

# OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV  
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

— XLIX —

**Thomas Nawrath**

## **Warum bedarf die Wissenschaft von der Politik der Ontologie?**

**Analytische und hermeneutische Aspekte  
der Entwicklung im Denken Eric Voegelins  
von den *Politischen Religionen*  
zur *Neuen Wissenschaft der Politik***



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

THOMAS NAWRATH, geb. 1980 in Herford. Studium in München an der Hochschule für Philosophie und der Hochschule für Politik. Seit 2003 lehrfähig im Bereich der Ethik und Politischen Philosophie. 2004 Magister Artium in Philosophie mit einer Arbeit über Kant und die Sozialwissenschaften. Arbeiten über die Erkenntnistheorie und Ontologie sozialer Phänomene sowie die Grundlagen der Sozialwissenschaften; Demokratietheorie und Sozialkapital; Deutscher Idealismus. Dissertationsprojekt zur erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundlegung einer Philosophie des Interkulturellen Dialogs.

OCCASIONAL PAPERS, XLIX, August 2005

Thomas Nawrath,  
Warum bedarf die Wissenschaft von der Politik der Ontologie?  
Analytische und hermeneutische Aspekte der Entwicklung im Denken Eric Voegelins von den *Politischen Religionen* zur *Neuen Wissenschaft der Politik*

OCCASIONAL PAPERS  
Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz  
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin Trust  
Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

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

ISSN 1430-6786  
© 2005 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

## INHALT

1. Thematik	5
2. Eine Metakritik wird Voegelin nicht gerecht	6
3. Exegese: Analysen und Thesen	10
3.1 Symbol- statt Kausalzusammenhänge	12
3.1.1 Existenz und Phänomenologie – <i>Die politischen Religionen</i>	12
3.1.2 Das Kontinuitätsproblem	19
3.1.3 Warum erst noch eine wissenschaftsfähige Mythentheorie?	25
3.2 Die Evokation der Ideen	28
3.2.1 Sphären der Repräsentation – <i>Die Neue Wissenschaft der Politik</i>	33
3.2.2 Die vierte Wahrheit – Die moderne Gnosis	45
4. Hermeneutik: Methoden und Kriterien	56
4.1 Was ist Wahrheit?	56
4.2 Positivismuskritik – Ein negativer Weg aus dem hermeneutischen Zirkel	68
4.3 „Pneumopathologie“ – Ein positiver Weg aus dem hermeneutischen Zirkel	71
5. Diagnose ohne Therapie?	80
Abstract	84

„Daher auch jetzt, ihr Athener, ich weit entfernt bin, um meiner selbst willen mich zu verteidigen, wie einer wohl denken könnte, sondern um eurer willen, damit ihr nicht gegen des Gottes Gabe an euch etwas sündigt durch meine Verurteilung.“<sup>1</sup> (Sokrates)

## 1. Thematik

Wie kaum ein anderer stellt sich Eric Voegelin als ein moderner Klassiker der Politikwissenschaft dar – und löst gleichzeitig eine disziplinäre Xenophobie aus. Der Hauptgrund, so vermutet die vorliegende Untersuchung, dürfte darin liegen, dass Voegelin jenseits der empirischen Anwendung und theoretischen Detailierung der Dreigliederung von empirisch-analytischer, normativ-ontologischer und (historisch-)dialektischer Typisierung ansetzt. Besonders seine scheinbare Nivellierung zwischen der ersten und der dritten Methodik (paradigmatische Signets: Max Weber bzw. Karl Marx) mutet dem Leser einiges zu: Wieso können so verschiedene Denkweisen aus Sicht der normativ-ontologischen Perspektive letztlich nur Varianten derselben Entwicklung sein, die sich näher sind, als ihre wechselseitige Zurückweisung doch offensichtlich anzeigt? Und wieso sollte gerade diese Methodik – ein vermeintlich von der Empirie losgelöstes Hirngespinnst ideengeschichtlicher Konstruktion – sich anmaßen dürfen, hierüber zu urteilen?

Doch genau an diesem Punkt beginnen die Missverständnisse einer Lektüre, die von den Thesen her nach Begründungen fragt. Voegelins Ansatz *kehrt* diesen Zugang *um*: Er fragt von Begründungen her nach Ergebnissen, so dass er immer schon in methodologischer Notwendigkeit eine kritische Sichtweise einnehmen muss. Insofern kann er nicht die Dreigliederung teilen, unter die man ihn als eine Position einzuordnen versucht, sondern muss immer schon vorher fragen, was eine mögliche Einordnung begründen könnte. Diese Problematik kann er nur beantworten, indem er das stets Unhinterfragte themati-

---

<sup>1</sup> Platon, *Die Apologie des Sokrates*, St. 30de (in der Übersetzung v. F. Schleiermacher).

siert – und das ist eben nicht einfach ein Fall innerhalb der Klasse normativ-ontologischer Ansätze. Das ist dem Anspruch nach der Archetypus selbst, der einerseits die Ontologie überhaupt, der andererseits die Realität selbst als einzige voraussetzen darf und annehmen muss – und für den sich jede Klassifikation und Theorie als Formalisierung und Strukturierung, als Gewichtung und Entscheidung über diese beiden Tatsachensphären erst rechtfertigen muss. Liest man nur seine eigene Lösung, ohne sie mit ihrem *genus proximum* (Ontologie und Realität) in *untrennbarer* Verbindung<sup>2</sup> zu dessen *differentia specifica* (Ausschluss falscher Methodologien, Taxonomien und somit Theorien) zu begreifen, würde man nur ein politologisches Konstrukt des Politikbegriffs vorfinden – weit entfernt davon, den Begründungsansatz, was Politik überhaupt ist, entdecken zu können.

