., Bd. III, S. 439.

⁵² von Balthasar, *Apokalypse*, a.a.O., Bd. III, S. 439 ff.

⁵³ Ebd., III, S. 440

⁵⁴ Ebd., S. 440.

⁵⁵ Ebd., III, S. 441.

Gesetz des Gottmenschen ist, mündet schließlich die Dialektik zwischen Axiologie und Teleologie. So sind Axiologie und Teleologie bei von Balthasar nicht nur Kategorien des konkreten Subjektes, sondern bilden auch die Gemeingestalt von Geschichte, und zwar in einer Weise, die nur auf der Basis der Parusie Christi interpretiert werden kann.⁵⁶

II

In *Die Neue Wissenschaft der Politik* greift Voegelin die von Balthasarschen Begriffe Axiologie und Teleologie auf; sie dienen dazu, die christliche Symbolik der übernatürlichen Bestimmung zu beschreiben. Von Balthasar hatte ausgearbeitet, dass diese Komponenten nicht nur die Voraussetzung für das Eschatologieverständnis des einzelnen sind, sondern die gesamte christliche Vorstellung von Geschichte bestimmen. Bei Voegelin spielen die Begriffe Axiologie und Teleologie keine geringere Rolle als bei von Balthasar. Es ist wohl nicht übertrieben zu sagen, dass Voegelins Auffassung von Geschichte durch diese theoretische Struktur christlicher Eschatologie stark beeinflusst ist, wiewohl der Zusammenhang, den Voegelin zwischen Eschatologie und Geschichtsauffassung sieht, ein anderer ist als bei von Balthasar.

⁵⁶ Von Balthasar schreibt: „Jede Endlehre, die dieses Paradox lockern wollte, griffe nicht tief genug. Weder ist nur Aufstieg, noch auch nur Fall. Sondern der wirkliche Aufstieg der Natur ist der wirkliche Fall [...], und der wirkliche Fall ist der wirkliche Aufstieg - weil im Gesetz des radikalen Todes die radikale Verklärung folgt. Die Paradoxa Kierkegaards wie Heideggers und Rilkes sprachen alle nur dieses letzte kosmische Gesetz aus; aber es ist kosmisches Gesetz nur, weil es das urgeschichtliche Gesetz des Gottesmenschen ist.“ (Ebd., S. 441).

Voegelin sieht die axiologische und teleologische Komponente im Zusammenhang mit der gnostischen Auffassung von Geschichte. (s. das Kapitel „Der Gnostizismus – das Wesen der Modernität“⁵⁷ in *Die Neue Wissenschaft der Politik*). Die Re-Divinisation der Welt, die Voegelin zufolge den Kern des Gnostizismus der Moderne ausmacht, findet in der Geschichte den eigentlich fruchtbaren Boden. Die beiden Aspekte „Re-Divinisation“ und „Geschichte“ sind eng, aber nicht notwendig miteinander verbunden, denn die gnostische Haltung „[führt].nicht aus innerer Notwendigkeit zur Fehlkonstruktion der Geschichte, die seit Joachim für die Modernität charakteristisch ist.“⁵⁸ Allerdings vollendet sich die moderne gnostische Divinisation auf geschichtlicher Ebene, als geschichtlicher Prozess. Für die Hinwendung der modernen Gnosis auf die Spekulation über Geschichte ist aber noch eine „zusätzliche Komponente“ verantwortlich: „...der kulturelle Ausdehnungsdrang der estlichen Gesellschaft im Hohen Mittelalter.“⁵⁹

Hier zeigt sich der Gnostizismus der christlich-eschatologischen Symbolik: Voegelin sieht in der gnostischen Symbolik eine Immanentisierung der christlichen Eschatologie.⁶⁰ In diesem Zusammenhang nun werden die

⁵⁷ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 158.

⁵⁸ Ebd., S. 184.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Dass die Immanentisierung der christlichen Eschatologie das zentrale Thema des Gnostizismus bildet, ist noch deutlicher ausgedrückt in Eric Voegelin, *Religionersatz. Über die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit*, in: ders., S. 117: „Aber die von der christlichen Vollendungsidee und joachistischen Spekulation sich herleitenden sind zweifellos die beherrschenden, denen die anderen sich einfügen; und unter den beiden gebührt wieder der Immanentisierung der christlichen Vollendungsidee der Vorrang. Diese Rangordnung ist ontologisch bestimmt durch die zentrale

beiden Komponenten Axiologie und Teleologie eingeführt: Sie entsprechen den Varianten der Immanentisierung:

„Die beiden Komponenten treten in den Varianten der Immanentisierung wieder auf; und diese können dementsprechend als Varianten klassifiziert werden, die entweder die teleologische oder die axiologische Komponente betonen oder sie beide in ihrer Symbolik kombinieren.“⁶¹

Diese Varianten der Immanentisierung spiegeln laut Voegelin die theoretische Struktur der christlichen Symbolik der übernatürlichen Bestimmung. Für von Balthasar hat die Axiologie transzendenten, die Teleologie immanenten Charakter; Voegelin hingegen bestimmt beide Kategorien als transzendent: die Trugschlüsse der Gnostizismus zeigten, dass die Kategorien Axiologie und Teleologie auf geschichtlicher Ebene nicht anwendbar seien: „Die Heiligung des Lebens ist eine Bewegung auf ein *telos*, ein Ziel zu; und das Ziel, die selige Schau, ist ein Zustand der Vollkommenheit.“⁶²

Teleologie meint also das individuelle Streben nach Vollkommenheit; Axiologie ist der Zustand der Vollkommenheit selbst. Hier wird deutlich, dass das Voegelinsche Verständnis von Axiologie weit entfernt von dem von Balthasars ist und eher Ähnlichkeiten mit der von Troeltsch aufweist.⁶³ Als „Zustand der Vollkommenheit“ ist

Stellung des Problems der Immanentisierung...“; und weiter: „Die Varianten der Immanentisierung also sind die rangmäßig beherrschenden Symbole, denen die anderen Komplexe sich als sekundäre Ausdrucksmöglichkeiten des Immanentisierungswillens unterordnen.“

⁶¹ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 170.

⁶² Ebd.

⁶³ Siehe seine spätere Studie *Religionsersatz*, a.a.O., S. 109, wo er für die Begriffe Axiologie und Teleologie nur auf Troeltsch verweist.

Axiologie spannungslos und braucht sich nicht unbedingt auf der Zeitstrecke zu entfalten. Von Balthasar sieht in der Teleologie die Entfaltung von Eschatologie in Zeit und Geschichte; für Voegelin ist die Bewegung auf ein ganz und gar transzendent gedachte *telos* hin, ein Übergang in eine Zukunft, die nur als transzendente Zukunft zu verstehen ist.

Diese Interpretation von Teleologie und Axiologie ist von großer Bedeutung für Voegelins Analyse des Gnostizismus der Moderne. Auf sie gründet sich die Beziehung zwischen Eschatologie und Geschichte, durch die sich die immanentistische Eschatologie des modernen Gnostizismus von der christlichen Eschatologie unterscheidet. Die Struktur der christlichen Eschatologie führt nach Voegelin zu einer Auffassung von Geschichte als einem leeren Bereich (in dem keine Teleologie zu erkennen ist). Da das transzendent gedachte *telos* jenseits von Geschichte angesiedelt ist, kann die Geschichte keine teleologische Bewegung sein; Geschichte wäre somit ohne Zweck und also auch ohne Sinn.⁶⁴

Diese Schlussfolgerung findet weitere Bestätigung in Voegelins Überlegungen zum Problem eines *Eidos* in der Geschichte. Er weist in diesem Zusammenhang auf von Balthasars *Theologie der Geschichte* und Löwiths *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* hin.⁶⁵ Für Voegelin ist

⁶⁴ Diesen Zusammenhang hat Karl Löwith klar hervorgehoben: „Es ist wohl kein Zufall, dass unser Sprachgebrauch die Worte „Sinn“ und „Zweck“ sowie „Sinn“ und „Ziel“ vertauscht; es ist gemeinhin der Zweck, der die Bedeutung von „Sinn“ bestimmt.“ Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart/Berlin/Köln, 1990, S. 14.

⁶⁵ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S: 169, Fußnote 22. Von Balthasars und Löwiths Beschäftigung mit dem Problem des Sinnes der Geschichte und seiner Auslegung unterscheidet sich von der Voegelins. Das Wort *Eidos* kommt in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* überhaupt nicht vor; von

Eidos in der Tradition der „hellenistischen Spekulation“ gleichbedeutend mit „Wesen“⁶⁶, das sich in der politischen Wirklichkeit, im Rhythmus von Aufstieg und Niedergang aktualisiert.⁶⁷ Diesem Gedanken der politischen Veränderung liegt die Idee von Geschichte als periodischer Kreisbewegung zugrunde, deren *Eidos* sich erkennen lässt, weil sie als natürliche Bewegung vollkommen immanent ist. Deshalb lässt, laut Voegelin, die soteriologische Wahrheit des Christentums, die „mit dem Rhythmus der Existenz [bricht]“, ⁶⁸ die Frage nach dem *Eidos* der Geschichte nicht zu, denn der Weg der Geschichte in eine „unbekannte Zukunft“⁶⁹ erübrigt sie. Eine solche Frage wäre deshalb eine falsche Immanentisierung der christlichen Eschatologie:

Balthasars spricht von *Eidos* hauptsächlich im Zusammenhang seiner Anthropologie, siehe *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln, 1950, S. 66, und noch deutlicher in der zweiten Auflage 1959, Kap. IV ff. Beide Autoren beschäftigen sich aber mit dem Problem des Sinnes der Geschichte und den Formen ihrer Auslegung.

⁶⁶ Voegelin benutzt die Begriffe *Wesen* und *Eidos* synonym. In *Menschheit und Geschichte* schreibt er: „Geschichte hat keinen wißbaren Sinn (*eidos* Wesen)...“ Siehe *Mankind and History*, in: Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. 2: *The World of the Polis*, Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1986; in der deutschen Übersetzung *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, Stuttgart, 1988, S. 47.

⁶⁷ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 175.

⁶⁸ Ebd., S. 175.

⁶⁹ Vgl. die mit Voegelins Analyse übereinstimmende Feststellung Löwiths, dass ein wesentlicher Unterschied zwischen der Geschichtsauffassung der Antike und des Christentums hinsichtlich der „Durchsichtigkeit“ der Zukunft bestehe: „Die antike glaubte, wie die meisten heidnischen Kulturen, dass kommende Ereignisse durch eine bestimmte Kunst der Weissagung entschleiert werden können. Man kann sie vorherwissen, weil sie vorherbestimmt sind.“ (Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 16).

„Das Problem eines Eidos in der Geschichte tritt erst auf, wenn die christliche transzendente Erfüllung immanentisiert wird.“⁷⁰

Daraus zieht Voegelin einen Schluss, mit dem er die Voraussetzungen seiner Analyse überschreitet: Weil die Geschichte kein *Eidos* hat, kann sie auch keinen Sinn haben:

„Der Sinn der Geschichte ist also eine Illusion; und dieses illusorische Eidos wird dadurch geschaffen, dass man ein Glaubenssymbol so behandelt, als wäre es eine Aussage über einen Gegenstand immanenter Erfahrung.“⁷¹

Sinn und *Eidos* sind hier synonym gedacht. So bezeichnet Voegelin die Suche nach einem Sinn von Geschichte, – eines der Hauptthemen der theologisch-eschatologischen Erörterung und besonders der geschichtsphilosophischen Implikationen in der *Apokalypse der deutschen Seele* in der Rückführung von Geschichte auf einen „Gegenstand immanenter Erfahrung“ als einen methodischen Fehler. Das gnostische Phänomen und die Frage nach einem Sinn von Geschichte seien daher ein und dasselbe.

Ausgangspunkt für diesen Ansatz Voegelins ist die den messianischen Bewegungen des Judentums entstammende christliche Eschatologie:

„da (sich) die Parusie nicht ereignete, entwickelte sich die Kirche von der Eschatologie des Gottesreiches in der Geschichte zur Eschatologie einer transhistorischen, übernatürlichen Vollendung.“⁷²

⁷⁰ Ebd. S. 175.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd., S. 159.

Die Nichterfüllung der apokalyptischen Erwartungen bilde die Voraussetzung für die eigentlich christliche und übernatürliche Eschatologie. Im Verlauf dieses Wandels weg von seinem historischen Ursprung zeige sich nun das Wesen des Christentums. Hier verweist Voegelin auf die Eschatologie Albert Schweitzers: Das Reich Gottes ist keine Realität, die sich in der Welt manifestiere und sich auf geschichtlicher Ebene entwickle. Vielmehr bringe gerade die Verneinung einer geschichtlich-eschatologischen Erwartung den eigentlichen Charakter des christlichen Glaubens zum Ausdruck. Voegelin gibt damit die Richtung seiner eigenen eschatologischen Überlegungen zu erkennen.

Auch seine Interpretation von Augustinus knüpft, wie die Jakob Taubes' in *Abendländischer Eschatologie* an Schweitzers Eschatologie an.⁷³ Voegelin zufolge ist es Augustinus, der die christliche Eschatologie am vollkommensten zum Ausdruck gebracht hat, indem er den eschatologischen Glauben an das tausendjährige Reich und die Wiederkunft, „welche die Struktur der Geschichte auf Erde verklären würde“,⁷⁴ widerlegt hat. Die Eschatologie des Augustinus ist ganz auf die Transzendenz gerichtet und verlagert die Erwartung vom Reich Gottes von der geschichtlichen Ebene zum Jenseits. Auch für Taubes hat

⁷³ Ebd., S. 154 (Fußnote 2): Albert Schweitzers *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, Tübingen, 1920, S. 406 ff; Jakob Taubes zitiert diese Stelle in *Abendländische Eschatologie*, München 1991 S. 56: „Diese Enttäuschung ist die Mitte des Lebens Jesu, die sein Tun bis hierher abschließt und sein Leben von daher neu bestimmt. Wenn die ganze Geschichte des Christentums auf der Verzögerung der Parusie beruht, so kann als das erste Datum der Geschichte des Christentums das Nichteintreffen der Weissagung Jesu festgehalten werden. Dies sich nicht ereignende Ereignis gibt dem Wirken Jesu die entscheidende, sonst unerklärliche Wendung.“

⁷⁴ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 161.

Augustinus diesen hohen Stellenwert: Augustinus habe die Richtung der eschatologischen Hoffnung auf das Reiches Gottes völlig umgekehrt.⁷⁵ Mit der Umorientierung der Eschatologie vom Diesseits zum Jenseits, so Taubes, sei aber noch eine weitere Umstellung verbunden, nämlich die von einer allgemeine zu einer individuelle Eschatologie, die seither die moderne katholische und protestantische Vorstellungen beherrschte. Taubes schreibt: „In der Mitte steht jetzt das Schicksal der Seele und die Endzeit ist verdrängt vom letzten Tag des menschlichen Lebens.“⁷⁶ Voegelin schließt sich dem nicht restlos an, obwohl dies nahezu liegen scheint, wenn er meint, die „christliche Antwort“ auf die gnostische Geschichtsauffassung sei, „dass die Welt in der Geschichte so bleibt, wie sie ist, und dass die erlösende Vollendung des Menschen durch Gnade im Tod erfolgt“.⁷⁷

Trotzdem macht Voegelin – wie auch Augustinus – die Eschatologie an der Kirche als „Repräsentantin der *Civitas Dei* in der Geschichte fest, als „Blitz aus der Ewigkeit in die Zeit“.⁷⁸ Wie aber versteht Voegelin die Kirche, wie versteht er Präsenz von Ewigkeit? Gewiss teilt er nicht die Vorstellungen von Jakob Taubes, für den die Eingrenzung der Eschatologie auf das Individuum überhaupt erst ermöglicht, das Reich Gottes mit der Herrschaft der Kirche zu identifizieren, wenn er sagt: „Das tausendjährige Reich der Apokalypse ist die Zeit

⁷⁵ „Der augustinische Chiliasmus trägt das Antlitz der Kirche, und dies ist nur möglich, weil Augustin die Grundrichtung des Chiliasmus *umkehrt*.“ (Taubes, *Abendländische Eschatologie*, S. 79).

⁷⁶ Taubes, *Abendländische Eschatologie*, S. 80.

⁷⁷ Voegelin, *Religionsersatz*, S. 108.