## 2. Eine Metakritik wird Voegelin nicht gerecht

In seiner Analyse der politischen Theorie Eric Voegelins stellt Julian Nida-Rümelin eine These auf, die zu der Frage nach dem Bedarf der Ontologie in der Wissenschaft von der Politik in gewisser Nähe steht: „Der Zusammenhang zwischen Systematisierung und Begründung ist komplex und eng mit der zugrundeliegenden Wahr-

---

<sup>2</sup> Warum ist diese Verbindung untrennbar? Das ist eine Folge der Verbindung von Ontologie und Realität, da so auch die reale Historie in den Blick geraten muss. Demnach ist zwar das Sein als Thema der Ontologie nicht tangiert, wohl aber seine stets historisch-kontingent artikulierte Interpretation. Ohne also das Wechselspiel von Thema (*genus proximum*) und Artikulation (*differentia specifica*) zu berücksichtigen, bliebe man immer bei einer entweder hermeneutisch oder logisch naiven These, indem man einmal die Geschichtlichkeit der eigenen Begrifflichkeit übersehen müsste, ein anderes mal lediglich logische Widersprüche innerhalb anderer Ansätze aufzeigen könnte. Ohne eine solche Würdigung würde ferner jede Kritik an Voegelin ebenfalls einen dieser Fehler perpetuieren. Daher entsteht auch nicht das Paradoxon, man müsse Voegelin zustimmen, um ihn kritisieren zu können, da man lediglich seine Herangehensweise anerkennen muss, um sie von innen heraus untersuchen zu können.

heitstheorie verknüpft.“<sup>3</sup> Nida-Rümelin entwirft eine wissenschaftstheoretisch-ethikhistorische *Sortierung in metakritischer Absicht*, um Voegelin einordnen und so das Prinzip von dessen Forschung und Forschungsinteresse aufweisen zu können:

Man muß Voegelin „gegen den Strich lesen“, um wenigstens einige Elemente einer impliziten Theorie der Begründung auszumachen.<sup>4</sup>

Die Herangehensweise des Wissenschaftstheoretikers, der eine externe Perspektive wählen muss, ist jedoch abzulehnen<sup>5</sup>: Zum einem bleibt sie unvollständig, wie Nida-Rümelin selbst zugesteht;<sup>6</sup> zum anderen wird sie dem Problemniveau Voegelins, die Herkunft solcher Systematisierungen (oder Epochenzurechnungen) selbst in Frage zu stellen, nicht gerecht. Daher muss ein Ansatz gewählt werden, den auch Voegelin selbst nahe legt. Der entscheidende Schlüssel hierzu ist in der Schrift über *Gnostische Politik* zu finden. Dort hat Voegelin seine These der modernen Gnosis als der zentralen Struktur des abendländischen Verfallprozesses bereits entwickelt und bringt sie auf den Begriff. Dieser Begriff ist derjenige der „Traumrealität“<sup>7</sup>. Die Doppelfrage: *Wie ist eine Traumrealität als politisches Programm möglich?* und: *Wie kann sie darüber hinaus gegenüber der wirklichen Realität politisch dominant werden?* stellt diesen Begriff dergestalt heraus, dass in ihm die Grenze zwischen

---

<sup>3</sup> Julian Nida-Rümelin, *Das Begründungsproblem bei Eric Voegelin*, in: Zeitschrift für Politik 36:4(1989) 382-392, hier 384.

<sup>4</sup> Ebd. 383.

<sup>5</sup> Dazu, dass es eine inadäquate Vorgehensweise darstellt, derartige Themen rein äußerlich zu behandeln, vgl. Jürgen Gebhardt, *Eric Voegelin und die neuere Entwicklung der Geisteswissenschaften*, in: Zeitschrift für Politik 36:3(1989) 251-263, hier 258.

<sup>6</sup> Nida-Rümelin spricht lediglich von „Haupttypen“ in den Wissenschafts- und Wahrheitstheorien (*Das Begründungsproblem bei Eric Voegelin*, 384).

<sup>7</sup> Eric Voegelin, *Gnostische Politik*, in: Peter J. Opitz (Hg.), *Der Gottesmord, Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, München 1999, 36-56, hier 41. Vgl. Voegelin, *Hegel – Eine Studie über Zauberei*, mit einem Nachwort von Peter J. Opitz, aus dem Englischen von Nils Winkler, München <sup>3</sup>2003 (= Eric-Voegelin-Archiv: Occasional Papers, IX), 17 u. 60.

einer Politik liegt, die *dem Menschen adäquat* ist, und einer Politik, die den Menschen zum Unmenschen (zum Übermenschen oder zur Bestie) macht. Das Kriterium, wonach ein Ensemble politischer Ideen der einen oder der anderen Seite zugeordnet werden kann, liegt folglich darin, wann etwas dem Menschen angemessen ist. „Das Problem der Politik muß im weiteren Rahmen einer Interpretation der menschlichen Natur betrachtet werden.“<sup>8</sup>

Das ist eine Problemstellung für die (politische) Anthropologie. Da die Anthropologie – also die Verstehensweise des Menschen als solchem – selbst aber in symbolischen Begriffen formuliert wird, die dem jeweiligen Forscher als deutungsrelevant erscheinen, muss eine geschichtskritische Sicht auch bei der Grundlagenfrage nach demjenigen, was dem Menschen als solchem angemessen ist, beibehalten werden. So eine Anthropologie ist eine Philosophie des Menschen in seiner Geschichte. Aber nicht nur das. Sie ist auch eine Philosophie der Geschichte selbst, nicht nur eine historische Anthropologie. Denn wenn Geschichte (sowohl überhaupt als auch insbesondere in diesem Kontext) als Menschengeschichte verstanden werden muss, verweisen Anthropologie und Geschichte wechselseitig aufeinander, insofern ihre jeweilige Geltung hinterfragt werden soll. Man bedarf also einer *Geschichtsphilosophie des Menschen*.

Die Existenz des Menschen in politischer Gesellschaft ist *geschichtliche Existenz*. Eine Theorie der Politik, wenn sie zu den Prinzipien vorstößt, muß zu einer Theorie der Geschichte werden [...] und zum *Wesen* der Repräsentation selbst, als der *Form*, durch die eine politische Gesellschaft *Existenz* für ihr Handeln in der Geschichte gewinnt, vordringen. [...] Die Untersuchung [...] wird, in folgerechter

---

<sup>8</sup> Voegelin, *Introduction zur „History of Political Ideas“*, 35, in: Opitz (Hg.), *Zwischen Evokation und Kontemplation*, München 2002 (= Eric-Voegelin-Archiv: Occasional Papers, XI), 12-59. Diese Problematik stellte sich für Voegelin bereits seit seiner Arbeit über *Rasse und Staat*, sollte aber endgültig erst in *Die politischen Religionen* ausreichend vorangetrieben werden; vgl. Opitz, *Vom „System der Staatslehre“ zur „Philosophie der Politik und der Geschichte“*, *Zur Entstehungsgeschichte von Eric Voegelins „Order and History“*, 228f. in: Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, München 2001-2005, Bd. I, 225-286.

Entfaltung der theoretischen Implikationen, in eine *Philosophie der Geschichte* ausmünden.<sup>9</sup>

Diese Geschichtsphilosophie des Menschen soll nun das Kriterium erläutern, wann etwas eine Traumrealität oder wann etwas eine für die Wissenschaft von der Politik valide Grundlage sein kann. Neben der materialen Antwort lässt sich bereits hier eine formale Qualifizierung des gesuchten Kriteriums gewinnen: Dieses muss die *wahre Wirklichkeit* einbeziehen und darf sich nicht allein in der Binnenstruktur einer *möglichen* Traumrealität bewegen. Denn es geht bei diesem Kontakt mit der Wirklichkeit um die Grundlage der Realität, nicht um das Objekt, auf das die Politik dann als Programm oder Aktion bezogen ist. Dieses Moment, das (gnostisch) aus der „Alten Welt“ auf der Erde eine „Neue Welt“ machen will oder (realistisch) eine der *Seinsordnung* angemessene Einstimmung in „die eine Welt“ *sucht*, ist selbst nochmals eine andere Frage, die den Gnostikern wegen ihrer Immunisierungsstrategien<sup>10</sup> nur schwer entzogen werden kann. Die beiden Antwortvarianten Voegelins, die Aktion münde empirisch stets in einem „Bluttausch“<sup>11</sup> oder logisch in einer Selbstzerstörung des Menschen durch den Versuch, einen Übermenschen zu erschaffen, sind hier zu erwähnen. Die erste Stufe, in der die alte Welt bzw. die Gegenwart aufgegriffen wird, kann in einem weiteren Sinn verstanden werden. Hinter der Art und Weise, wie die Traumrealisten und im Gegensatz dazu die „mystischen Realisten“ etwa diese Welt beschreiben, steht eine entscheidende Distinktion: Wird die Wahrheit aus der Harmonie der Symbole untereinander oder aus der Harmonie der Symbole aufgrund ihrer Übereinstimmung mit dem Wesen der Wirklichkeit gewonnen? Beide Formen symbolischer Harmonie beruhen auf den jeweiligen Erfahrungen („Sentiments“), die gemacht worden sind. Allerdings sind die geschlossenen (gnostischen) Formen von den Symbolen dergestalt überwältigt, dass sie diese ohne stetigen Rückbezug auf die wahre Wirklichkeit ausdeuten werden, während hingegen die zur

---

<sup>9</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik, Eine Einführung*, München<sup>5</sup>2004, 20 (Hervorhebungen T.N.).

<sup>10</sup> Vgl. bereits Voegelin, *Die politischen Religionen*, München 1993, 53.

<sup>11</sup> Voegelin, *Gnostische Politik*, 48.



Seinsordnung offene Form, der mystische Realismus, den Rückbezug auf das Wesen der Dinge nicht verliert.<sup>12</sup> Diesen Rückbezug auf die Seinsordnung, der eine „durchgearbeitete Ontologie“<sup>13</sup> voraussetzt, gilt es zu thematisieren. In seiner Gestalt entspricht er demjenigen, was hinter der Möglichkeit zu Wahrheit überhaupt steht, nämlich der Frage: Ist Wahrheit am Sein – und somit an der Ontologie – (klassischer Vertreter: Thomas Aquino) oder rein am Symbolsystem (klassischer Vertreter: Alfred Tarski) ausgerichtet?