⁷⁸ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 161.

der Herrschaft der Kirche⁷⁹ und *De Civitate Dei* begründe die mittelalterliche Staatsauffassung der Durchdringung von Kirche und Staat.⁸⁰ Voegelin aber sieht im Gegensatz zu Taubes die politische Bedeutung *De Civitate Dei* anders: Die eschatologische Umorientierung bei Augustinus habe die De-Divinisation der zeitlichen Sphäre zur Folge gehabt: „außer der pneumatischen Präsenz Christi in der Kirche gab es keine Divinisation der Gesellschaft.“⁸¹

Die Präsenz Christi, der Blitz der Ewigkeit in die Zeit, ist für Voegelin eher transzendenter als immanenter Natur. Dies geht bereits aus seiner Interpretation der Struktur der christlichen Eschatologie hervor, dass Vollendung ganz und gar transzendent sei:

„Über den jüdischen Messianismus im strengen Sinne hinaus drang dann die spezifisch christliche Geschichtsauffassung zum Begreifen des Endes als einer transzendenten Erfüllung vor.“⁸²

Heilsgeschichte, also die transzendente Ausrichtung der Geschichte, bestimmt die christliche Erfüllung, während Profangeschichte, als bloßes „Warten auf das Ende“⁸³

⁷⁹ Taubes, *Abendländische Eschatologie*, S. 79.

⁸⁰ „Auf dem Grund der augustininischen Civitas Dei ist der mittelalterliche Staat errichtet. Im christlichen Zeitalter gibt es nicht Staat und Kirche, sondern im corpus christianum ist der Staat jederzeit im Schoß der Kirche eingebettet. Der Staat ist wesentlich auf Gott gerichtet: theonom.“ (Taubes, *Abendländische Eschatologie*, S. 80).

⁸¹ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 161.

⁸² Ebd., S. 173.

⁸³ Ebd., S. 168 (Fußnote 21). Hier stimmt Voegelin mit Löwiths Analyse der *De Civitate Dei* überein. Löwith schreibt in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 155: „Das feste Ziel für das Verständnis der gegenwärtigen und vergangenen Geschehnisse ist die letzte Vollendung:

verstanden, den ziellosen Lauf der Geschichte beschreibt. In Augustinus' *De Civitate Dei* prallen laut Voegelin zwei unterschiedliche Geschichtsvorstellungen aufeinander.⁸⁴ Nur die Heilsgeschichte hat eine eschatologische Erfüllung, die „Profangeschichte hingegen [hat] keine solche Ausrichtung“.⁸⁵ Dies erklärt, weshalb die Frage nach dem Sinn von Geschichte unsinnig wurde.⁸⁶

Jüngstes Gericht und Auferstehung. Dieses Endziel bildet das Gegenstück zum ursprünglichen Beginn der Menschheitsgeschichte mit Schöpfung und Sündenfall. Auf diese beiden *überhistorischen*, ersten und letzten Geschehnisse bezogen, ist die Geschichte selber ein Interim zwischen der ersten Offenbarung des Heilsgeschehens und dessen künftiger Erfüllung. Nur in dieser Perspektive eines entscheidenden Heilsgeschehens tritt die profane Geschichte überhaupt in den Gesichtskreis von Augustin.“ Der folgende Passus zeigt noch mehr Ähnlichkeiten mit Voegelins Interpretation: „Das Heilsgeschehen ist keine handfeste empirische Tatsache, sondern eine Folge von Glaubensakten, während die Geschichte der Reiche, d. h. die Geschichte von Sünde und Tod, zu einem endgültigen Abschluss kommt, der zugleich eine Vollendung der Geschichte und eine Erlösung von ihr ist. Der Geschichtsablauf als solcher, das saeculum, demonstriert nur eine hoffnungslose Aufeinanderfolge und das Streben der jeweils lebenden Generationen.“ (Ebd., S. 157).

⁸⁴ In der Analyse der Eschatologie Bultmanns kritisiert Voegelin die Trennung zwischen Profan- und Heilsgeschichte aus der Perspektive einer einheitlichen Konzeption der Geschichte, die auf einer einheitlichen Anthropologie basiert: „In a debate with a theologian it will not be inapposite to appeal to the Bible, I hope, and to insist that the subject of history is neither the world nor the individual person but mankind as symbolized through Adam and his descendants. Further excluded from the discussion should be certain terms frequently used by Bultmann, such as Heilsgeschichte (the invention of a nineteenth-century theologian) and ‚profane history‘ (I have not been able to discover its origins). Let us speak simply of the history of mankind, articulated by concrete societies and the human beings who are members of them.“ (*History and Gnosis. The Old Testament and the Christian Faith*, 1963, S. 84).

⁸⁵ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 174.

⁸⁶ Hier kann man eine Art von „disengagement from history“ feststellen. Die eschatologischen Prämissen dieses „disengagement“ hat Alan Richardson so erläutert: „Instead of asking what the fact of divine revelation through

Die transzendente Ausrichtung von Eschatologie und die daraus folgende Abwesenheit eines Sinns von Geschichte hat theologische Folgen. Die „De-Divinisation“ von Geschichte läuft auf eine radikale „De-Divinisation“ der Welt hinaus. Darin erkennt Voegelin einen der bedeutsamen Aspekte des christlichen Glaubens:

„Das Gefühl der Sicherheit in ‚einer Welt voller Götter‘ geht mit den Göttern selbst verloren. Durch die De-Divinisation der Welt wird die Kommunikation mit dem welttranszendenten Gott auf die schwache Bindung des Glaubens im Sinne von Hebr. II,1 als der Substanz der erhofften und des Beweises der ungeschauten Dinge beschränkt.“⁸⁷

Die Annahme einer Spaltung zwischen Gott und Welt ist eine christliche Glaubensvoraussetzung. Hinzu kommt noch eine weitere, eine anthropologische Aufspaltung, die auf politischer Ebene manifest wird: „...Repräsentation jenes Teiles der menschlichen Natur, die mit der Verklärung der Zeitlichkeit in der Ewigkeit ihr Ende findet“.⁸⁸

Die Verklärung der Zeitlichkeit in der Ewigkeit – das eigentliche eschatologische Ziel – betrifft nur einen Teil der menschlichen Natur; der andere durch die temporale Macht

historical events implies for our conception of history, they have exhibited a tendency to assume the ‚scientific‘ validity of positivist notions of history, and then, finding that there is no standing-ground for revelation within such a conception of history, to look around for a sphere of super-history or of existential encounter in which the salvation events may have taken place. The attitude of such dominant theologians of the first half of twentieth century as Tillich, Brunner, Barth and Bultmann represents in one form or another a disengagement of theology from history.“ (Alan Richardson, *History: Sacred and Profane*, Philadelphia, 1964, S. 127).

⁸⁷ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 178.

⁸⁸ Ebd., S. 162.

repräsentierte Teil findet gerade darin sein Ende. Mit anderen Worten: Die eschatologische Erwartung bestimmt nicht die ganze menschliche Natur, sondern lediglich deren transzendenten Teil. Damit führt eine Eschatologie, die die Erfüllung als „jenseits der Natur“⁸⁹ liegend interpretiert, zwangsläufig zu einer gespaltenen Anthropologie. Voegelin schreibt, dass „...die eschatologische Übernatur keine Natur im philosophischen, immanenten Sinne ist“.⁹⁰ Aufgrund dieser Spaltung gewinnt der christliche Glaube nun einen aristokratischen, elitären Charakter. Die radikale De-Divinisation von Geschichte und damit der Welt, die zu einer Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens wird, bedarf außerordentliche Menschen.⁹¹

„Dieses Risiko einer recht- und grundlosen Existenz ist ein dämonisches Grauen; sogar für den Beherzten ist es schwer zu tragen; und es ist kaum erträglich für zarte Seelen, die nicht leben können ohne den Glauben, sie verdienten zu leben.“⁹²

⁸⁹ „Jenseits von temporalen Erfolgen und Mißerfolgen liegt die übernatürliche Bestimmung des Menschen, die Vollendung durch die Gnade im Jenseits. Mensch und Menschheit haben jetzt eine Erfüllung, aber sie liegt jenseits der Natur.“ (Ebd. S. 175).

⁹⁰ Ebd., S. 175.

⁹¹ Derselbe Gedanke findet sich auch im Voegelin's Aufsatz *Religionsersatz. Der Gottesmord*, S. 124: „Dieser Glaubensfaden, an dem alle Gewißheit betreffend jenseitig-göttliches Sein hängt, ist in der Tat sehr dünn. Nichts Greifbares ist dem Menschen gegeben. Die Substanz und der Beweis des Unsichtbaren ist durch nichts gesichert als den Glauben, den der Mensch aus der Stärke seiner Seele erhalten muß - wobei wir in dieser psychologischen Betrachtung das Gnadenproblem außer acht lassen. Nicht alle Menschen sind solcher Seelenstärke fähig; die meisten bedürfen institutioneller Hilfe; und auch sie wird nicht immer genügen.“

⁹² Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 237.

Für die Anderen, die „zarten Seelen“, die nicht ertragen, sich mit der Erfahrung „der Existenzangst und des Dranges, ihr zu entrinnen“, ⁹³ auseinanderzusetzen, gibt es die Ordnung der Gesellschaft mit ihren Mythen.

III

Obwohl sich Voegelin bei seinen Betrachtungen über die Eschatologie in so eindeutiger Weise auf von Balthasar bezieht, unterscheiden sich beide in ihren diesbezüglichen Reflexionen doch ganz erheblich. Ob und wie sich diese Unterschiede im einzelnen auf die Gnosis-These auswirken, ist nachfolgend zu analysieren. Dazu muss stärker herausgearbeitet werden, in welchen Zusammenhang mit dem Christentum von Balthasar in der *Apokalypse* den Gnosis-Begriff einordnet. Dagegen wird abzugrenzen sein, wie Voegelin diesen Zusammenhang sieht bzw. wie sich seine Vorstellungen vom Christentum und von der Eschatologie auf seine Definition der Gnosis auswirken. Dieser Punkt ist wichtig, weil Voegelin, wenn er die modernen politischen Massenbewegungen als gnostische Phänomene deutet, sich auf von Balthasar bezieht.

Voegelin sieht eine enge Beziehung zwischen Christentum und Gnosis, die sich nicht darauf beschränkt, dass die Gnosis christliche Symbole verwendet. Die beherrschende Rolle des Christentums in der abendländischen Kultur würde dies ja nahelegen. Dass die Gnosis christliche Symbole – von der trinitarischen Eschatologie Joachims bis zum Symbol der

⁹³ Ebd.

Bruderschaft autonomer Personen – aufnimmt, ist nicht nur ein äußerlicher Vorgang. Das Christentum bildet vielmehr die eigentliche Voraussetzung für die Gnosis, und der Begriff Gnosis, wie Voegelin ihn verwendet, ließe sich ohne diesen christlichen Bezug gar nicht halten.⁹⁴ Diese Beziehung zwischen Gnosis und Christentum hat zwei Aspekte, einen historischen und einen ontologischen. Historisch gesehen setzt die Re-Divinisation der Gesellschaft deren De-Divinisation durch das Christentum voraus; die „historische Einmaligkeit“ des Gnostizismus lässt sich nur in bezug auf den christlichen Ursprung feststellen.⁹⁵ Jenseits des historischen zeigt sich der ontologische Aspekt: Die gnostisch-immanentisierte Eschatologie grenzt sich gegen die christliche Eschatologie ab, deren „Wahrheit der geöffneten Seele“ sie gänzlich unterdrückt und ablehnt.⁹⁶ Wie wir noch sehen werden, macht diese Ablehnung das Wesen der gnostischen Erfahrung aus. Diese gnostische Erfahrung in all ihren Varianten ist der *Kern*, die unabdingbare Voraussetzung, für die Re-Divinisation der Gesellschaft.⁹⁷

Wie nun beschreibt Voegelin jene „gnostischen Erfahrungen“, die die christliche Auseinandersetzung mit den letzten Dingen ablehnen? Hier wäre natürlich zunächst zu fragen, wie christliche Eschatologie selbst zu verstehen ist. Wir sehen an

⁹⁴ Es geht hier nicht um die Frage, ob die Gnosis als historisches Phänomen nach oder vor Christus stattgefunden hat; sondern um die Bestimmung der Gnosis als eines theoretischen Begriffes zur Erklärung der modernen Phänomene der Massenbewegungen.

⁹⁵ Darum findet Voegelin die Charakterisierung des Gnostizismus als ein neuheidnisches Phänomen irreführend und oberflächlich. „Die moderne Re-Divinisation hat ihren Ursprung vielmehr im Christentum selbst...“ (Siehe Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 158).

⁹⁶ Ebd., S. 232.

⁹⁷ Ebd., S. 181.

diesem Punkt, dass von Balthasar und Voegelin trotz aller Verschiedenheit der Auffassungen von Eschatologie den Begriff Gnosis in ähnlicher Weise verwenden. Das ist nicht weiter verwunderlich, denn schließlich hat Voegelin diesen Begriff aus von Balthasars *Apokalypse* übernommen; allerdings bedarf diese Ähnlichkeit, angesichts der unterschiedlichen eschatologischen Kontexte, einer differenzierten Betrachtung.

Voegelin zufolge (*Neue Wissenschaft*) zeigen die gnostischen Erfahrungen eine „Skala“ von verschiedenen „Varianten“. Seine Beschreibung dieser Varianten ist insofern wichtig, als sie eine Verbindung mit den von Balthasarschen zeigen. Da ist die *emotionale* Variante in Form „des Innenwohnens göttlicher Wesenskraft“; die *willensmäßige* Variante in der Form einer „aktivistischen Erlösung von Mensch und Gesellschaft“, und die *intellektuelle* in der Form „einer spekulativen Durchdringung des Mysteriums der Schöpfung und Existenz“.⁹⁸ Diese Varianten haben ein gemeinsames Charakteristikum: Sie alle sind Versuche, „unsere Kenntnis der Transzendenz fester in den Griff zu bekommen“, das heißt, „Gott in den Griff zu bekommen“.⁹⁹ Die christlichen Glaubensvorstellungen stehen der gnostischen Erfahrung diametral gegenüber: Während die „zitternde Seele“ des Christen die „Schwereelosigkeit“ und „Ungewissheit“ des Glaubens aushält, ist der gnostische Mensch „auf handfesten Besitz Gottes aus“.¹⁰⁰ Die gnostische Erfahrung entsieht ja

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd., S. 180.

¹⁰⁰ „Das Leben der zu Gott hin geöffneten Seele, das Warten, die Zeiten der Dürre und Mattigkeit, der Schuld und Betrübnis, der Zerknirschung und Reue, der Verlassenheit und der gläubigen Hoffnung, der stillen Regungen von Liebe und Gnade, zitternd an der Schwelle einer Gewissheit, die, wenn

gerade aus der Unfähigkeit zu jenem „heroischen Abenteuer der Seele“, nämlich des Annehmens von Ungewissheit in gläubiger Hoffnung. Sie ist vielmehr ein Versuch zu verstehen, sich kraft sicherer Kenntnisse von der Transzendenz aus dieser Unsicherheit zu befreien. Darauf fußt auf politischer Ebene der Gedanke der Selbsterlösung als einer radikal immanenten Erfüllung, die unabhängig von der Gnade Gottes erreicht werden kann.¹⁰¹

Man kann diese Erfahrung als den Versuch der Seele beschreiben, in den Himmel aufzusteigen. Selbst der im gnostischen Weltgefühl sich zeigende pessimistische Zug, den Voegelin später in *Religionersatz* als wesentliches Merkmal des Gnostizismus bezeichnet,¹⁰² hängt mit der Unfähigkeit zusammen, sich mit der Zerbrechlichkeit der Beziehung zwischen Gott und der Welt auseinanderzusetzen. So gesehen ist das „mystische Werk der Selbsterlösung“ – verglichen mit der tiefen Unsicherheit, die auszuhalten die transzendente Eschatologie der Christentums erfordert – die „verlockendere, greifbarere und vor allem weitaus leichtere Schaffung eines irdischen Paradieses“.¹⁰³

In von Balthasars *Apokalypse* finden wir ähnliche Vorstellungen. Gleich zu Beginn beschreibt von Balthasar die platonisch-gnostische Eschatologie folgendermaßen:

sie gewonnen, ein Verlust ist, – gerade die Schwerelosigkeit dieses Gewebes mag sich als schwere Belastung für Menschen erweisen, die auf handfesten Besitz aus sind.“ (Ebd., S. 179).

¹⁰¹ Ebd., S. 174.

¹⁰² Voegelin, *Religionersatz*, S. 107.

¹⁰³ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 188.