Diese Fragestellung wird anhand einer exegetischen Arbeit an den Schriften Eric Voegelins von *Die politischen Religionen* bis zu *Die Neue Wissenschaft der Politik* (also einem etwa 15 jährigen Zeitraum) sowohl in ihrer ursprünglichen Gestalt, als auch in ihrer Reifung herauszuarbeiten sein. Dabei wird der eingangs erhobene Anspruch, es solle sich hierbei um keine dem Autor externe Sicht der Dinge<sup>14</sup> handeln, zu berücksichtigen sein, bevor in einer zweiten, hermeneutischen Lesart eine Interpretation in systematischer Absicht vorgetragen werden kann.

### 3. Exegese: Analysen und Thesen

Zunächst ist festzuhalten, wie Voegelin vorgeht und was die von ihm entwickelte Theorie eigentlich ist. Zwar lassen sich im zu unter-

---

<sup>12</sup> Indem Voegelin sich selbst zu den „mystischen Realisten“ gerechnet haben mag, wird deutlich, weshalb eingangs von ihm als eines *Archeotypus* gesprochen werden durfte: Die „mystischen Realisten“ verweilen bei der Erfahrung des Wesens der Wirklichkeit, die gegenüber den immanenten Erfahrungen von so eigener Art ist, wie es eine ontische und eine ontologische Fragestellung sind. Dem entgegen bleibt der Traumrealist bei den Symbolen als sekundären Momenten (i.e. *Ektypus*) stehen und ist somit nicht allein irrtumsanfälliger, sondern per se im Irrtum: Der Traumrealist übersieht die Korrelation, obwohl er (bewusst) mit nur einem der beiden Korrelate arbeitet.

<sup>13</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 15.

<sup>14</sup> Vgl. Opitz, *Zur Binnenstruktur eines „ontologisch-normativen“ Theorie-Ansatzes, Versuch einer systematischen Rekonstruktion der politischen Philosophie Eric Voegelins*, in: *Zeitschrift für Politik* 36:4(1989) 370-381, hier 372.

suchenden Zeitraum die gleichen Themen immer wieder finden, aber dabei sind ebenso Verschiebungen zu konstatieren. So wird aus dem Schlagwort zu Beginn von *Die politischen Religionen*, dass Staat und Kirche in einer „Kampfposition“<sup>15</sup> einander gegenüberstehen, in *Die Neue Wissenschaft der Politik* der „Kampf um die Repräsentation“<sup>16</sup> überhaupt. Darin wird deutlich, dass es nicht nur um eine Materialerweiterung geht, die neue Akteure in die diagnostizierte Kampfposition einbezieht, sondern auch um eine *theoretische* Neukonzeption, indem der Begriff der Repräsentation als die Prämie dieses Kampfes herausgearbeitet wird. Wie Voegelin zu dieser Verschiebung gelangt ist, wird eine Betrachtung dessen liefern, wie ihn die kleineren Studien zur Sektenbewegung und Säkularisation zu der trinären Struktur von Sentiments–Symbolen–Ideen gebracht haben.<sup>17</sup> Darüber hinaus ist jedoch zu klären, worin dann das Neue der *Neuen Wissenschaft der Politik* besteht – oder sollte es etwa lediglich eine Systematisierung der vorangegangenen Studien sein? Hierzu wird der Begriff der Repräsentation dergestalt auszudeuten sein, dass in der Sphäre der Transzendenz die zentrale Stellung des Bezugs auf das *credo ut intelligam* Genüge getan wird. In dieser Sphäre begegnen sich die *Erfahrungen der Seinsordnung* und ihre *Repräsentation als politische Ordnung*, so dass die menschlich-kreatürliche Existenz erst hier (und gerade nicht in der dem Namen nach näher liegenden existentiellen Repräsentation) ihren eigentlichen Ort hat.

---

<sup>15</sup> Voegelin, *Die politischen Religionen*, 11.

<sup>16</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 95.

<sup>17</sup> Im folgenden werden die Begriffe *Idee*, *Symbol* und *Sentiment* als *termini technici* Voegelin'scher Diktion, *Erfahrung* hingegen in systematischer Absicht verwandt.

### 3.1 Symbol- statt Kausalzusammenhänge

#### 3.1.1 Existenz und Phänomenologie – *Die politischen Religionen*

Voegelin steht 1938 vor dem Problem, wie die modernen Massenbewegungen innerhalb einer Theorie der Politik diskutiert werden können. Diese stellen gerade keine Konkurrenz zum Staat selbst dar, sondern wollen diesen transformieren. Sie stehen als Ursache für den Sozialismus bzw. Faschismus auf einer anderen Ebene, als die schulgerechte Darstellungsweise bislang erklären konnte. Diese kann den postulierten Absolutheitsanspruch des Staats nicht erklären, so dass man „zu den geschichtlichen Quellen aufsteigen“<sup>18</sup> muss. Die statische Betrachtungsweise der Schuldefinition Georg Jellineks, auf den sich Voegelin hier bezieht, weist ein doppeltes Problem auf. Zunächst bleibt ihre positivismus-taugliche Artikulation hinter dem Problemniveau des hermeneutischen Zirkels zurück. Dass sie selbst ebenfalls nur artikuliert ist, und alle Artikulationen historisch kontingent sind, reflektiert ihre abgeschlossene Statik nicht, so dass sie eine Nominaldefinition bzw. eine Formel bleibt. Wendet man nun die Einsicht, dass sie ebenfalls der Hermeneutik unterliegt, an, so wird deutlich, inwiefern sie eine Engführung darstellt. Wenn Menschen die Weise, wie sie die Wirklichkeit haben, in einem symbolischen Sprachgebrauch artikulieren, dann muss dieser auch konsequent durchleuchtet werden.

Nachdem die erste Kritik nur formaler Art war, wird der zweite, darauf aufbauende Schritt nun inhaltlich die Schuldefinition in Frage stellen. Die ihr zugrunde liegenden Vorstellungen haben sich „in den letzten Jahrhunderten“ so eingeschliffen, dass die Worte „Staat“ und „Religion“ Begriffe distinkter und inkommensurabler Institutionen evozieren; sie sind „nicht von gleicher Art“, stehen einander sogar in einer „Kampfposition“ gegenüber.<sup>19</sup> Hierdurch wird es möglich, den Begriff des Absoluten sowohl auf die sakralen wie auf die profanen Institutionen anzuwenden, indem die Kampfposition als der Kampf

---

<sup>18</sup> Voegelin, *Die politischen Religionen*, 13.

<sup>19</sup> Ebd. 11.

um die Interpretation des Absoluten verstanden wird. Es geht darum, wer nach dem Zerschlagen des *Imperium sacrum* in einen weltlichen und einen geistlichen Nachfolger, dann in konkurrierende weltliche Mächte und mit ihnen korrelierte divergierende geistliche Strukturen, mit der ursprünglichen Autorität ausgestattet ist, die im *Imperium sacrum* noch nicht bloß einem der beiden Aspekte derselben Sache zugeordnet werden konnte. Wer aber dieses Erbe antreten kann, ist für Voegelin eindeutig zu beantworten:

„Ursprünglich“ kann nichts anderes besagen, als daß die Macht keine andere Quelle habe als den Staat selbst, daß sie nirgendwo anders hergeleitet, daß sie absolut sei. Ein Blick auf die Wirklichkeit zeigt, daß die Behauptung falsch ist.<sup>20</sup>

Die Problematik, was mit „Wirklichkeit“ gemeint sein kann, wird sich erst später entfalten, wenn die Theorie bis zur Erläuterung der modernen Gnosis vorgedrungen sein wird. Für den Stand von 1938 ist entscheidend, dass Voegelin diesen Zustand dadurch zu erläutern versucht, dass er die ideengeschichtliche Entwicklung von „Modellen“ referiert, die den Begriff der Religion von den „Erlösungsreligionen“ auf die „Staatsentwicklung“ ausgedehnt haben. Die „Wirklichkeit“ der Politik findet in der Wissenschaft primär auf der *Ebene der Ideen* statt.<sup>21</sup>

Dadurch wird es nun aber bereits möglich, einen für alles Folgende wegweisenden Schritt über das statische Referat von philosophischen Positionen hinaus zu machen. Denn mit diesen Ideen sind bereits die Symbole verbunden. Voegelin sieht die Weise, in der Ideen die Welt verändern können, darin, dass sie in Symbolen ausgedrückt sein müssen. Dadurch wird es möglich, eine Verschiebung der Interpretationen zu denken. Während die Absolutheit ein Prädikat der philosophischen Gotteslehre darstellt, verlangt die Wirklichkeit der Kampfposition, dieses Symbol auch auf denjenigen Bereich anzuwenden, der profan ist. Indem der Staat in Symbolen beschrieben werden kann (und wird), die der Religion angehör(t)en, wird es möglich, auch weitere Begriffe mit ihm zu verknüpfen, die ihm zu-

---

<sup>20</sup> Ebd.12.

<sup>21</sup> Ebd.

nächst wesensfremd waren. Dadurch gewinnt die Erklärung eine Dynamik, die über eine Ideengeschichte hinausgeht.<sup>22</sup>

Es geht nunmehr also darum, verstehen zu können, warum es welche Symbole gibt (Ontologie), indem gefragt wird, wie diese zustande kommen (Realität). Die Antwort hierauf kann nur eine solche Wissenschaft liefern, die die Bedingungen zur Symbolisierung sowohl der Ontologie als auch der Geschichtlichkeit nach entdecken kann. Und diese beiden Momente schneiden sich im Subjekt der Symbolisierung, das in der Geschichte das Sein erfährt, so dass also die Anthropologie diese Bedingungen liefern muss. Sie kann jedoch nur dann als eine derartige Grundlagenwissenschaft anerkannt werden, wenn sie keinen Zug des Menschen auslässt. Daher ist es notwendig, die Momente der *conditio humana* zu benennen, die für die religiösen Symbole grundlegend sind. Dadurch wird verständlich, was eigentlich hinter den Symbolen steckt, die in die Staatswissenschaft geholt worden sind.

Um die politischen Religionen angemessen zu erfassen, müssen wir daher den Begriff des Religiösen so erweitern, daß Erscheinungen darunter fallen, die wir in der Staatsentwicklung als religiöse zu erkennen glauben; und wir müssen den Begriff des Staates daraufhin prüfen, ob er wirklich nichts anderes betrifft als weltlich-menschliche Organisationsverhältnisse ohne Beziehung zum Bereich des Religiösen.<sup>23</sup>

Wenn daher der Mensch genommen werden soll, wie er ist, ohne vor seiner historisch-kontingenten Symbolisierung kapitulieren zu müssen, kommt es darauf an, die grundlegenden Erfahrungen zu erkennen, die seine Religiosität ausmachen. Damit ist der Punkt erreicht,

---

<sup>22</sup> Vgl. Opitz, *The New Science of Politics – Versuch einer geistigen und werksgehistorischen Ortsbestimmung*, 210f. in: Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 203-263. Ferner Voegelin, *Die politischen Religionen*, 63.