„Zerstörung der Vollendungstranszendenz durch eine aus den ‚Bedürfnissen‘ der Seele aufgebaute, stufenweise, aufsteigende Läuterung durch alle kosmischen Sphären bis zur Rückkehr ins göttliche Pleroma“.¹⁰⁴

Von Balthasar sieht in dieser Art Gnosis eine Lehre, durch die die christliche Vorstellung der Eschatologie, die in der Vollendung die Freiheit Gottes annimmt, zutiefst erschüttert wird, sieht in ihr einen „unerträglichen Zugriff“, „eine gnostische Naturalisierung des Übernatürlichen und den Widersinn einer anthropozentischen Theologie“. Diese „naturalistische Gnosis“ läuft auf eine Art Himmelfahrt hinaus; sie „stellt den Menschen auf den jenseitigen Absolutheitsstandpunkt, hebt ohne Sprung die Erde in den Himmel“.¹⁰⁵

Für von Balthasar ist diese gnostische Haltung Gott gegenüber ein historisches Phänomen, und er verfolgt ihren Weg über die letzten Jahrhunderte deutscher Geistesgeschichte. Er kommt zu dem Ergebnis, dass es in dem oben genannten Sinn auch eine moderne Gnosis gibt, denn in den Hauptströmungen der modernen Philosophie, Literatur und Theologie kommt eine gnostische Haltung zum Ausdruck. Im Verlauf seiner Analyse beschreibt er den Aufstieg der Seele phänomenologisch – vom idealistischen Ansatz über die mystische Wanderung der „Göttin Seele“¹⁰⁶ bis hin zum „schwindelerregendsten Aufstieg der deutschen Seele“ in der Philosophie Nietzsches. All dies deutet er als gnostische Erscheinungen und entdeckt auch bei den zeitgenössischen Philosophen jenes gnostische Moment der Himmelfahrt der Seele. Im Falle Schelers, zum

¹⁰⁴ von Balthasar, *Apokalypse*, Bd. I, S. 26.

¹⁰⁵ Ebd., Bd. I, S. 26.

¹⁰⁶ Ebd., Bd. II, S. 161 – *Die Spitteler-Problematik*.

Beispiel, spricht er von einem wachsenden Anspruch „auf Teilnahme an der göttlichen Ideenwelt“, von einem „Taumel [...] zwischen Wissen und Glauben, zwischen absolutem Besitz der Wahrheit (ontologistische Schau der Ideen in Gott) und absolutem Angewiesensein auf die freie Offenbarung Gottes (agnostische Ohnmacht der Erkenntnisfunktion)“.¹⁰⁷ Weiter spricht von Balthasar von dem Versuch, „den Anruf des persönlichen Gottes an das persönliche Ich zu fassen, phänomenologisch „in den Griff“ zu bekommen“.¹⁰⁸ Folgerichtig werde das Wort von der „Selbsterlösung“ ohne Hemmung ausgesprochen¹⁰⁹ Es ist also der Zugriff auf den Himmel, der sowohl in der *Apokalypse* von Balthasars wie auch in Voegelins *Neuer Wissenschaft* den Kern der gnostischen Haltung bildet. Allerdings unterscheiden sie sich insofern, als von Balthasar mehr von der Liebe ausgeht und Voegelin vom Glaube. Im folgenden soll auf diese unterschiedlichen Ausgangspunkte eingegangen werden.

Von Balthasar entwickelt keine philosophisch geprägte Theorie der Gnosis, was angesichts seiner Ablehnung jeder umfassenden theoretischen Auffassung der Eschatologie auch überraschend wäre. So ist die Gnosis auch kein zentrales Thema der *Apokalypse*. Dennoch wird deutlich, wie wichtig der Gnosis-Begriff für seine Analyse ist. Um ihn in seiner Tragweite zu erfassen, müsste man tiefer in die „Konkretheit“ im Rahmen seiner Analyse eingehen. Zu zeigen wäre, wie es jeweils zu einer „gnostischen Haltung“ kommt (was zum Beispiel „der Zugriff zum Himmel“ bei Hegel oder bei Scheler bedeutet). Dies würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Es

¹⁰⁷ Ebd., Bd. III, S.179.

¹⁰⁸ von Balthasar, *Apokalypse*, Bd. III, S. 180.

¹⁰⁹ Ebd., S. 164.

soll aber kurz dargestellt werden, wie, wann und in welchem Kontext das Thema Gnosis in der *Apokalypse* vorkommt. Zunächst ist festzuhalten, dass von Balthasar Gnosis als einen Lösungsansatz, im Zusammenhang mit der Erkenntnislehre, als erkenntnistheoretische Möglichkeit jedes philosophischen Versuchs sieht. In der gnostischen Haltung kommt die Versuchung zum Ausdruck, der jedes Streben nach Wahrheit ausgesetzt ist, nämlich die eines Absolutheitsanspruchs. So arbeitet von Balthasar anhand unterschiedlicher Erkenntnislehren heraus, wie dieser Absolutheitsanspruch entsteht, wie er sich entwickelt, wann er nur als Möglichkeit aufleuchtet und bald wieder erlischt, und wann er entschieden zurückgewiesen bzw. angeeignet wird. Zwar steht diese Auseinandersetzung mit dem gnostischen Absolutheitsanspruch stets im Hintergrund der Betrachtung, nimmt aber doch einen so hohen Stellenwert ein, dass die *Apokalypse* als Beschreibung des wechselvollen Ausgangs jenes Kampfes verstanden werden kann.

Die Rekonstruktion dieses Kampfes vermag darüber hinaus – zweitens – zur Erhellung der Prinzipien beizutragen, auf die von Balthasar seine Analyse der Gnosis bezieht. Entscheidend ist für ihn die Liebe, die im Grunde den Kampf gegen die gnostische Versuchung entscheiden wird. So geht er besonders aufmerksam darauf ein, welche Stellung, welche Funktion die Liebe in den einzelnen Erkenntnislehren hat und wie sie den Begriff „Wahrheit“ beeinflusst. Dabei stellt er fest, dass jede Erkenntnislehre sich zwangsläufig mit dem Liebesbegriff auseinandersetzt. Sind Erkenntnis und Liebe doch untrennbar miteinander verknüpft, auch wenn die Art und Weise sie zu betrachten verschieden sein kann. Er sieht zwei grundverschiedene Möglichkeiten der Verknüpfung von Erkenntnis und Liebe: Für die eine steht die Liebe im

Vordergrund, für die andere die Erkenntnis. Diese Beziehung zwischen Liebe und Erkenntnis ist maßgebend für die Geschichte der deutschen Philosophie der letzten zwei Jahrhunderte und prägt jede philosophische Suche nach der Wahrheit, den Weg zu Wissen. Es gibt also zwei Möglichkeiten, zum Wissen zu gelangen, je nach dem, welche der beiden Komponenten den Vorrang hat. Bei der Gnosis nun steht laut von Balthasar die Erkenntnis *vor* der Liebe.

Von Balthasar erkennt das Wissen, das im Licht der Liebe entsteht, daran, dass es offen bleibt für ein immer tieferes Eindringen in die Wahrheit, sich aber nie erschöpft.¹¹⁰ Von Balthasars methodischem Ansatz zufolge bedarf Erkenntnis als „Bewegung nach Innen“ einer besonderen geistigen Veranlagung. Welche Rolle die Liebe bei dieser Art geistiger Veranlagung spielt, deutet sich in von Balthasars Unwillen darüber an, dass „philosophische Schmiedekunst nur immer zu hastig diese oder jene Beweisform hämmert“.¹¹¹ Die Suche nach der Wahrheit verlangt aber eine passiv-objektive Haltung, ein „Offenbleiben“, das von Balthasar „geduldiges Hinhorchen“ nennt. Es geht hier um ein wesentliches Merkmal des von Balthasarschen Denkens, das später in *Wahrheit der Welt* direkt thematisiert wird, sich aber in der *Apokalypse* schon ankündigt. Von Balthasar findet diese geistige Disposition in jedem philosophischen Versuch. Die Analyse

¹¹⁰ Dieser Ansatz soll hier von dem ontologischen Ausgangspunkt her interpretiert werden, den von Balthasar bei Hegel findet: Wesen und Phänomen sind keine Gegengesetze, das Phänomen ist vielmehr echte Erscheinung des Wesens. Die Wahrheit ist unversiegbar; weder löst sie sich in Schein auf (so dass jede Suche nach ihr von vornherein zum Scheitern verurteilt wäre), noch bedarf sie einer konventionelle Begründung (durch Sie die Suche unterbrochen würde). Wahrheit erweist sich vielmehr als eine Suche, die dem Phänomen in seinem Rückzug auf das Wesentliche folgt.

¹¹¹ von Balthasar, *Apokalypse*, S. 10.

Hegels kann dabei helfen, diesen methodologischen Ansatz genauer zu fassen. Die „konkrete Haltung“ Hegels zeigt, es gebe „daher für das Denken nur *ein* Rezept: den Mut des Fahrenlassens [...] Dadurch emergiert das einfache, sich übersehende Ganze selbst aus dem Reichtume, worin die Reflexion verloren scheint“.¹¹² Es geht um ein Sich-Fallen-Lassen, das „Geduld“ hat, und das sich die Zeit lässt, ins Innere der Dinge zu gehen. Von Balthasar erkennt sogar einen asketischen Zug in jener Hegelschen „Enthaltbarkeit des Denkens“, die im Verzicht auf den eigenen Gedanken „ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff“¹¹³ ist. Es ist die Haltung der Liebe:

„Die Liebe ist der Vollzug der neuen Dimension des Geistes, in welcher der Geist sich wirklich als anderer erscheint, die Identität sich über die abgründigste Entfremdung hinüber-spannt – sie ist die Wahrheit des Denkens selber.“¹¹⁴

Die passive Enthaltbarkeit und das „Offen-Bleiben“ Hegels bilden für von Balthasar den grundlegenden Charakter der Liebe. Allerdings erschöpft sie sich nicht in dieser passiven Haltung, als wäre sie nur von „weghafter, mittelhafter Bedeutung“ und somit „platonischer Art“:

„Für die Wahrheitsidee Platos war es wesentlich, dass der Eros des Symposion nur ‚methodische‘, das heißt weghaft, mittelhafte Bedeutung haben konnte“.¹¹⁵

Bei Plato ist Liebe lediglich Mittel zum Zweck der Erkenntnis. Von Balthasar hingegen stellt die Liebe über die Erkenntnis, denn sie birgt das personale Erkennen in sich. Und nur die

¹¹² Ebd., S. 570.

¹¹³ Ebd., S. 571.

¹¹⁴ Ebd., S. 580.

¹¹⁵ Ebd., Bd. III, S. 138.

Liebe bestimmt die personale Wahrheit. Und wiederum nur in der personalen Wahrheit, der Wahrheit in der persönlichen Beziehung zu Gott, ist die Liebe die wesentliche Komponente. Damit wird deutlich was das „Offen bleiben“ und die „gnostische Haltung“ für von Balthasar bedeuten. Das „Offenbleiben“ ist nicht die bloß passiv-kontemplative Haltung zur Gewinnung eines unpersönlichen Erkennens von Wahrheit, sondern bedeutet, dass Wahrheit stets und nur in der personalen Relation zu Gott ist. „Offenbleiben“ und das personale Wesen der Wahrheit sind also aufs engste miteinander verbunden. Die Suche nach Wahrheit kann unter der Bedingung offen bleiben, dass die Wahrheit personal verstanden wird. Bei von Balthasar ist personale Wahrheit nicht *eine* objektive Wahrheit, sondern hat perspektivischen Charakter und lässt „den Gegensatz zwischen Subjektiv und Objektiv“ hinter sich.

Bei „Gnosis“ und „Gnostizismus“ hingegen handelt es sich um eine Haltung, die das Wissen über die Liebe stellt und eine allgemeine, absolute Wahrheit anstrebt. Um diesen Absolutheitsanspruch erheben zu können, muss das personale Wesen von Wahrheit und sein perspektivischer Charakter verworfen werden. Bei Hegel tritt dieses gnostische Merkmal deutlich zu Tage: „Die ‚Arbeit des Begriffs‘ bei Hegel brachte es in seiner ‚Anstrengung‘ fertig, das Perspektivische der Empirie in die Allgemeinheit des konkreten Geistes aufzulösen, welche ‚nicht mehr die gemeine Unbestimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menschenverstandes‘, sondern das ‚Eigentum der selbstbewussten Vernunft‘ ist. Aber diese Überwindung der Dürftigkeit in einen Kommunismus der Wahrheit konnte doch nur ein Absturz in eine unpersönlich-

zuhandene Allgemeinheit sein“.¹¹⁶ Dasselbe geschieht auf religiöser Ebene, wenn „Liebe nun nicht mehr jene Brücke der Identität [ist], die sich von mir zu einem mir gegenüber anerkannten Bewusstsein schlägt, sondern die, welche Gott zu mir hin schlägt“. Religion kann also als Selbstbewusstseins Gottes beschrieben werden.¹¹⁷ Darin erkennt von Balthasar ein Abnehmen der Liebe zugunsten des Wissens. Und genau die Priorität des Wissens erhebt sich schließlich zum Ausdruck der Vollendung der prometheischen Welt, in der „die Einheit (von Liebe und Idee) nicht den existentialen Namen ‚Liebe‘, sondern den idealen Namen ‚Wissen‘ trägt.“¹¹⁸

Hegel ist allerdings kaum der beste Zeuge für diese Hintanstellung der Liebe und – *a fortiori* – des persönlichen Charakters von Wahrheit. Denn die Priorität des Wissens führt nicht notwendig – wie bei Hegel – auf den festen Boden des absoluten Wissens. Vielmehr ist jedes Streben nach Wahrheit, das nicht in der Liebe und der personalen Beziehung wurzelt, Symptom einer gnostischen Haltung. So gesehen, sind Wahrheit und Person völlig identisch. Das zeigt von Balthasars Analyse der philosophischen Entwicklung bei Max Scheler.¹¹⁹ Dieser habe, von einer christlichen, in der

¹¹⁶ Ebd., Bd. II, S. 217.

¹¹⁷ Zu von Balthasars Analyse dieser Verwandlung und zur Rolle, die die Liebe dabei spielt, siehe von Balthasar, *Apokalypse*, Bd. I, S. 582-584.

¹¹⁸ „Indem wir nun diese Schlussgestalt der *Prometheus*-Welt [Hegel] ins Ganze eingliedern, erscheint sie zunächst darum als ihre Vollendung, weil sie wesentlich die zwei großen Ströme: Weltanschauung und Weltleben, ineinfließen lässt, Idee als Liebe, Liebe als Idee begreift. Aber sie erscheint dann als Vollendung der *Prometheus*-Welt, indem diese Einheit nicht den existentialen Namen ‚Liebe‘, sondern den idealen Namen ‚Wissen‘ trägt.“ (Ebd., Bd. I, S. 611).

¹¹⁹ von Balthasar unterscheidet zwei Richtungen in der Erkenntnislehre Schelers: „Die eine ist die *metaphysische Bedeutung der ‚Spannung‘*

personalen Auslegung von Wahrheit verankerten Haltung¹²⁰ ausgehend, allmählich titanische Form angenommen, die Anspruch auf eine „quasi göttliche“ Erkenntnis erhebe:

„Sehr deutlich wird dies daran, dass die so isolierte ‚Wesenserkenntnis‘ trotz der christlichen Einsicht in die durchgängige ‚Geschöpflichkeit‘ von Noesis und Noema dennoch zu einer quasi göttlichen erhoben wird.“¹²¹

Dies zeige sich schon darin, dass Scheler radikal zwischen „Begierde“ und „Liebe“ scheidet, so wie Plato Trieb und geistige Liebe trennt, wenn er der Liebe die Funktion eines Weges zur unpersönlichen Erkenntnis zuschreibt. Diese radikale Scheidung sei „immer ein Zeichen religiös getarnten Übermenschentums gewesen“.¹²² So hebt Scheler immer radikaler auf die geistige Liebe ab, die direkt zu einer objektiven, unpersönlichen Erkenntniswahrheit führt: „An die Stelle des einen Augenblick lang geahnten persönlich-aktiven, göttlichen Logos tritt wieder das unpersönliche, lebenslose Ideenreich.“¹²³ Auf dieser Suche nach einer kontemplativen

zwischen Grund und Form, Noesis und Noema, [die] gerade nur dann positive Auslegung erfahren kann, wenn sie ‚negativ‘ als Kreatürlichkeitsform anerkannt wird, wenn sie immer durchlässig bleibt für die über dem Riss vermittelnde Absolutheitsform Gottes.“ (Ebd., Bd. III, S. 139).

¹²⁰ Von Balthasar unterscheidet zwei verschiedene Richtungen, die in der Erkenntnislehre Schelers enthalten seien: Die eine bezeichnet er mit dem Begriff „Spannung“: „So zeigt sich allerdings, dass die metaphysische Bedeutung der ‚Spannung‘ zwischen Grund und Form, Noesis und Noema gerade nur dann positiv Auslegung erfahren kann wenn sie ‚negativ‘ als Kreatürlichkeitsform anerkannt wird, wenn sie immer durchlässig bleibt für die über dem Riss vermittelnde Absolutheitsform Gottes.“ (von Balthasar, *Apokalypse*, Bd. III, S. 139).