<sup>23</sup> Voegelin, *Die politischen Religionen*, 12. Es ist bereits hier deutlich, dass es Voegelin keineswegs um eine systematisch-abstrakte Politische Theologie im Sinne Carl Schmitts gehen kann, sondern um eine Analyse der menschlichen Existenzbedingungen, wie sie sich historisch ergeben haben (*genus proximum*); eine Interpretation, dass die eigentliche Versteherweise des Staates allein in theologischen Begriffen möglich sei, gilt es gerade nicht zu rechtfertigen (*differentia specifica*).

an dem Voegelins Untersuchung ebenfalls mit dem hermeneutischen Zirkel zu ringen hat. Sein Versuch, einen Ausweg zu finden, besteht in *Die politischen Religionen* nun darin, dass er *phänomenologisch* dasjenige festhält, was den Menschen auf das Numinose verweist.<sup>24</sup> Und dieses gesuchte Grundphänomen entdeckt Voegelin in der Art und Weise, wie der Mensch seine *Kreatürlichkeit* erfährt, die jeder Mensch qua Mensch immer erfahren müsse.

Der Mensch erlebt seine Existenz als kreatürlich und darum fragwürdig. [...] Sie [= religiös bewegte Menschen; T. N.] nennen es ein Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, um ein Erlebnis der Bindung an ein überpersönliches, übermächtiges Etwas zu zeichnen. [...] Sie [= diese Gefühle; T. N.] sammeln sich aus der *distentio*, der Zerstreuung ihres Daseins, zurück in den Punkt ihres Ursprungs, um im Akt der *intentio*, der Rückspannung zu Gott, sich selbst und ihn wiederzufinden.<sup>25</sup>

Ohne über eine ausgefeilte *Theorie der Erfahrung* an dieser Stelle schon zu verfügen, benennt Voegelin als den grundlegenden Punkt, wo der hermeneutische Zirkel durchbrochen werden könne, das *Erlebnis* der Zerstreutheit bzw. Unbezogenheit (*distentio*).<sup>26</sup> Damit meint er, ein Kriterium gewonnen zu haben, an dem er messen kann, ob ein Symbol auf einen bestimmten Bereich der Wirklichkeit angewandt werden dürfe oder nicht. Was für die „Geistreligionen“<sup>27</sup> eine angemessene „Wertordnung der Seinsstufen“<sup>28</sup> ermöglicht, muss für den profanen Bezirk keineswegs ebenso gelten.

Die Menschen können den Weltinhalt so anwachsen lassen, daß Welt und Gott hinter ihm verschwinden, aber sie können nicht die

---

<sup>24</sup> Vgl. Opitz, *Nachwort* zu: Voegelin, *Die politischen Religionen*, 77.

<sup>25</sup> Voegelin, *Die politischen Religionen*, 15f.

<sup>26</sup> An dieser Stelle ist jedoch darauf zu verweisen, dass es sich um eine *phänomenologische* Einführung dieses Wirklichkeitsbereichs handelt. Durch die Theorie der Erfahrung wird es Voegelin später sehr viel plausibler zu erklären möglich werden, dass der hermeneutische Zirkel an dieser Stelle durchbrochen werden könne. Denn so umschließt seine „*distentio*“ kulturunabhängig die verschiedensten religiösen Erfahrungen – egal ob vorchristlich oder christlich, egal ob sakral oder säkular.

<sup>27</sup> Voegelin, *Die politischen Religionen*, 17.

<sup>28</sup> Ebd. 16.

Problematik ihrer Existenz aufheben. Sie lebt in jeder Einzelseele weiter, und wenn Gott hinter der Welt unsichtbar geworden ist, dann werden die Inhalte der Welt zu Göttern [...].<sup>29</sup>

Es ist weder möglich, alle Symbole legitimerweise auf alle Sphären des menschlichen Lebens anzuwenden, noch kann darauf verzichtet werden, diejenigen Bereiche als konkurrierend anzusehen, in denen unterschiedliche Ebenen der menschlichen Existenz berücksichtigt werden. Eine Verstehensweise des profanen Bezirks ohne eine komplementäre sakrale Ordnung wäre demnach also nicht möglich, da zum einen der Staat kein selbstgenügsames „Realissimum“<sup>30</sup> sein kann, zum anderen folglich nicht mit der sakralen Ordnung um ihre Antwortfähigkeit auf die Kreatürlichkeit konkurrieren darf. Aber die Negation der Konkurrenz ist noch nicht die Komplementarität, wonach Politik immer einen Bezug zum sakralen Lebensbereich haben muss. Es bleibt noch das monadische Nebeneinander auszuschließen.

Ohne auf den Tatbestand rekurren zu müssen, dass es empirisch (im Voegelinschen Sinne) allein durch das Faktum der Symbolverschiebung einen Bezug zwischen dem profanen und dem sakralen geben können musste, kann dies auch systematisch erläutert werden. Hierzu ist exemplarisch Voegelins Verständnis von Hobbes' Thesen zur Religion zu rekonstruieren.