¹²¹ Ebd., Bd. III, S. 146.

¹²² Ebd., S. 146.

¹²³ Ebd., S. 148.

Schau des Wesens folge Scheler Plato: „Trotz der Ablehnung Platons gerade in diesem Punkt treibt alles einem extremen Platonismus entgegen, in dem dem ohnmächtigen Geiste wörtlich nur noch ‚das Zusehen‘ bleibt.“¹²⁴ Die „quasi göttliche“ Erkenntnis sei aber wesenhaft gnostisch: „Sie ist wie bei Husserl eine prinzipiell weltüberlegene Erkenntnis und gilt daher als A priori für jede mögliche Welt, ja sie ist eine direkte Teilnahme am göttlichen Ideenreich.“¹²⁵ So ist für von Balthasar die gnostische Haltung davon abhängig, welche Stelle die Liebe einnimmt, und die „unmittelbare Schau“ des göttlichen Ideenreichs erfolgt eben erst dann, wenn das personale Wesen von Wahrheit aufgegeben worden ist. Damit dürfte deutlich geworden sein, was von Balthasar und Voegelin bei aller scheinbaren Ähnlichkeit in ihrer jeweiligen Auslegung der Gnosis voneinander trennt.

Dem Gnostizismus als „Versuch, den Himmel in den Griff zu bekommen“, setzt Voegelin das „Offen-bleiben der Seele“ entgegen. Für ihn ist die christliche Eschatologie in der *Neuen Wissenschaft der Politik* die theoretische wie auch existentielle Voraussetzung des Gnostizismus, und das „Offen-bleiben der Seele“ ist nicht in erster Linie, wie bei von Balthasar, durch die Liebe und das persönliche Erkennen bedingt, sondern durch den Glauben. Auf ihn soll die Aufmerksamkeit sich richten. In seiner Auslegung von *Hebr II,1*¹²⁶ spricht er davon, dass „die Kommunikation mit dem welttranszendenten Gott auf die schwache Bindung des Glaubens [...] beschränkt“.¹²⁷

¹²⁴ Ebd., Bd. III, S. 145.

¹²⁵ Ebd., S. 146.

¹²⁶ Siehe Abschnitt II dieser Arbeit.

¹²⁷ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 179.

Somit ist die Ablehnung des Glaubens eigentlich erst die Voraussetzung des Gnostizismus, der in der Schwäche der Seele wurzelt. Der Glaube hat eine tiefere Bedeutung, die über das Christentum hinaus generell „das Offen-bleiben“ der Seele prägt. Der Glaube ist eine wesentliche Komponente der Philosophie, wie aus Voegelin Beschreibung hervorgeht: „Das Aufgeschlossensein der Seele wird erfahren durch das Öffnen der Seele selbst. Dieses Öffnen, das ebenso sehr Aktion wie Passion ist, verdanken wir dem Genius der mystischen Philosophen“.¹²⁸ Er entdeckt die menschliche Psyche als „Instrument der Erfahrung von Transzendenz“ und zugleich „die Gottheit in ihrer radikalen nichtmenschlichen Transzendenz“.¹²⁹ Diese „Beziehung zu Gott“ – wesentlicher Kern der Philosophie – werde zum „unsichtbaren Maß des rechten Urteils“, wobei die Spannung zwischen „unsichtbar und sichtbar“ (siehe den Hinweis auf Heraklit) die Seinsordnung bis zu ihrem Grund und Ursprung umfasse. Die beiden Pole „sichtbar“ und „unsichtbar“ sind gleichermaßen notwendig für jede philosophische Betrachtung, die zwar das Bewusstsein erhelle, aber stets in der Tiefe des Mythos wurzele.¹³⁰ Das Öffnen der Seele ist ein Offenbleiben zum Mysterium hin.

¹²⁸ Ebd., S. 104.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ „Die noetische Exegese ereignet sich nicht in einem Vakuum, sondern bringt historisch die Spannung zum Grund als das Ordnungszentrum zu differenziertem Bewusstsein, gegenüber einem Vor-Wissen vom Menschen und seiner Ordnung, das aus der kompakten Primärerfahrung vom Kosmos und deren Ausdruck im Mythos stammt. Sie ist ein differenzierendes Korrektiv am kompakteren Vor-Wissen, aber sie ersetzt es nicht. Unser Ordnungswissen bleibt primär mythisch, auch nachdem die noetische Erfahrung den Bereich des Bewusstseins differenziert und die noetische Exegese seinen Logos explizit gemacht hat.“ (Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München: Piper & Co. Verlag,

„Aber die unsichtbare Harmonie ist schwer zu erlangen und kann überhaupt nur erlangt werden, wenn die Seele von einem erwartungsvollen Drängen auf das rechte Ziel zu erfasst ist: ‚Wenn ihr nicht hofft, werdet ihr das Ungehoffte nicht finden, denn es ist schwer zu finden und der Weg zu ihm nahezu ungangbar‘. Ferner: ‚Durch *Unglauben* (apistie) entgeht einem die Erkenntnis des Göttlichen“.¹³¹

Glaube sei also nicht nur die Voraussetzung der soteriologischen Wahrheit des Christentums, sondern auch die der anthropologischen Wahrheit der Philosophie, und dieses beiden gemeinsame Merkmal stehe im Gegensatz zur gnostischen Haltung. Diese sei der Versuch, sich des Mysteriums zu bemächtigen und es dadurch zu beseitigen. Das spekulative System, das das Mysterium außer Kraft setzt, ist die gnostische Denkform schlechthin. Voegelin charakterisiert sie mit Bezug auf Hegel:

„Der Denker kann sich des Seins jedoch nur dann durch das System bemächtigen, wenn das Sein wirklich in seinem Griff liegt. Solange der Ursprung des Seins jenseits des Welt-Seins liegt; solange ewiges Sein mit dem Werkzeug innerweltlicher, finiter Erkenntnis nicht vollständig durchdrungen werden kann; solange über göttliches Sein nur in der Denkform der *analogia entis* gedacht werden kann, ist die Konstruktion eines Systems unmöglich.“¹³²

Wer also dem Mysterium entkommen und die Schranken der Endlichkeit überwinden möchte, um in die „Vollkommenheit

1966, S. 290.) Das wesentliche Verhältnis zum Mythos und seiner „Kompaktheit“ erklärt auch die konfliktbeladene Beziehung zwischen Theorie und Mythos. Entsprechend konfliktbeladen ist die Beziehung zwischen Theorie und Politik. (Siehe Opitz, *Zwischen Evokation und Kontemplation*, S. 41 ff.).

¹³¹ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 106.

¹³² Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, in: ders., S. 83.

des wirklichen Wissens“ zu gelangen, „fordert nicht die Philosophie, sondern verlässt sie und wird Gnostiker“. ¹³³

IV

Die Analyse des Gnosis-Begriffes hat gezeigt, dass die Interpretationen von von Balthasar und Voegelin in zwei verschiedene Richtungen gehen, auch wenn beide Autoren in der Gnosis den Versuch sehen, „den Himmel in den Griff zu bekommen“. Diese Verschiedenheit wird noch augenfälliger im Hinblick auf die Anthropologie. Hier wird die Divergenz zum Gegensatz. Vom Balthasar leitet die gnostische Anthropologie von dem „gnostischen Streben“ nach unpersönlicher, absoluter Erkenntnis ab. Dieses Streben sei die Ursache der typisch gnostischen „Naturalisierung des Übernatürlichen“ und für eine „anthropozentrische Theologie“, die eine Spaltung des Menschen im Sinne eines Widerspruchs zwischen Geist und Natur bewirke. Diese Spaltung spiegele sich in der Natur, in der Geschichte, in den Auffassungen des Christentums und nicht zuletzt im politischen Bereich wieder. Sie begründe einerseits den Raum der Utopie, als politische Verkörperung des geistigen Pols der gnostischen Anthropologie, und andererseits rufe sie den „Großinquisitor“ auf den Plan, die politische Erscheinung der gnostischen Idee vom Menschen als reine Natur. ¹³⁴ Auch in dieser Hinsicht könne Scheler als typischer Vertreter einer modernen Gnosis gelten. Dessen Versuch, „am göttlichen Ideenreich teilzunehmen“ wirke sich auch auf

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Siehe von Balthasar, *Apokalypse*, Bd. II, S. 324 f.

anthropologischer Ebene.¹³⁵ Hier sieht von Balthasar den gleichen Kampf zwischen Christentum und Gnosis wie zuvor in der Erkenntnistheorie; diesmal handelt es sich um den Kampf zwischen einer personalistischen und einer titanischen Anthropologie. Die personale Anthropologie basiere auf der „Undefinierbarkeit des endlichen Personkerns“, die titanische bestimme den Menschen als „Teil des göttlichen Ideenreichs“. Von Balthasar schreibt:

„Denn die Lehre von der endlichen Person drängt bei Scheler zu einem augustinisch-mystischen Abschluss; aber schon die Fassung dieser religiösen Mündung verrät die verführerische Nähe einer anderen, möglichen Mündung, der titanisch-atheistischen.“¹³⁶

Der „augustinisch-mystische“ Zug der Schelerschen Anthropologie tritt am deutlichsten in *Vom Ewigen im Menschen* und in *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* hervor: Wesentlicher Kern der Person ist hier die „Geheimniszone der Nähe zu Gott“.¹³⁷ In dieser Beziehung zu Gott erfährt der Mensch sein „Offen-sein“ :

„Der menschliche Geist erfährt sich darin als wurzelhaft offen und ausgeliefert einem umfangenden, absoluten Geiste gegenüber, ja sein wesentlichster Kern, seine Freiheit selbst weiß sich eingeschlossen in einen Dialog, in dem er grundsätzlich Angesprochener ist.“¹³⁸

Das Offensein des Menschen für den Dialog mit Gott ist wesentlich für diese Anthropologie, denn erst daraus ergibt sich das Konstituens des Menschen. Doch die „personale

¹³⁵ Ebd., Bd. III, S. 158.

¹³⁶ von Balthasar, *Apokalypse*, Bd. III, S. 158.

¹³⁷ Ebd., S. 158 ff.

¹³⁸ Ebd., S. 158.

Nähe“ zu Gott ist für von Balthasar zugleich auch „Abgrenzung“:

„Die Offenheit des Seelengrundes gibt sich demnach phänomenologisch gerade nicht als Identität mit Gott [...], sondern als personhafte Nähe und damit als Abgrenzung...“¹³⁹

Abgrenzung heißt aber nicht nur, dass Gott unerreichbar ist und fern, sondern sie hat auch eine positive Bedeutung: Der Mensch erlebt sich als die erste Kreatur, die auf das Antworten Gottes, auf seine Gnade, wartet.¹⁴⁰ Das Kreaturbewusstsein entspringt dem „Offensein der Seele“ als persönliche, liebevolle Beziehung zu Gott. Der Mensch wird demnach einerseits bestimmt durch sein Offensein gegenüber einem unumfangbaren Geist, andererseits durch seine Natur, seine Kreatürlichkeit. Somit ist der Mensch die „zarteste, verwundbarste Mitte“ zwischen dem „Offen-sein“ und der Kreatürlichkeit, die auch Scheler als Ideal betrachtet.¹⁴¹ Diese Anthropologie schließt jede Form der Identität mit Gott ein und gleichzeitig jeden möglichen Gegensatz zwischen Geist und Natur aus. Wenn ihre Grundlage jedoch die personale Beziehung ist, muss der Mensch fest in der Natur verwurzelt bleiben.

Die gnostische Anthropologie hat völlig entgegengesetzte Merkmale. Das Offensein kennt keine personale Beziehung zu Gott und verliert damit auch das Kreaturbewusstsein. Von Balthasar sieht die Entwicklung Schelers hin zu einer titanisch-atheistischen Haltung darin, dass dieser den Menschen als „Teil“ des göttlichen Ideenreichs definiert. Von

¹³⁹ Ebd., S. 158.

¹⁴⁰ Ebd. S.159.

¹⁴¹ Ebd., S. 152.

Balthasar zitiert aus *Vom Umsturz der Werte*, wo es heißt: „‘Mensch’ in diesem ganz neuen Sinne ist die Intention und Geste der ‘Transzendenz’ selbst, ist das Wesen, das betet und Gott sucht.“¹⁴² Er sagt, der Mensch sei „also nicht von seinem *terminus a quo*, sondern nur von seinem *terminus ad quem* aus der Einheit einer Idee zu bringen, das heißt als der „Gottsucher“ und als Durchbruchspunkt einer allem sonstigen Natur-Dasein überlegenen Sinn-, Wert-, und Wirkform der „Person“.¹⁴³ Damit erhebe Scheler die Spannung der Transzendenz zum Wesen des Menschen:

„Nicht der Mensch ‘betet’ – er ist das Gebet des Lebens über sich hinaus; ‘er sucht nicht Gott’ – er ist das lebendige X, das Gott sucht!“¹⁴⁴

Diese Bestimmung des Menschen ist für von Balthasar „gnostisch“, weil sie die zwei typischen Merkmale des Gnostizismus aufweist, zum einen den Theomorphismus; den Scheler selbst folgendermaßen beschreibt: „Der Irrtum der bisherigen Lehre vom Menschen besteht darin, dass man zwischen ‘Leben’ und ‘Gott’ noch eine feste Station einschieben wollte, etwas als Wesen Definierbares: den ‘Menschen’. Aber diese Station existiert nicht und gerade die Undefinierbarkeit gehört zum Wesen des Menschen. Er ist nur ein ‘Zwischen’, eine ‘Grenze’, ein ‘Übergang’, ein ‘Gotterscheinen’ im Strome des Lebens und ein ewiges ‘Hinaus’ des Lebens über sich selbst,... ein Theomorphismus“.¹⁴⁵ Von Balthasar:

¹⁴² Max Scheler, *Zur Idee des Menschen*, in: *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig: Der neue Geist Verlag, 1919, Erster Band, S. 295-296.

¹⁴³ Ebd., S. 301.

¹⁴⁴ Ebd., S. 296.

¹⁴⁵ Ebd., S. 296 und 297.

„Damit ist also das Gnade-Geheimnis bereits zum Wesens-Geheimnis des Menschen selbst geworden, die Gleichung Geist-Gnade-Gott vollzieht sich unaufhaltsam, das Transzendieren des Menschen als höchstes Lebewesen wird selbst schon zur Transzendenz Gottes.“¹⁴⁶

Daraus zieht von Balthasar den Schluss: „Folgerichtig wird das Wort ‚Selbstvergottung‘ ohne Hemmung ausgesprochen“¹⁴⁷. Zum anderen führt diese Definition des Menschen, die nicht auf die Sphäre der Natur zurückgreift („es gibt keine natürliche Einheit des Menschen“¹⁴⁸), zu einer Trennung zwischen Geist und Natur. Folglich wird der Mensch gespalten. Einerseits gibt es keinen Unterschied zwischen Mensch und Natur: „Eine auf bloße Natur-eigenschaften gegründete Scheidung von Mensch und Tier ist nur ein willkürlicher Einschnitt, den unser Verstand macht.“¹⁴⁹ Andererseits wird der „eigentliche“ Mensch, der auf das „Transzendieren“ besteht, damit endgültig von seiner natürlichen Komponente getrennt:

„Vielmehr spricht alles dafür, dass dieser Wesensschnitt durch den Menschen als ‚Natureinheit‘ hindurchreicht und es innerhalb der ‚Menschheit‘ eine Scheidung gibt, die unendlich größer ist als die zwischen Mensch und Tier im naturalistischen Sinne... Zwischen dem ‚Kind Gottes‘ und dem Verfertiger von Werkzeugen und Maschinen (‚homo faber‘) besteht ein unüberbrückbarer *Wesens*unterschied; zwischen Tier und homo faber hingegen besteht ein Gradunterschied.“¹⁵⁰

¹⁴⁶ von Balthasar, *Apokalypse*, Bd. III, S. 163.

¹⁴⁷ Ebd., S. 164.

¹⁴⁸ Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, S. 309.

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Ebd., S. 302.

Hier sieht von Balthasar die typisch gnostische Trennung eintreten:

„Leise, aber unaufhaltsam legt sich der ur-platonische, ur-gnostische Riss durch Schelers Menschenbild, das den Menschen verdoppelt in einen irdisch-natürlichen und einen himmlisch-göttlichen.“¹⁵¹

So mündet die Schelersche Bestimmung des Menschen als eines transzendierenden Wesens in einen „schutzlosen Titanismus“, der „nun ohne die Bergung des Religiösen, ohne Gnade und Gebet in das Absolut-Leere vorstößt.“¹⁵² Am Beispiel Schelers macht von Balthasar deutlich, dass der moderne Gnostizismus eine bestimmte Richtung einschlägt: Er führt nicht in erster Linie zu einer geschlossenen, vollendeten „Lehre“, die zwischen Mensch und Gott steht (das Feuer von Prometheus aus der Philosophie Hegels) und somit den Dialog Mensch-Gott unterbindet. Gnostizismus ist vielmehr die titanische Spannung, die, in die Leere hervortretend, jede Grenze der menschlichen Natur fortreißt.¹⁵³ Wenn aus dieser

¹⁵¹ von Balthasar, *Apokalypse*, Bd. III, S. 161.

¹⁵² Ebd., S. 164.

¹⁵³ Hier ist eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der These von Balthasars und dem, was Hans Jonas unter ‚gnostischem Begriff‘ beschreibt: „Hier sei es erlaubt, ein Argument Heideggers zu vergleichen. In seiner Schrift ‚Über den Humanismus‘ macht Heidegger gegen die klassische Definition des Menschen als *animale rationale* geltend, dass diese den Menschen in die *animalitas*, Tierheit, setzt, nur spezifiziert durch eine Differenz, die als bestimmte Qualität innerhalb des Genus animal fällt. Dies, so behauptet Heidegger, heißt den Menschen zu niedrig ansetzen. Der verbale Missbrauch, der hier mit dem Wort *animal* getrieben wird, sei nur am Rande vermerkt. Wichtig für uns ist die Abweisung jeder definierbaren ‚Natur‘ des Menschen, die seine Existenz einer vorbestimmten Essenz unterstellen und ihn damit zum Teil einer objektiven Ordnung von Essenzen im Naturganzen machen würde. In dieser Konzeption einer trans-essentiellen, sich frei entwerfenden Existenz sehe ich etwas Vergleichbares zum gnostischen Begriff von der trans-psychischen Negativität des unweltlichen Pneuma. Was keine Natur hat, hat keine Norm, nur was einer Ordnung der Naturen –

Spannung eine Definition des Menschen abgeleitet wird, hat sie, laut von Balthasar, verderbliche Folge:n „Damit ist also das Gnade-Geheimnis bereits zum Wesens-Geheimnis des Menschen selbst geworden“. ¹⁵⁴ Von Balthasar sieht also den Gnostiker weniger als Gottesmörder, wie Voegelin, denn als Gott-herausforderer.

Aus diesem Verständnis von Gnosis bei von Balthasar wird die Distanz zu Voegelin deutlich. Das Offen-sein der Seele zu Gott hin zeigt stärkere Ähnlichkeiten mit der Schelerschen „Geste der Transzendenz“ als mit von Balthasars „persönlicher Beziehung zu Gott“. Dass jenes Offen-sein der Seele bei Voegelin wie bei Scheler zu einer Definition des Menschen führt, ist gleichermaßen offensichtlich. Auf einen Einfluss der Schelerschen Anthropologie (in *Vom Umsturz der Werte*) auf die von Voegelins wurde mehrfach hingewiesen. ¹⁵⁵ In *Die Neue Wissenschaft der Politik* wird die „Erfahrung des Offen-seins der Seele“ zur anthropologische Prinzip erhoben. In diesem Zusammenhang ist eine Stelle von Bedeutung, wo Voegelin von der Entdeckung der „anthropologischen Wahrheit“ sagt. Der Philosoph Xenophanes habe mit seiner Beschreibung der Transzendenz-Erfahrung eine neue Anthropologie eingeführt. Voegelin schreibt: „Von allen frühgriechischen Denkern hatte Xenophanes wohl die klarste Einsicht in die Konstitution einer universalen Idee vom

z.B. einer Schöpfungsordnung – angehört, hat eine Natur.“ (Hans Jonas, *Gnosis*, Frankfurt am Main und Leipzig, 1999, S. 393-394).

¹⁵⁴ von Balthasar, *Apokalypse*, S. 163

¹⁵⁵ Siehe William Petropulos, *The person as „Imago Dei“*. *Augustine and Max Scheler in Eric Voegelin's „Herrschaftlehre“ and „The Political Religions“*, Occasional Papers, IV, München: Eric-Voegelin-Archiv, 1997; Harald Bergbauer, *Eric Voegelins Kritik an der Moderne*, Würzburg, 2000, S. 139 ff.

Menschen durch die Erfahrung der universalen Transzendenz“.¹⁵⁶ Die Erfahrung der Transzendenz wird also – wie bei Scheler – zur Bestimmung der menschlichen Natur. Hinzu kommt ein Moment, in dem die Ähnlichkeiten mit Scheler noch eindrücklicher wird, nämlich dass die Erfahrung der Transzendenz in das „absolute Leere“ mündet, genau wie die „Geste der Transzendenz“ bei Scheler. Hierzu ist die Stelle interessant, wo Voegelin die Kritik von Xenophanes an der Symbolisierung Gottes interpretiert:

„Solange die Menschen Götter nach ihrem Bilde schaffen – dies ist das Argument des Xenophanes –, muss die wahre Natur des einen Gottes, der ‚der Größte unten Göttern und Menschen ist und an Körper und Geist den Sterblichen nicht gleicht‘ verborgen bleiben. Und nur wenn dieser Gott in seiner gestaltlosen Transzendenz als derselbe Gott für jeden Menschen erkannt wird, wird die Natur aller Menschen als gleich zu erkennen sein kraft der Gleichheit ihrer Beziehung zur transzendenten Gottheit.“¹⁵⁷

Was in diesem Zitat fast versehentlich vorkommt, ist die Gleichsetzung der Kritik an der Symbolisierung (beziehungsweise die Anthropomorphisierung der Götter bei Xenophanes) mit einer angeblich „gestaltlosen Transzendenz“ Gottes. Gerade letztere ist laut Voegelin Voraussetzung für die Universalität der menschlichen Natur. Der Hinweis auf *Die Theologie der früheren griechischen Denker* Werner Jaegers sollte diese Anknüpfung zwischen der Universalität der menschlichen Natur und der „gestaltlosen“ Transzendenz Gottes untermauern. Wendet man sich hingegen direkt der

¹⁵⁶ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 106.

¹⁵⁷ Ebd.

Quelle zu, wird klar, dass Voegelin von der „unstatthaften Symbolisierung Gottes“ zur „gestaltlosen Transzendenz“ abdriftet. Jaeger schreibt:

„Freilich, dass Gott ganz gestaltlos sein könne, kommt Xenophanes nicht in den Sinn. Solange es unter Griechen ein philosophisches Denken über diese Dinge gegeben hat, ist die Frage nach der Gestalt (morphé) des Göttlichen bezeichnenderweise nicht verstummt.“¹⁵⁸

V

Dies wirft die Frage auf, ob Voegelin, den Kriterien von Balthasars zufolge, nicht selber unter die Gnostiker zu zählen ist. Die Antwort auf diese Frage bedürfte einer weitergehende Analyse als sie hier möglich ist. Immerhin lässt sich feststellen, dass die im folgenden genannte theoretischen Aspekte, die für von Balthasar Merkmale des Gnostizismus sind, tatsächlich in Voegelins Denken zu finden sind.

Der erste Aspekt ist anthropologischer Natur: Er betrifft die in der *Neuen Wissenschaft* getroffene Unterscheidung zwischen einer „eschatologischen Übernatur“ und einer „Natur im philosophischen immanenten Sinne“¹⁵⁹, die miteinander nichts zu tun haben. Dies deutet die für von Balthasar typische gnostische Spaltung innerhalb der menschlichen Natur an. Dieselbe Spaltung liegt auch der Aufteilung der Menschen in zwei Gruppen zugrunde, je nachdem, ob sie den Gedanken an

¹⁵⁸ Werner Jaeger, *Die Theologie der früheren griechischen Denker*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1964, S. 56.

¹⁵⁹ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 175.

„die Möglichkeit der vollständigen Sinnlosigkeit“¹⁶⁰ des Lebens ertragen und zur Erfahrung der Transzendenz fähig sein können oder nicht.¹⁶¹

Ein zweiter Aspekt betrifft die Vorstellung vom Christentum. Von Balthasar schreibt, der Gnostizismus leiste einer ganz bestimmten Vorstellung vom Christentum Vorschub, und zwar von einem Christentum mit aristokratischen Merkmalen. Auch hierfür ist Scheler der Kronzeuge:

„Wir haben damit den Umschwung Schelers vom Religiösen zum Titanischen im Feld der Phänomenologie der endlichen Person beschrieben. Dieser Umschwung erhält aber seine ganze konkrete Dramatik erst dann, wenn er nicht nur für die allgemeine religiöse Phänomenologie, sondern für das (katholische) Christentum als positiver Religion aufgewiesen wird.“¹⁶²

Scheler unterliege jedoch einem Missverständnis: Bei dem Versuch, das Christentum vor dem Vorwurf zu retten, es habe „bankerott gemacht“, führe er eine folgenschwere Unterscheidung ein. Er stelle dem Christentum ein im Grunde antichristliches Denken gegenüber, das sich „unter dem Deckmantel der Christlichkeit“ als „Ressentimentgeist des bürgerlich-kapitalistischen [...] Denkens“ durchgesetzt habe, und letzteres habe „bankerott gemacht“; das wahre Christentum hingegen „blühe und gedeihe dabei ganz herrlich

¹⁶⁰ Siehe Peter J. Oritz, *Zwischen Evokation*, a.a.O., S. 17.

¹⁶¹ Das Problem der Universalität solcher Erfahrung wurde schon hervorgehoben: „The question of the universality of the experience [of existential tension] is another matter entirely, and here the theoretical legitimacy of a skeptical point of view must be acknowledged“ (Eugene Webb, *Eric Voegelin, Philosopher of History*, Seattle/London: University of Washington Press, 1981, S. 41).

¹⁶² von Balthasar, *Apokalypse*, III, S. 164-165.

weiter“. Das Christentum ist für ihn eine „geistige Macht“, die in der Welt herrschen soll, schreibt von Balthasar.¹⁶³ Darin erkennt von Balthasar „dionysische Züge“, was sich in Schelers Sicht der Demut und der *Kenosis* noch weiter bestätige:

„Die christliche Tugend, der christliche Tod, ja die ‚Selbstentleerung‘ (Kenosis) Christi selbst erscheinen als höchste Formen eines nietzscheschen Edelmenschentums.“¹⁶⁴

Schelers Interpretation der Selbsterniedrigung Gottes – „diese freie, kühne, angstlose Bewegung eines Geistes, dessen selbstverständliche Fülle ihm selbst noch den Begriff der Selbstverschwendung unfasslich macht“¹⁶⁵ – hält von Balthasar entgegen:

„In all diesen Ausführungen, welche das christliche Grundgeschehen vor dem Vorwurf des Ressentiments schützen wollen, sieht Scheler radikal vorbei an der *konkreten* Gestalt der Selbstentleerung Gottes in Christus, welche gerade nicht ‚angstlose‘ „Fülle“, sondern in ihrer entscheidenden Kreuzgestalt ‚angsthafte‘ ‚Leere‘ ist, kein Opfern als ‚natürliches Überfließen‘, sondern ein Hingeopfertwerden als unnatürliches Ausgepresstwerden in der Ölbergkelter, schließlich auch kein ‚heroisches‘ Sichherabneigen, sondern ein schlichtgehorsames Hinabgeschicktwerden.“¹⁶⁶

Im Zuge einer solchen Interpretation der *Kenosis* werden dem Christen heroische Elemente zugeschrieben, die das übernatürliche Geschehen („das Gnadengeschehen“) „an

¹⁶³ Ebd., S. 165-166.

¹⁶⁴ Ebd., S. 166.

¹⁶⁵ Ebd., S. 167

¹⁶⁶ Ebd.

bestimmte Werte natürlicher Genialität“¹⁶⁷ knüpfen. Christsein bedarf demnach einer aristokratischen Haltung. Von Balthasar bemerkt dazu:

„Ein Mensch, sagt Scheler, der nicht schon der Natur mit ‚jener platonischen Liebe zum Ideenhaften und Wesenhaften, die der Philosophie ewiges Motiv ist‘, gegenüberstellt, ein solch aphilosophscher und amusischer Mensch besitzt nicht und kann gar nicht besitzen die Prädisposition der geistigen Haltung, in der ihm erst das Reich der religiösen Gegenstände aufgehen kann.“¹⁶⁸

Solche heroischen Züge finden sich in Voegelins Interpretation des Christentums wieder: Er spricht vom Menschen, die „Seelenstärke“ haben müssen, von Beherrzten, die die „grundlose Existenz“ ertragen können. Wie tief Voegelins Vorstellung vom Christentum „heroisch“ geprägt, lässt sich ohne eingehendere Analyse, die auch die Frage nach seiner Vorstellung über die Kenosis mit einschließen müsste, nicht beurteilen.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Ebd.

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Immerhin findet man zum Beispiel *Evangelium und Kultur* (erstmalig erschienen 1971) im bezug auf die Kenosis ganz ähnliche Denkansätze wie bei Scheler (Eric Voegelin, *Evangelium und Kultur. Das Evangelium als Antwort*, Mit einem Vorwort von Wolfrat Pannenberg. Aus dem Englischen und mit einem Nachwort von Helmut Winterholler, München, Wilhelm Fink Verlag, 1997). Das Bild Christi wird dort im Zusammenhang von Voegelins Analyse des Kolosserbriefes nicht durch das „Herabsteigen Gottes“ bestimmt, sondern „durch die Erfahrung einer außerordentlichen Irruption des Göttlichen in der Existenz von Jesus [...] Etwas an Jesus muß seinen Zeitgenossen den Eindruck einer Existenz im *metaxy* von solcher Intensität vermittelt haben, dass seine körperliche Gegenwart [...] ihnen von göttlicher Präsenz völlig durchdrungen erschien.“ (*Evangelium und Kultur*, S. 40). Voegelin stellt weiter fest, dass in dieser Erfahrung dem Symbol des „Gottessohnes“ keine zentrale Bedeutung mehr zukomme, und es damit zu einem „älteren, kompakteren Symbol werde (s. Mt. 11:25-27, wo das Symbol „Gottessohn“ die Erfahrung des Verhältnisses zwischen Vater und

Im Rahmen der Problematik der Eschatologie und ihres Verhältnisses zur Zeit und der verschiedenen Geschichtsauffassungen ist allerdings der Aspekt der Geschichte von ungleich größerer Bedeutung. Ihm möchte ich mich deshalb im folgenden zuwenden. Das dritte Merkmal einer gnostischen Haltung besteht nach von Balthasar in einer bestimmten Vorstellung von Geschichte, insbesondere in deren Verhältnis zur Ontologie, in das die Problematik der Zeit eingeht. Der gnostische Anspruch auf direkte Teilnahme am „göttlichen Ideenreich“ weist eine Tendenz zur Flucht aus der Zeit auf. Die Anmaßung, am göttlichen Ideenreich teilhaben zu können und die Grenze des Menschen titanisch zusprennen, ist nichts anderes als der Anspruch auf Teilnahme an der Ewigkeit. Dieser Versuch ist zum Scheitern verurteilt, denn der Mensch wird in die Zeit zurückgeworfen, die allerdings als leer und sinnlos erlebt wird.¹⁷⁰

Die Geschichtsauffassung der Gnostiker ist beeinflusst durch die von ihnen empfundene Dekadenz der Zeit: Ihr Anspruch auf direkte Teilnahme am göttlichen Ideenreich führt dazu, dass sie der Zeit und damit auch der Geschichte jeden Sinn absprechen. Von Balthasar erkennt, dass die Gnosis in letzter Konsequenz mit Geschichte nicht zurecht kommt, und zwar als Folge dieses theoretischen Ausgangspunkts und ihrer

Sohn als Gegenwart Gottes in seiner Fülle in Jesus auslegt). Neben diesen Denksätzen findet man aber auch interessante Vertiefungen des Trinitätsdogmas, die die Inkarnation von einem anderen Ausgangspunkt aus betrachten, etwa in bezug auf das entscheidende Verhältnis zwischen Natur und Gnade, die „Überlagerung einer forma supernaturalis im menschlichen Wesen über die forma naturalis im Aristotelischen Sinn“ (Brief von Eric Voegelin an Alfred Schütz, Januar 1953, in: *Evangelium und Kultur*, S. 81).

¹⁷⁰ So interpretiert von Balthasar die Philosophie Heideggers in der *Apokalypse*.