Die Philosophie von Hobbes, der das biblische Symbol des Leviathan neu ausdeutet, umfasst in ihrer Symbolik zwei Stufen der Begründung: Zuerst die naturale Konstruktion der politischen Philosophie, dann aber eine Ausdeutung als „einer christlichen Ekklesia“.<sup>31</sup> Der Leviathan erreicht zwar nicht die aristotelische Homogenität einer antiken Polis, aber seine Ausdeutung als ein Commonwealth, in dem *auctoritas non veritas facit legem*, bereitet einen sakralen Boden vor. Da nun die Kirche keine solche Gemeinschaft aus vielen Individuen, sondern als „Einzelperson gottesunmittelbar“<sup>32</sup> sei, könne sie auch nicht das Christentum verbindlich machen.

---

<sup>29</sup> Ebd. 50.

<sup>30</sup> Ebd. 17.

<sup>31</sup> Ebd. 43.

<sup>32</sup> Ebd. 46.

Sie verliert den Status einer echten Gemeinde, da sie eben kein distributives Kollektiv mehr ist, das eine eigene „Persönlichkeit“<sup>33</sup> hervorbringt, sondern als Kollektivindividuum eine Person ohne eine solche Persönlichkeit. Ohne eine die Persönlichkeit stiftende naturale Konstruktionsebene aber, die somit allein das politische Commonwealth auszeichnet, könne sie keinen Vertretungsanspruch erheben. Die Symbolik, dass der Herrscher über dem Staatsvolk stehe, wie Abraham über dem Auserwählten Volk, verdeutliche dies nochmals: Denn wenn Abraham das Modell für einen christlichen Herrscher ist, dann müsse sich der Herrscher dadurch auszeichnen, dass er das Christentum verbindlich machen könne, also die reale Persönlichkeit eines Volks als christliches Volk bestimmen kann. Das ist der Kirche, wie sie Hobbes vor Augen hat, unmöglich geworden.<sup>34</sup> Als Konkurrentin zum Leviathan wird sie so zur Vorbereiterin eines „Teufelsreiches“<sup>35</sup>. Diese Kampfposition im Hobbes’schen Modell lässt sich im weiteren Fortgang der Symbolverschiebungen „mit beliebige[m] geschichtliche[m] Inhalt“<sup>36</sup> füllen.

Hierdurch geschieht eine Doppelbewegung: Einerseits wird für die politische Gemeinschaft ein Monopol an Persönlichkeit beansprucht, das keine andere Gemeinschaft beanspruchen kann; andererseits wird die menschliche Persönlichkeit des Individuums verbannt in ein „Reservat, daß im privaten Seelenleben ein Rest von gottesunmittelbarer Personalität des Menschen erhalten bleibt.“<sup>37</sup> Das Paradoxon der Privatisierung als Mittel zur Politisierung ist realisiert.

---

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Diese reale Persönlichkeit, wie sie hier rekonstruiert wurde, deutet bereits auf die Theorie der existentiellen Repräsentation hin, allerdings ohne in eine Matrix aus deskriptiver, existentieller und transzendenter Repräsentation eingebunden zu sein.

<sup>35</sup> Voegelin, *Die politischen Religionen*, 48.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Ebd. 47. Die euphemistische Version dieses Paradoxons ist die unhinterfragte Glaubens- bzw. Gewissensfreiheit, die als ein individuelles Schutzrecht *gegen* den Staat erscheint, obwohl sie nach Voegelin sowohl faktisch jeweils (als Grundrechte) als auch historisch ursprünglich (in



Die materiale Entwicklung in der Geschichte erlaubt es nun, an die Ausgangsproblematik der Frage nach den Ergebnissen der phänomenologischen Begründung des Religionsbegriffs anzuknüpfen. Durch die schlichte Negation der Konkurrenz zwischen Staat und Kirche ergab sich kein eindeutiges Ergebnis. Stattdessen stellte sich das Problem ein, wieso es kein monadisches Nebeneinander, sondern eine echte Komplementarität geben müsse. Nun jedoch ist die Lösung auszuschließen, es könne eine monadische Lösung in Form einer uninteressierten Toleranz zwischen Staat und Kirche geben. Ungeachtet dessen, wie weit die Symbolisierung durch die Immanentisierung bzw. Dekapitierung Gottes geht, werden die Symbole selbst beibehalten: „Die Geschichtsdeutung ist symbolisch, insofern die Stoffe geordnet und gedeutet werden als Ausdruck des göttlichen Willens.“<sup>38</sup> Nur eben nicht allein die Geschichtsdeutung, sondern auch jeder synchrone Zusammenhang teilt die Symbole als Ausdruck göttlichen Willens unter sich auf.

Dies ist eine Folge davon, einen unmittelbaren phänomenologischen Zugang gewählt zu haben, worin der Anspruch eines ahistorischen Moments zum Kriterium erhoben wird. Alles Material wird vor diesem Hintergrund eingebnet, ohne dass es Epochen oder sonstige qualitative Einschnitte geben könnte. Die Sinndimension, die sich dahinter verbirgt, scheint weit komplizierter zu sein, wie die darauf folgenden Arbeiten Voegelins selbst darlegen werden. Der erste Einstieg in diese Problemlage ist zwar durchaus in *Die politischen Religionen* zu finden, insofern die Symboldimension als Ort des Sinnerlebens der Menschen mit der Geschichte verknüpft wird:

Wir haben bisher aus der Gliederung der Ekklesia und ihrer Geschichte einzelne charakteristische Phasen herausgegriffen, um an ihnen zu zeigen, wie die politisch-religiöse Bildwelt sich aufbaut und als Grundgerüst der europäischen Entwicklung bis in die Gegenwart erkennbar bleibt. Die Geschichte wurde dabei von außen gesehen, als eine Folge von Abwandlungen einer religiösen Symbolwelt. Wir wenden uns nun zu einer neuen *Symboldimension*, zu den Aus-

---

dieser Kampfposition gegen die Universalkirche) durch ihn überhaupt erst entstanden ist.