Stellung in der deutschen Ideengeschichte. Von Balthasar schreibt:

„Das ‚Geheimnis des Seins‘ gab sich als Kern von Ur-Geschichte, und dieser ist nichts anders als die Schöpferische Synthesis von Ideal und Real in Gott. ‚Geschichte‘ wird also umso mehr zu ihrem Ursprung hin verstanden, als sie zu dieser Synthese hin gedeutet wird. Das geschah im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts je in drei Etappen, die sich auf allen Gebieten der Lebens- und Geisteswissenschaft feststellen lassen. Thesis Real (Historismus), Antithesis: ‚Ideal‘ (Wesensschau), Synthesis: Seinsgeschichte. Die eigentliche Kampffront der Philosophie ist – etwa seit Nietzsche – gegen den Historismus gerichtet.“¹⁷¹

Der Historismus hat nicht nur das ganze 19. Jahrhundert geprägt, das im Zeichen Hegels stand, sondern auch die gegen Hegel gerichteten Strömungen des Evolutionismus, des Marxismus, des Liberalismus. Von Balthasar schreibt im folgenden:

„Reaktion musste sich also so auf das Bleibende im Sein besinnen, dass sie vorerst vom Wechsel völlig absah, auf den ewigen Wert reflektieren ohne Hinblick auf seine historischen, vergänglichen Verwirklichungen, auf das Wesen ohne Urteil über die Möglichkeit seiner Erscheinung.“¹⁷²

Dies ist die Vorbereitung zu einem neuen, tieferen Geschichtsverständnis, „einer dem neuen Geschichtsbegriff angepassten *Geschichtsmethodik*,¹⁷³ und führt zu einer Reflexion über die Wahrheit der Geschichte, die im Verhältnis zwischen Objektivität und wertendem Subjekt gesucht wird.“¹⁷⁴

¹⁷¹ von Balthasar, Apokalypse, Bd. III, S. 397.

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ Ebd., S. 400.

¹⁷⁴ „Die Wertsichtigkeit des Interpretierenden ist Voraussetzung höherer Objektivität.“ (Ebd., S. 401).

Als Antithese dieser Bewegung hat sie aber anti-historischen Charakter. Friedrich Nietzsche, setzte diese neue Strömung in Gang:

„Dionysischer Mythos ist von Nietzsche in bewusster Reaktion gegen den Historismus entworfen worden. Seine beiden Pole: Augenblick und ewige Wiederkehr, wollen von entgegengesetzten Seiten den Wert des ‚Prozesses‘ aufheben und zum Wesen dessen vorstoßen, was den Prozess selber trägt.“¹⁷⁵

Solche Wesensschau (Antithesis: Ideal) hat selbstverständlich Auswirkungen auf die Geschichtsauffassung: Die gnostische Haltung, als schlechthin an das Wesen gerichtete, gipfelt geradezu in dieser Antithesis und zeigt folglich den gleichen antihistorischen Charakter. Schelers Absturz in den Titanismus ist laut von Balthasar hierzu noch einmal beispielhaft:

„Überaus deutlich wird das in seiner Lehre von Tradition, bzw. von den Zusammenarbeit aller Völker und Zeiten zur Herausarbeitung der einen totalen Wahrheit der Geschichte. Von dem tiefen Gedanken ausgehend, dass jeder Mensch, jedes Volk und jede Epoche ihre eigene, einmalige, unersetzliche Wahrheit haben, welche als Stein in den Gesamtbau der allmenschlichen Wahrheit einzugehen hat, verwandelt Scheler diesen Gedanken sofort dahin, dass jegliche Stelle des einmaligen konkreten Geschehensflusses der Welt... von Haus zum Sprungbrett auch für Weseneinsichten zu werden [vermag], zu denen keine einzige andere Stelle des Weltprozesses das Sprungbrett werden kann. In dieser letzten Wendung ist deutlich, dass nicht das erkannte ‚Wesen‘ sondern durchaus nur der *Zugang* zu ihm das Einmalige ist. Das „Wesen“ ist vielmehr allgemein und *an sich* immer und überall gültig.“¹⁷⁶

¹⁷⁵ Ebd., S. 398.

¹⁷⁶ Ebd., S. 180-181.

Daraus zieht von Balthasar den Schluss, dass das Wesen für andere Epochen und Völker unzugänglich bleibt.¹⁷⁷ Je mehr das Wesen als allgemein und absolut gedacht wird, desto bedeutungsloser wird die Geschichte.¹⁷⁸ Mit anderen Worten: Die Wahrheit ergibt sich unabhängig von der Geschichte, sie kann sich nicht in der Geschichte und durch die Geschichte verwirklichen. In der *Apokalypse* wird durch die Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus deutlich, wie von Balthasar methodisch bereits in der theologischen Erörterung von Axiologie und Teleologie das Verhältnis von Geschichte und Ontologien angeht. Die Axiologie gewinnt ihre geschichtliche Dimension, indem sie als „Wesensschau“ ausgelegt wird; beide haben dieselben Merkmale – den Charakter des Unpersönlichen, die unmittelbare Beziehung zum Absoluten und in letzter Konsequenz auch, dass sie unabhängig sind von allen geschichtlichen Verwirklichungen. Nun wird die ganze Bedeutung dieser Dialektik zwischen Axiologie und Teleologie deutlich, und zwar als Artikulierung des Verhältnisses zwischen Sein und Werden, zwischen abstraktem und faktischem Moment, zwischen Ontologie und

¹⁷⁷ „Nur ist es (das Wesen) für andere Epochen und Völker gleichsam verschleiert, unzugänglich.“ (Ebd., S. 181).

¹⁷⁸ „Aber erst im Anstieg von Nietzsche über Heidegger zu Barth erhält der Mythusbegriff seine volle Bedeutung. Für Nietzsche besagt Mythus letztlich die Selbstausslegung des Lebens, seine immanente Transzendenz.“ [...] ‚Das besagt zunächst Verarmung der Historie‘ [...] ‚Darin zeigt sich zugleich ein Wille zur Beherrschung durch Vereinfachung des historischen Knäuels, wie sie schon Hegels Geschichtsphilosophie aufweist. Aber in Heidegger vertieft sich das zur Allgeschichtlichkeit *jedes* Daseins [...]. Aber das Einzige, was diese ‚Selbst-Beispielung‘ des Daseins als Licht und Sinn objektiviert, bleibt dann doch nur die Frage selbst, die Zeit, das Nichts. Das wesentliche Geschehen in der absoluten, geschlossenen Endlichkeit ist eben dies: dass Nichts geschieht. Erst das theologische Apriori Barths hebt dieses Nichtgeschehen als Teil hinein in das Ganze des Urgeschehens.“ (Ebd., S. 402).

Geschichte. Von Balthasars Analyse zeigt, dass die Dialektik zwischen Axiologie und Teleologie nur auf der Basis des personalen, dialogischen Charakters von Wahrheit entstehen kann. Nur er kann beide eschatologischen Achsen im Gleichgewicht halten. Von hier aus wird klar, worin der Kern der von Balthasarschen Geschichtsauffassung besteht: Nur die dialogische, personale Form von Wahrheit kann radikal-geschichtlich sein.

Die Spaltung von Geschichte in Heils- und Profangeschichte, die Voegelin anhand der Augustinischen Konzeption analysiert, scheint hingegen Symptom einer gnostischen Haltung zu sein. Der Profangeschichte komme keinerlei Sinn zu, während die Heilsgeschichte sich nur in transzendentaler Richtung entwickle. Wenn Voegelin behauptet, es gebe keinen Sinn der Geschichte *tout court*, scheint er eine noch größere Nähe zu gnostischen Tendenzen aufzuweisen. Aber eine solche Folgerung wäre wohl voreilig, denn trotz der Negation eines Sinns von Geschichte zeichnen sich in der *Neuen Wissenschaft* eine Gestalt von Geschichte, womöglich sogar Sinnlinien ab, die übrigens dem Gnosis-Begriff selbst zugrunde liegen:

„Das eigentümliche Resultat der Unterdrückung durch das Wachstum des Gnostizismus in der westlichen Gesellschaft regt den Gedanken eines Kulturzyklus von welthistorischen Ausmaßen an. Die Umriss eines Riesenzyklus zeichnen sich ab, der die Zyklen der einzelnen Zivilisationsgesellschaften überwölbt. Die vorchristlichen Hochkulturen steigen von der Kompaktheit des Erlebens zur Differenzierung der Seele des Sensoriums der Transzendenz auf; und im mittelmeerischen Kulturbereich gipfelte dieser Aufstieg in der maximalen Differenzierung durch die Offenbarung des *logos* in der Geschichte. Sofern die vorchristlichen Kulturen sich auf dieses Maximum des Advent hinbewegen, kann ihre Dynamik ‚adventlich‘ genannt werden. In der modernen gnostischen

Zivilisation wird die Tendenz der Differenzierung rückläufig, und sofern sie vom Maximum zurückweicht, kann ihre Dynamik ‚rezessiv‘ genannt werden.“¹⁷⁹

Voegelin sieht also in der Geschichte ein aufsteigende Bewegung von der „Kompaktheit des Erlebens“ zu einer Differenzierung des Sensoriums der Seele für die Transzendenz, die in der Offenbarung des *Logos* in der Geschichte gipfelt. Wir wollen hier dem Problem der Auslegung des *Logos* als maximaler Differenzierung der Seele nicht weiter nachgehen. Voegelin geht jedenfalls von einem maßgebenden Maximum aus, an dem alle geschichtlichen Erscheinungen gemessen werden. Durch die Bewegung auf dieses Maximum hin entstehe in den vorchristlichen Kulturen eine „adventliche“ Dynamik. In der modernen gnostischen Zivilisation sei dann zu beobachten, wie diese Dynamik „rückläufig“ wird. Angesichts dieser Theorie, die in Voegelins Denken immer wieder auftaucht¹⁸⁰, wird seine Behauptung, es

¹⁷⁹ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 232 f.

¹⁸⁰ In diesem Zusammenhang steht die Idee von dem Grad des Bewusstseins. In *Anamnesis* schreibt Voegelin (S. 293): „Auf diesen Skalen des Wissens hat das Partizipieren Grade der Durchsichtigkeit für sich selbst, bis zur optimalen Helle des noetischen Bewusstseins, so dass vom jeweils höheren Stand der Durchsichtigkeit der jeweils vorangehende, aus dem der höher herausgewachsen ist, zu einem Phänomen geringeren Wahrheitsranges wird.“ Und in Bezug auf die Geschichte schreibt Voegelin: „Vor allem ist die Geschichte nicht ein Feld indifferent-gegenständlicher Materialien, aus denen wir nach beliebigen Gesichtspunkten eine Auswahl treffen dürfen, um ein ‚Geschichtsbild‘ zu konstruieren, vielmehr wird Geschichte durch das Bewusstsein konstruiert, so dass der Logos des Bewusstseins darüber entscheidet, was geschichtlich relevant ist und was nicht.“ (Voegelin, *Anamnesis*, a.a.O., S. 299). Und weiter: „So wie der neue Wissensmodus der Noese die ‚Welt‘ auf ihre Eigenstruktur hin radikal freilegt, so indiziert auch die ‚Geschichte‘ als ein Feld rationaler Struktur. Denn wenn das Bewußtsein die Einsicht in die Ratio als seine Sachstruktur gewinnt, enthüllt es alle, auch die nichtnoetischen Erfahrungen als Versuche, richtige Einsicht in die existentielle Spannung zum Grund zu gewinnen; wenn die bewußt gewordene Ratio es ermöglicht, den Rationalitätsgrad der anderen

gebe keinen *Eidos* der Geschichte, allerdings fragwürdig. Denn das Fehlen eines *Eidos* wird nur als – immerhin höhere – Stufe des „Kulturzyklus von welthistorischen Ausmaßen“ verstanden und deshalb als Phase in diesen „Riesenzklus“ eingeordnet. Die Aussage Voegelins, die Geschichte könne keinen *Eidos* haben, ist also keine endgültige.¹⁸¹ Sie ist eher als Hinweis auf ein Problem zu verstehen, das Voegelin immer wieder beschäftigt hat.

Wahrheiten zu charakterisieren und kritisch zu beurteilen, wird die bis dahin rational nur unvollkommen durchsichtige Geschichte auf ihre Ratio hin radikal durchsichtig.“ (Ebd., S. 319).

¹⁸¹ In dem späteren (ca. 1963) verfaßten Aufsatz *What is History?* wird die Abwesenheit des *Eidos* folgerichtig auf die Reduktion von Geschichte als Objekt zurückgeführt. Im bezug auf den „sophistischen“ Einspruch „*There is a drama of history but it is unfinished and his meaning therefore is unknowable*“, schreibt Voegelin: „The common sense assumption must meet the second objection that history as an object, if it does exist, is unknowable. The objection certainly has a good case, for the drama of history is indeed unfinished; it continues to be enacted through the philosopher’s present and indefinitely into the future. It is not given as a whole to any human subject with an Archimedic point outside history; and as the whole is not an object given to a subject, its meaning is unknown and therefore cannot furnish principles of interpretation even for the part that belongs to the past. The argument is unbreakable. The inquiry, if it is to be undertaken at all, must be conducted inside the object, so that, strictly speaking, there is neither an object nor a subject of cognition. Such conditions may sound preposterous to the fanatics of objects, but the philosopher will insist on clarity precisely with regard to this point *in order not to be derailed into easy assumptions concerning the meaning of history.*“ (Eric Voegelin, *What is history*, in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 28, *What is History? and other late unpublished Writings*. Edited with an Introduction by Thomas A. Hollweck and Paul Caringella, Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1990, S. 9).

VI

Angesichts der Frage nach dem Sinn der Geschichte, nach der Beziehung zwischen Ontologie und Geschichte bzw. zwischen Ewigkeit und Zeit verwundert es nicht, dass Voegelin lebhaftes Interesse an der *Theologie der Geschichte* von Hans Urs von Balthasar gezeigt hat,¹⁸² denn dieses Buch setzt sich im Grunde mit der Frage auseinander, wie der Sinn von Geschichte in dem Verhältnis zwischen Wesen und Geschichte zu erkennen ist. Die Sinnfrage wird im Licht philosophischer Kategorien bzw. unter dem Aspekt der Unterscheidung zwischen dem „Faktischen“ (das „Einzelne Sinnliche, Konkrete und Zufällige“) und dem „Allgemein-Notwendigen“ (des „Gesetzes und der Geltung, die vom Einzelfall absieht“) beleuchtet.¹⁸³ Das sich schon in der *Apokalypse der deutschen Seele* abzeichnende Problem der Beziehung zwischen Ontologie und Geschichte, zwischen axiologischem und teleologischem Pol, bzw. zwischen dem Absoluten und der Zeitlichkeit wird nun in der *Theologie der Geschichte* in seiner theologischen Dimension betrachtet, wiewohl diese Dimension auch in der *Apokalypse* nicht fehlt. Die Spaltung zwischen *Historismus* und *Wesensschau* wird auch hier schon vor dem Hintergrund des Kreuzes Christi gesehen:

„Der ‚Widerspruch‘ der ganzen idealistischen Dialektik (Band I) wie der Widerspruch zwischen Natur und Geist (Bände II und III) ist mytisch und konkret das Sich-Kreuzen der Kreuzesbalken.“¹⁸⁴

¹⁸² Siehe dazu Opitz, *Die Gnosis-Theorie*, in: Voegelin, *Der Gottesmord*, S. 22 f.

¹⁸³ Hans Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1950, S. 7.

¹⁸⁴ von Balthasar, *Apokalypse*, Bd. III, S. 434.

Die *Apokalypse* bleibt jedoch stets auf einer philosophischen Ebene, wenngleich sie am Ende zu theologischen Aussagen kommt. Die *Theologie der Geschichte* hingegen geht die philosophische Fragen nach dem Wesen und seinem Verhältnis zur Geschichte theologisch an. Wenn in der *Apokalypse* alle Grundprobleme stets auf die Theologie verwiesen, werden in *Theologie der Geschichte* die philosophischen Grundprobleme folgerichtig zu konkreten Lösungen finden.

Bei den Grundproblemen geht es in beiden Werken vor allem um das Verhältnis zwischen Ontologie und Geschichte. Damit wird das endgültige Ziel der Geschichte angesprochen und die Menschheit als „eschatologische Gemeinschaft“ verstanden. Dies führt unmittelbar zu dem *zweiten* Problem, nämlich dem des Subjektes der Geschichte¹⁸⁵ bzw. dem der Anthropologie in der ihr eigenen Dialektik zwischen der Je-Einmaligkeit jeder konkreten Mensch-Person und dem menschlichen Wesen.¹⁸⁶ Die Frage nach dem Wesen des Menschen, die *ex negativo* bereits der Kritik am Gnostizismus zugrundelag, wird also in *Theologie der Geschichte* erneut aufgeworfen; die Spaltung zwischen Geschichte und Ontologie wird als Widerspruch zwischen dem absoluten Wert und der Würde des Einzelnen (das Konkrete und Zufällige) und dem allgemeinen Wesen des Menschen in dieser Frage akut.

¹⁸⁵ Dieses Problem liegt der *Theologie der Geschichte* zugrunde. In der 1959 publizierten zweiten Fassung wird dies noch stärker beleuchtet. Von Balthasar schreibt: „Wer das Geschichtliche in seiner Gesamtheit zu deuten unternimmt, muss, wenn er nicht in einen gnostischen Mythos fallen will, ein in ihr wirkendes und sich offenbarendes Gesamtsubjekt ansetzen, das zugleich eine allgemein normgebende Wesenheit ist.“ (von Balthasar, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss*, Neue Fassung, Einsiedeln, 1959, S. 11).

¹⁸⁶ Ebd., S. 11 ff.

Von Balthasar hebt diese Probleme, die das philosophische Denken seit jeher beschäftigt haben, auf die Ebene der Theologie und versucht zu zeigen, dass sie eigentlich nur theologisch zu lösen sind. Denn die Gesamtheit der Geschichte in ihren theoretischen, anthropologischen und geschichtsphilosophischen Aspekten erhält nur durch Christus einen Sinn, so wie die „Schöpfungsordnung“ erst durch die „Erlösungsordnung“. Die Fragen der Geschichtsphilosophie werden also beantwortet im Gott-Menschen Christus, der Mittelpunkt der Geschichte wurde. Damit ist die „nicht-überschreitbare Grenze“ des philosophischen Denkens theologisch überwunden, jener Widerspruch zwischen Je-Einmaligkeit und Wesen, „die alte platonische Gegenüberstellung von Zeit und Ewigkeit, von Ewigkeit als Negierung der Zeitlichkeit“.¹⁸⁷

„Wo diese notgedrungen zu letzten, abstrakten Antithesen vorstößt und dabei die negative Aussage über Gott eindeutig der positiven überordnet, dort wird die Theologie sie überholen und umkehren und zuletzt die positiven Aussagen über die negativen stellen.“¹⁸⁸

Die Lösung für das Ausgangsproblem zwischen Geschichtlich-Konkretem und Abstrakt-Gesetzlichem ist hier schon vorgezeichnet:

¹⁸⁷ von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, 1950 S. 10.

¹⁸⁸ Ebd., S. 10. Worin die „theologische Lösung“ besteht, erklärt von Balthasar in der zweiten Fassung folgendermaßen: „Diese Schranke zu sprengen vermöchte nur ein dem philosophischen Denken unerfindliches und unvermutbares Wunder: die seinshafte Verbindung Gottes und des Menschen in einem Subjekt, das als solches nur ein absolut Einmaliges sein könnte, weil seine menschliche Personalität, ohne gebrochen oder überspannt zu werden, emporgenommen wäre in die sich in ihr inkarnierende und offenbarende göttliche Person.“ (von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, 1959, S. 13-14).

„Wenn Gott sich nicht an die philosophische Seinshierarchie gehalten hat, als er Mensch wurde, sondern das ‚was das Schwache der Welt ist, erwählte, um das Starke zu beschämen, und das Niedrige der Welt und das Verachtete erwählte, das Nicht-Seiende, um das Seiende stillzulegen‘ (I Kor I, 27-28), dann ist dieses Nichtende, eben die Zeitlichkeit und die Geschichtlichkeit, gerade das, worin er ein ewiges Sein am klarsten, am positivsten zu spiegeln geruht hat.“¹⁸⁹

Diese Lösung kann deshalb „theologisch“ sein, weil sie über die Trennung zwischen Ewigem und Zeitlichem, von Abstraktem und Konkretem hinausgeht. Sie setzt die Einmaligkeit Christi – sein konkretes Da-Sein (in der Tiefe der *Kenosis*) – gleich mit dem ewigen Sein. Erst in der zweiten Fassung von *Theologie der Geschichte*¹⁹⁰ bringt von Balthasar diese Einsicht auf die knappe Formel, Christus sei konkret und einmalig und könne deshalb zur „konkreten Norm der abstrakten Norm“ werden.¹⁹¹ Diese Formulierung bedürfte eine weitgehende Analyse, die an dieser Stelle nicht möglich ist. Dennoch einige kurze Erläuterungen hierzu: Hervorzuheben ist *erstens* die Einheit von Abstraktem und Konkretem in Christus und zwar in Form der untrennbaren Einheit von Wort und Existenz.

„Christus ist als Zentrum der Geschichte und der Schöpfung nicht nur Schlüssel zur Deutung der Welt, sondern ebenso Gottes. Er ist es nicht nur durch sein Wort, seine Lehre, die von ihm vertretene Wahrheit, sondern ebenso durch seine

¹⁸⁹ von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, 1950 S. 10-11. Die Andeutung der Inkarnation fehlt in der zweiten Fassung völlig: „Es ist evident, dass wenn ‚einer von uns‘ seinhaft eins ist mit Gottes Wort und Gottes erlösender Tat, er ebendadurch als dieser Einmalige erhöht ist zur Norm unseres Wesens wie unserer konkreten Geschichte, der aller Individuen wie der des Geschlechts.“ (*Theologie der Geschichte*, 1959, S. 15).

¹⁹⁰ Siehe Fußnote 185.

¹⁹¹ Ebd., S. 20.

ganze Existenz. In ihr aber lässt sich nicht mehr scheiden zwischen zeitlosem Inhalt und zeitlicher Form.“¹⁹²

So wird der Widerspruch zwischen „Allgemein-Notwendig“ und „Konkret-Einmalig“ erst in Christus aufgelöst, ja, Christus wird zur „konkreten“ Norm des „abstrakten“ menschlichen Wesens. Dieser *zweite*, anthropologische Aspekt der von Balthasarschen Formel hält fest am menschlichen Wesen: Die Allgemeinheit der Menschennatur, das abstrakte Wesen, wird nicht aufgehoben, sondern der konkreten Norm Christi unterstellt:

„Er (Christus), als der wahre Mensch, als Uridee des Menschen vor Gott, steht über den erscheinenden Modalitäten des Menschenseins, er erscheint wohl ‚in der Gestalt‘, in der ‚Ähnlichkeit‘, im ‚Schema‘ des Menschen [...], aber er lässt sich nicht als ein ‚Fall von Mensch‘ unter die Kategorie als Allgemeines subsumieren. Sonst wäre die Kategorie das Regelgebende, und nicht mehr er.“¹⁹³

Das besagt, dass Christus die geschöpfliche, gewöhnliche menschliche Natur nur erlösen kann, weil er selbst Teil hat am menschlichen Wesen.¹⁹⁴ Die in der Einheit des *Logos* und

¹⁹² von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, 1950, S. 10. Die Einheit von Wort und Existenz kommt in der neuen Fassung noch klarer zum Ausdruck: „Er [Christus] ist als Zentrum der Welt und ihrer Geschichte der Schlüssel zur Deutung nicht nur der Schöpfung, sondern ebenso Gottes. Er ist es nicht allein durch seine Lehre, durch die von ihm vertretene (allgemeine oder besondere) Wahrheit, sondern vor allem und wesenhaft durch seine Existenz. Man kann sein Wort von seiner Existenz nicht trennen.“ (von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, 1959, S. 18).

¹⁹³ von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, 1950, S. 19. In der neuen Fassung wird dies noch deutlicher: „in ihm (sind) die abstrakten Wesensgesetze, ohne aufgehoben zu werden, seiner christologischen Einmaligkeit eingeordnet und unterstellt und durch sie geregelt und geformt.“ (von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, 1959, S. 16).

¹⁹⁴ Das kommt in der neuen Fassung der *Theologie der Geschichte* folgendermaßen zum Ausdruck: „Dennoch dürfte diese Empornahme in das

Leben Christi verwurzelte Einheit vom Abstrakten und Konkreten wirkt *drittens* auch in Geschichte, weil der *Logos* selbst Geschichte ist. Von Balthasar schreibt: „In Jesus Christus ist der Logos nicht mehr das die Geschichte regierende und ihren Sinn stiftende Reich der Ideen, Geltungen und Gesetze, sondern *selber* Geschichte.“¹⁹⁵ Weil Christus selbst Geschichte ist und in ihm das Faktische mit dem Normativen notwendig in eins fällt, kann er zur Norm der Geschichte werden:

„Aus der Faktizität der Ereignisse des Lebens Jesu kann nichts Gültiges ‚abstrahiert‘ werden; die Fakten selbst sind das Gültige. Sie sind nicht ein phänomenales Gleichnis [...] hinter dem ein noumenaler Sinn zu enträtseln wäre; sie sind der Sinn selbst. Das geschichtliche Leben des Logos ist als solches die eigentliche Ideenwelt, die alle Geschichte normiert, aber nicht von einem übergeschichtlichen Standort aus, sondern aus dem Schoß der Geschichte selbst.“¹⁹⁶

Die Einheit von Wort und Leben eröffnet die eigentlich theologische Perspektive. Ihr geht es nicht darum zu abstrahieren, sondern darum, Christus als in Zeit und Geschichte Stehenden „unmittelbar“ zu beschreiben.¹⁹⁷ Hier

personale innergöttliche Leben nicht die Entrückung eines Individuums aus dem Kreise der Mit-Individuen sein [...], sie dürfte auch keine Übersetzung eines normalen Menschenwesens in einen höheren Wesensrang sein: eine solche wäre von der Schöpfung her unmöglich, wäre die arianische Häresie und höbe im gleichen Zuge das auf, was sie zu begründen vorgäbe: die Erlösung der geschöpflichen, gewöhnlichen menschlichen Natur.“ Diese Behauptung deutet den Abstieg Gottes schon an, die Kenosis, womit „dieser eine Mensch, obwohl der Einzige, nicht „Mensch unter Menschen zu sein“ aufhört. (von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, 1959, S. 14).

¹⁹⁵ von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, 1950, S. 7.

¹⁹⁶ Ebd., S. 7-8.

¹⁹⁷ Ebd., S. 9. In der zweiten Fassung der *Theologie der Geschichte* hebt von Balthasar diesen Charakter des theologischen Ausgangspunktes deutlicher hervor: „Theologie im strengen Sinn kann also nirgends abstrahieren, überall

zeigt sich der Reflexion von Balthasars: Das Leben Christi wird zum Archetypus menschlicher Zeitlichkeit *und* der gesamten Geschichte. So gesehen verhilft der theologische Ausgangspunkt der *Apokalypse* zu einer vollkommenen Lösung. Die Zeitlichkeit Christi, der die Beziehung zwischen Vater und Sohn – das heißt der Gehorsam des Sohnes – zugrunde liegt,¹⁹⁸ erinnert an die Komponenten Axiologie und Teleologie: Der „senkrecht vom Himmel herabfallende Gotteswillen“ (Axiologie) entspricht der „Dimension der irdischen Waagrechten, der Ausdehnung des Geschichtlichen“¹⁹⁹ (Teleologie). Es ist dieses Verhältnis zwischen Vater und Sohn, aus dem sich eine Theologie der Zeit ableiten lässt, die den philosophischen Versuch einer Überwindung von Zeit als endgültig gescheitert erklärt:

„...jede Philosophie, die die Zeit in irgendeiner Weise als Schein, als ‚Anschauungsform‘, als Aufzuklärendes hinstellt, um von da in einer vermeintliche Überzeitlichkeit aufzusteigen, sich in eine vermeintlichen, stoischen Burg der Ewigkeit zu verschanzen, muss angesichts der Offenheit Christi zum Vater für immer verabschiedet werden.“²⁰⁰

Die Zeit des Menschen hingegen wird als der Zeit Christi analog verstanden:

nur den normativen Inhalt aus dem nicht einzuklammernden Faktum [des Lebens Christi] hervorleuchten (zu) lassen“. (von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, 1959, S. 19).

¹⁹⁸ „Die Empfänglichkeit für alles, was von Gott dem Vater kommt, ist es, was für ihn in seiner geschöpflichen Existenzform *Zeit* heißt und *Zeitlichkeit* begründet“. von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, 1950, S. 13.

¹⁹⁹ Ebd., S. 24.

²⁰⁰ Ebd., S. 14.

„Die Zeit des Menschen ist also ein innerlich analoges Phänomen, das als solches durch die Zeit Christi (weil von ihr umgriffen) erklärt ist.“²⁰¹

Für von Balthasar ist Christus also der Archetypus und Mittelpunkt von Zeitlichkeit, von Geschichte, auf dem Hintergrund der Einheit von Universalem und Je-Einmaligem in Christus: Das Leben Jesu Christi kann die „Ideenwelt“ der Weltgeschichte sein, weil er selber „die konkrete persönliche und selbst historische Idee“ ist – *universale concretum et personale* :

„Er ist darum in keinem Augenblick ein universale ante rem, sofern die res seine eigene Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit ist. Er ist universale in re...“²⁰²

Von daher wird es möglich, Christus Mittelpunkt der Geschichte zu machen. Auch die Beziehung zwischen Christus und der Geschichte lässt sich nur von diesem Grund her verstehen. Er beherrscht die Verheißungszeit: Indem er die Verheißung erfüllt, ist er, obwohl die Verheißung nicht in jeder Beziehung chronologisch zu verstehen ist, *universale post rem*.²⁰³ Diese These von Balthasars kann nur vor dem Hintergrund seiner Geschichtsauffassung verstanden werden. Die Dialektik von Verheißung und Erfüllung umfasst die Weltgeschichte insgesamt²⁰⁴, indem die Achsen sich in

²⁰¹ Ebd., S. 19.

²⁰² Ebd., S. 50.

²⁰³ „Und erst als solches universale in re wird er, bezogen auf die Zeit der Verheißung, zu einer Art universale post, auf die Zeit der Kirche und des einzelnen Christen zu einen universale ante rem, die aber beide niemals lösbar sind vom universale in re der vollzogen Menschwerdung“. (Ebd., S. 50).

²⁰⁴ In der zweiten Fassung der *Theologie der Geschichte* schenkt von Balthasar dem Problem der vertikalen Achse der Geschichte und ihrer horizontalen Entfaltung große Aufmerksamkeit. Es wird philosophisch

Christus kreuzen: die vertikale Richtung (die Stimme des Vaters, die aus dem Wort und Leben von Christus spricht) und die horizontale Richtung (die Erfüllung der Verheißung in der Zeit). Wenn also die Verheißung und Erfüllung allgemein sind, dann steht die ganze Weltgeschichte im selben Verhältnis von Verheißung und Erfüllung wie die Heilsgeschichte:

„Indem er nach beiden Richtungen, von der Erfüllung zur Verheißung, von der Verheißung zur Erfüllung den Sinn der Geschichte deutet, vollzieht er mitten in der Geschichte einen end- und allgeschichtlichen Akt: als das Eschaton der Geschichte ist er in ihrem Zentrum gegenwärtig.“²⁰⁵

vertieft und historisch aufgefächert. Es geht darin auch die Jaspersche Theorie der „Achsenzeit“ ein, die für die Grunderfahrung der Hochkulturen des zweiten und dritten Jahrtausends v. Chr. charakteristische vertikale Richtung – und enthält die biblische Erfahrung: „In diese für die Menschheit in ihrem natürlichen Verlauf schlechterdings entscheidende Durchbruchzeit [...] schreibt sich die biblische Erfahrung ein. Sie erstmals wirft die vertikale Geschichtsdeutung um in die horizontale, wodurch der bisher immer ‚oben‘ liegende göttliche Pol nunmehr – auch und wesentlich – in die zeitliche Zukunft zu liegen kommt.“ (S. 95). Von Balthasar erkennt darin eine Art ‚horizontaler Progression‘: Der „Sprung“ ins christliche Neue ist „die Schlussfolgerung einer langen stufenweise ‚springenden‘ Geschichte; wer Jude sein will und Sohn Adams, der muss logischerweise bis zum Christus springen.“ (S. 98) Diese Geschichtsdeutung findet sich in der ersten Fassung nicht, obwohl auch in ihr das Verhältnis zwischen Verheißung und Erfüllung, das jener „horizontalen Progression“ zugrunde liegt, von zentraler Bedeutung ist: „Wenn die Heilsgeschichte im engeren Sinn zunächst die klaren, feststellbaren Verheißungsbilder liefert, auf die die Erfüllung Christi sich bewusst und nachweisbar bezieht – ...– so ist diese Geschichte sowohl historisch wie im prophetischen Sinn unlöslich verquickt mit dem Schicksal der Heiden... Das ‚Naturgesetz‘ im Herzen der Heiden ist vollgültiger Ersatz des schriftlichen Gesetzes der Juden und steht gleich unmittelbar zum Gericht. [...] Man wird somit sagen dürfen, dass dieses ‚Naturgesetz‘ und deshalb alle Geschichte überhaupt zum Leben Christi genau wie die engere Heilsgeschichte, nur auf einer anderen Stufe, nämlich durch die Heilsgeschichte hindurch vermittelt, im Verhältnis vom Verheißung zu Erfüllung steht.“ (von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, 1950, S. 31).

²⁰⁵ Ebd., S. 47.

Alle Geschichte bezieht sich daher auf das *Eschaton* Christi. Mit dieser Lösung, die allerdings nur auf der theologischen Ebene des Christentums möglich ist, gelingt es von Balthasar, die Trennung zwischen Profangeschichte und Heilsgeschichte aufzuheben, ohne in eine Geschichtsmetaphysik zu verfallen. Christus ist bei ihm der immanente Sinn der Weltgeschichte.

Darin ist aber die Beziehung Christi zur Geschichte noch nicht ganz erfasst; Christus ist nicht nur Sinn als Gestalt der Geschichte, sondern auch Sinn als deren Norm. Von Balthasar verwendet den Begriff *Eidos*, also in ganz anderer Weise als Voegelin. Für Voegelin bedeutet *Eidos* Wesen im aristotelischen Sinn, während von Balthasar *Eidos* eine transzendente Bedeutung zuschreibt: Das *Eidos* des Menschen liege bei Gott, es ist *Eidos* „in der Gnade“:

„Aber noch viel weniger als das Weib hat der Christ und hat die Kirche Gott gegenüber ein eigenes *Eidos*. Sie erhalten ihr *Eidos*, das bei Gott liegt, dadurch, dass sie den Willen Gottes, den Samen des menschgewordenen Wortes in sich empfangen und behalten.“²⁰⁶

Erst im Geheimnis der Gnade enthülle sich das *Eidos*:

„Je mehr der Mensch versucht, das *Eidos* in der Gnade zu ersetzen oder zu vermischen mit einem selbstgefundenen *Eidos*, um so schwächer, blasser, nichtiger wird, was aus seinem Leben Gestalt gewinnt.“²⁰⁷

Indem es den Willen des Vaters und die Empfänglichkeit des Sohnes widerspiegeln, werde das *Eidos* zur Norm, werden, was von Balthasar *universale ante rem* nennt. Christus liege

²⁰⁶ Ebd., S. 66.

²⁰⁷ Ebd.

somit der Zeit der Kirche zugrunde, sei die Norm des christlichen Lebens.²⁰⁸

Damit eröffnet die Theologie eine für die Philosophie sonst unzugängliche Perspektive. Christus ist das *Eidos* aller Geschichte, nicht eine Episode im ewigen Strom der Geschichte, nicht ein *Eidos* unter vielen, sondern ihr eigentliches *Eschaton*. Die Sinnfrage ist damit ein für allemal beantwortet. Geschichte hat einen definitiven Sinn, weil sie sich vollendet. Allerdings erschließt sich dieser Sinn erst am Ende der Zeit, Geschichte bleibt also „offen“: „Man kann also zum mindesten geschichtstheologisch nicht sagen, dass jede Zeit und jedes Leben, für sich genommen, einen (letzten) Sinn in sich trägt.“²⁰⁹ Zugleich bewahrt von Balthasar aber die Idee von einem Jüngsten Gericht, bei dem die Menschheit „in einem einzigen und unteilbaren Akt, sozial und individuell zugleich, gerichtet und auf die Waage der Ewigkeit gelegt“²¹⁰ wird. Hier treffen sich der Sinn des Ganzen und des je-einmaligen Individuums, auf dem Geschichte aufbaut:

„Die Schicksale aller sind unlöslich ineinander verflochten; bevor nicht der Letzte gelebt hat, ist nicht endgültig klar, was der Sinn der Ersten gewesen ist.“²¹¹

Angesichts dieser „perfekten“ Lösung der philosophischen Fragen, die Voegelin zeitlebens beschäftigt hat, wird verständlich, weshalb ihn die *Theologie der Geschichte* so fasziniert war. Voegelin ist freilich immer Philosoph geblieben und vermochte dem Theologen von Balthasar letzten Endes

²⁰⁸ Ebd., S. 63 ff.

²⁰⁹ Ebd., S. 40.

²¹⁰ Ebd., S. 41.

²¹¹ Ebd., S. 41.

nicht zu folgen. Seine Perspektive ist stets eine bewusst philosophische geblieben:

„The philosopher is not a prophet. The truth as pronounced by the prophet is as valid for him as for any other man; but when the philosopher himself pronounces on the truth of existence, he is not permitted to use the symbols of Revelation or, for that matter, of Myth.“²¹²

ZUSAMMENFASSUNG

Wenn man dem Einfluss von Balthasar auf Voegelin nachgeht, werden gewisse Probleme verständlich, die Voegelin bei seiner Arbeit begleitet haben. Es waren vor allem zwei Themen von Balthasars, die die Aufmerksamkeit Voegelins besonders auf sich gezogen haben: die theoretische Struktur der übernatürlichen Bestimmung des Menschen und der Begriff der Gnosis. In beiden Punkten unterscheiden sich Voegelin und von Balthasar ganz wesentlich, wobei der entscheidende Unterschied zwischen beiden Autoren auf die unterschiedliche Interpretation der christlichen Eschatologie zurückzuführen ist. In von Balthasars *Apokalypse der deutschen Seele* findet die übernatürliche Bestimmung in der Dialektik zwischen Axiologie und Teleologie ihren Kern und ihre theoretische Struktur. Dabei stellt die Axiologie die vertikale Beziehung zum Absoluten dar, während die Teleologie die Entfaltung dieser Beziehung auf der Zeitlinie zum Ausdruck bringt. Die Dialektik beider Achsen lässt sich auf das Zeitverständnis des einzelnen Individuums ebenso

²¹² Eric Voegelin, *What is History*, a.a.O., S. 50.

anwenden wie auch auf die Auffassung von Geschichte. Diesbezüglich liegt diese Dialektik der Spannung zwischen der Objektivität der Geschichte und dem wertenden Subjekt zugrunde, und letzten Endes auch dem „Entgleisen“ von Geschichtsauffassungen, die Geschichte entweder zur reinen „Sächlichkeit“ reduzieren oder aber in die vollkommene Sinnlosigkeit. Die Auffassung von Geschichte hängt also direkt von der Eschatologie ab. Bei Voegelin hat die theoretische Struktur der übernatürlichen Bestimmung eine andere Bedeutung als bei von Balthasar: Axiologie und Teleologie entsprechen beide der transzendenten beziehungsweise vertikalen Richtung der Eschatologie. Dieser Unterschied wirkt sich sowohl auf anthropologischer als auch auf theologischer Ebene aus. Abgesehen von diesen folgenreichen Unterschieden zwischen den beiden Autoren teilen sie aber die Idee, dass die Geschichtsauffassung von der Eschatologie abhängt.

Die Fragen der verschiedenen Richtungen dieser eschatologischen Ansichten zeigen sich im Zusammenhang mit der Gnosis-These. Auch hier folgt Voegelin von Balthasar, wie die gemeinsame Definition der gnostischen Haltung als „Angriff auf den Himmel“ im Gegensatz zum „Offen-Bleiben“ belegt. Meine Analyse hat allerdings gezeigt, wie sich in der Bestimmung des „Offen-Bleibens“ die Folgen der verschiedenen Eschatologien bemerkbar machen. Bei von Balthasar ist die Dialektik zwischen Axiologie und Teleologie nur möglich auf der Basis des personalen Charakters von Wahrheit, der gerade die Bedeutung des „Offen-Bleibens“ der Seele und seine theoretische wie auch emotionelle Voraussetzung – nämlich die Liebe – ausmacht. Nach Voegelins Ansicht führt die Definition des „Offen-Bleibens“ als „Offen-Bleiben zum Mysterium hin“ auf die transzendente

Eschatologie zurück, indem der Glaube das „Offen-Bleiben“ voraussetzt. Für von Balthasar bleibt derjenige „offen“, der liebt, während für Voegelin „offen“ bleibt, wer glaubt.

In der Vertiefung meiner Analyse habe ich die Kriterien, die von Balthasar an die Gnosis anlegt, auf Voegelin und seine Geschichtsauffassung angewendet. Dabei wird deutlich, dass von Balthasars Perspektive einige Fragen zur Interpretation Voegelins aufwirft: etwa zum Problem vom Sinn der Geschichte und vom Verhältnis dieses Sinns zum *Eidos*; oder zum Problem der Heilsgeschichte und der Profangeschichte; schließlich zur Frage der Offenbarung bis hin zur Trinitätslehre. Voegelins Verquickung philosophischer und theologischer Perspektiven, die bei Anwendung der Balthasarschen Kriterien erst richtig deutlich wird, erklärt schließlich das Interesse Voegelins für die *Theologie der Geschichte*. Dort nämlich löst von Balthasar theologisch das Problem des Verständnisses zwischen Ontologie und Geschichte – zwischen ewigem Sein und Zeit – auf, worin Voegelin einen dritten Weg zwischen der „gnostischen“ Geschichtsmetaphysik und dem Verlust jeglichen Sinns der Geschichte zu finden vermeint.

ABSTRACT

L'influsso di Balthasar su Eric Voegelin è ascrivibile a due temi-chiave che ricorrono costantemente nell'opera voegeliniana: la struttura teoretica della destinazione soprannaturale da un lato, e dall'altro il concetto di gnosi. In rapporto ad entrambi i temi le posizioni di Voegelin e di Balthasar mostrano di essere diverse. In sostanza la differenza

fondamentale deve essere ricondotta alle differenti interpretazioni che entrambi gli autori attribuiscono all'escatologia cristiana. Nella *Apokalypse der deutschen Seele* di von Balthasar la destinazione soprannaturale dell'uomo trova il nucleo della sua struttura teoretica nella dialettica tra assiologia e teleologia, laddove l'assiologia rappresenta il rapporto verticale con l'assoluto, mentre la teleologia lo sviluppo di questo rapporto sulla linea temporale. La dialettica tra entrambi gli assi fonda tanto la temporalità del singolo individuo quanto la concezione della storia. Per questo la dialettica tra assiologia e teleologia sta alla base della obiettività della storia e del soggetto valutante, e, in sostanza, anche delle concezioni storiche „deviate“, che o riducono la storia a mera cosalità oppure non riescono ad attribuirle alcun significato. La concezione della storia dipende quindi direttamente dall'escatologia. In Voegelin la struttura teorica della destinazione soprannaturale ha un significato sensibilmente diverso rispetto a Balthasar: l'assiologia e la teleologia vertono entrambe sulla direzione trascendente ossia verticale dell'escatologia. Questa differenza si ripercuote tanto sul piano antropologico che su quello teologico. Al di là di queste, pur rilevanti, differenze si mostra il tratto che pure accomuna Voegelin a Balthasar: la netta dipendenza della concezione della storia dall'escatologia.

Quali siano le conseguenze della differenza interpretativa attorno all'escatologia si può cogliere in maniera evidente a proposito della Gnosis-These. Anche sotto questo rispetto Voegelin fa riferimento a von Balthasar come dimostra la definizione generale di gnosi quale „assalto al cielo“ delineata tramite la contrapposizione con l'atteggiamento di apertura alla trascendenza. L'analisi ha altresì messo in evidenza come proprio nel significato che viene attribuito al „rimanere

aperto“ si mostrino gli effetti delle due diverse interpretazioni dell'escatologia cristiana. In von Balthasar, infatti, la dialettica tra assiologia e teleologia è fondata soltanto sul carattere personale della verità; è questo che determina il significato del „rimanere aperto“, nel suo proprio spessore teoretico ed esistenziale, sostanziato dall'amore. Nella teorica voegeliniana la definizione dell'essere aperto risente proprio della interpretazione interamente trascendente dell'escatologia cristiana: l'essere aperto è infatti sostanzialmente relativo al mistero, la cui premessa è costituita dalla fede.

Nell'approfondimento dell'analisi ho inteso volgere le categorie teoretiche balthasariane ad alcuni aspetti del pensiero di Voegelin. Qui sono venuti alla luce degli interrogativi - rimasti tuttavia senza risposta definitiva - attorno ad alcuni nodi della teorica voegeliniana, come appunto il problema del senso della storia e del rapporto di esso con l'*eidōs*; il problema della teorizzazione di una storia sacra ed una storia profana e il loro reciproco rapporto; da ultimo il problema della Rivelazione fino alla dottrina trinitaria, che costituiscono il fondamento del cristianesimo. L'intreccio della prospettiva filosofica con quella teologica, che emerge in tutta evidenza attraverso l'impiego delle categorie balthasariane, chiarisce infine l'interesse di Voegelin per la *Teologia della storia*. Qui Balthasar risolve - teologicamente - il problema del rapporto tra ontologia e storia, tra senso eterno e tempo; in essa Voegelin intravede, pur senza abbracciarla, la „terza via“ tra una metafisica storica di ascendenza gnostica e la rinuncia alla domanda attorno al senso della storia.

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

Mit einem Vorwort von Peter J. Opitz
45 Seiten. München, April 1996; 2. Aufl. Juni 2000

- II A -

Thomas Hollweck: Der Dichter als Führer?

Dichtung und Repräsentanz in Voegelins frühen Arbeiten
51 Seiten. 1. Auflage, München, April 1996; 2. Aufl. Juni 1999

- II B -

Eric Voegelin: Wedekind.

Ein Beitrag zur Soziologie der Gegenwart
64 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
72 Seiten. München, Mai 1996

- 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. überarbeitete 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. überarbeitete Aufl. November 2001

- VI -

Gilbert Weiss: Theorie, Relevanz und Wahrheit.

Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz
76 Seiten. München, Dezember 1997

- 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. überarbeitete 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 Voegelins „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. überarbeitete Aufl. Januar 2002

- XII -

Peter J. Opitz: Stationen einer Rückkehr.

Voegelins Weg nach München
58 Seiten. München, Juli 1999

- 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
67 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

- 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, Februar 2002

IN VORBEREITUNG:

Eric Voegelin: Erasmus von Rotterdam

Preise: 6,- EUR pro Heft (IX, XI, XXIV, XXVIII 7,- EUR pro Heft)

+ Versandkosten. Änderungen vorbehalten.

Abonnementbestellungen richten Sie bitte an:

Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

Occasional Papers invites the submission of original manuscripts on all aspects of the work and thought of Eric Voegelin. Authors should respect the following guidelines:

Scope

The *Occasional Papers* seek to publish innovative scholarly manuscripts available on the works of Eric Voegelin. The papers especially feature articles that contribute to the improvement of general knowledge or detailed research on his works. Besides, it is interested in publishing shorter pieces by Voegelin in order to make them available to a wider public.

Originality

Occasional Papers does not evaluate works already published elsewhere or under current review by another publisher. Our policy is that a new paper is not original enough if as many as half of the ideas will have appeared in a book or elsewhere first. Whenever a question about overlap might arise, at the time of submission please send a copy of the earlier work and ask the editor for a judgement. As a partial exception, a study that is promised to a future edited book can normally be published if the book will appear at least six months after the *Occasional Papers* article and if the author has arranged for the *Occasional Papers*' editor's agreement at the time of submission.

Length

Occasional Papers will not review a manuscript longer than 16.000 words including notes. Please provide a word count, which most word processors will compute, unless the manuscript totals fewer than forty pages when double-spaced. Number the pages consecutively and allow margins on all sides. We prefer a font no smaller than 12 points.

Procedure

Please submit a copy, printed on only one side of the page, addressed to the Editor Peter J. Opitz (address as printed below).

References

The *Occasional Papers* use, as a rule, footnotes to cite sources of evidence and references only, and not to present supplementary evidence and reasoning. If such additional material is needed, the reader should find it with the rest of the text, in general. An exception could be made for an addition that would disturb the flow of the text.

The reference list should contain the complete facts of publication or availability for each source cited. Provide author first names when available and include relevant information in a footnote. A note may include a brief annotation that helps the reader understand the sources value and viewpoint.

Anfragen, Heftbestellungen und Manuskripte bitte an:
Submission of orders and manuscripts to:

Eric-Voegelin-Archiv
Geschwister-Scholl-Institut
für Politische Wissenschaft
an der Universität München
Oettingenstrasse 67
D- 80538 München
Telefon (089) 2180-9090
Telefax (089) 2180-9092
Internet: <http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv/>
E-Mail: Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de oder
voegelin-archiv@lrz.uni-muenchen.de