<sup>38</sup> Ebd. 39.

deutungen der Entwicklung *von innen*, von den beteiligten Menschen und Mächten her.<sup>39</sup>

Dennoch dringt die Analyse nicht weiter vor, so dass sie qualitativ verschiedene Stufen der Sinnfrage unterscheiden könnte. Das Ergebnis bleibt also vorläufig auf dem *Theorie-Niveau der Formel* (und somit auf dem Niveau des Modelldenkens) stehen: *Ad maiorem gloriam Dei*.<sup>40</sup> Diese wird im Gegensatz zur Schuldefinition aufgrund ihrer ideengeschichtlichen Rückbindung nicht allein nominal-, sondern realdefinitiv verstanden werden dürfen. Denn sie erfasst symbolisch dasjenige, was sich wirklich historisch ereignet hat. Die darunterliegenden Erfahrungen werden erst im nächsten Abschnitt des Voegelin'schen Denkens thematisiert. So wird etwa auch verständlich, dass ein später zentrales Konzept wie „Pneuma“<sup>41</sup> in *Die politischen Religionen* noch keinerlei Bezug zur Theoriebildung hat.

### 3.1.2 Das Kontinuitätsproblem

Um das Voegelin'sche Verständnis zwischen Erfahrung und Geschichte zum einen als einer Theorie des Erfahrbaren als Grundlage des Symbolgebrauchs und zum anderen als Vertiefung seines Denkens zu verstehen, seine Forschungen über die Sektenbewegungen und die Säkularisation nachzuzeichnen. Hier beginnt er damit, die beiden für ihn damals zentralen Theoriebegriffe „sentiments and ideas“<sup>42</sup> einzuführen, ohne jedoch einen radikalen Bruch mit den vorangehenden Untersuchungen zu vollziehen. Dieser Zwischen-

---

<sup>39</sup> Ebd. 38 (Hervorhebungen T.N.).

<sup>40</sup> Vgl. ebd. 54. Der Gegenbegriff zu dieser spätscholastischen Maxime: *Ad maiorem gloriam Dei* wäre die Formel der Hochscholastik, dass die letzte Wahrheit immer noch umfassender ist: *Veritas semper maior*.

<sup>41</sup> Ebd. 35.

<sup>42</sup> Voegelin, *The People of God*, 5, in: Opitz (Hg.), *The People of God, Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (III)*, München 2003 (= Eric-Voegelin-Archiv: Occasional Papers, XXXVII).

schritt, der Text *The People of God* von 1941, bildet die „Keimzelle“<sup>43</sup> für die späteren Arbeiten.

Von zentraler Bedeutung war in diesem Zusammenhang [die Kontinuität christlicher Symbole über das Sacrum Imperium hinaus; T.N.] das Einleitungskapitel „Apostasy“, da er [= Voegelin; T.N.] in diesem, wie er selbst gegenüber Alfred Schütz bemerkte „die Grundordnung für das Folgende bis zur Gegenwart“ ausgearbeitet hatte.<sup>44</sup>

Durch die neu hinzugekommene Fragestellung, wie es zu einer Kontinuität der Symbole kommt, gelangt Voegelin nicht zu einem neuen Thema, sondern kann ein Grundlagenproblem neu fokussieren.

First of all, the undercurrent has the characteristics of the movement in the strict sense of mystical movements in the souls of single individuals and of their followers. They do not crystallize easily into the form of rational, logified systems of ideas, but express themselves in symbols which can be understood fully only if interpreted in terms of the movement of the soul itself. It is doubtful in a strict sense at all. They are clearly related with one another in their general structure over centuries, and we are faced by the methodological question whether their sequence in similar forms is due to historical continuity between them, or whether they spring up every time anew without being determined by preceding similar phenomena; this question is, as we shall see, open and in need of clarification.<sup>45</sup>

Spricht Voegelin hier noch von „phenomena“ bzw. sogar noch von „politico-religious phenomena“<sup>46</sup>, so hat er dennoch ein wesentliches Moment hinzugenommen, um über die eigentlich ahistorische Phänomenologie Husserl'scher Provenienz hinauszugelangen. Durch den Wechsel von einer Erlebnisstruktur, wie sie die *distentio* darstellt, zum „movement of the soul“, wird es möglich, die menschliche Selbsterfahrung nicht allein von ihrer Ausgangslage, sondern auch von ihren konkreten historischen Bedingungen her zu lesen.

---

<sup>43</sup> Opitz, *Nachwort* zu: Voegelin, *The People of God*, 48.

<sup>44</sup> Opitz, *The New Science of Politics*, 207.

<sup>45</sup> Voegelin, *The People of God*, 7. Voegelin wird für die zweite Alternative votieren, vgl. Opitz, *Nachwort* zu: Voegelin, *The People of God*, 52. Vgl. ferner Voegelin, *Das Volk Gottes, Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*, München (Fink Verlag) 1994, 28.

<sup>46</sup> Voegelin, *The People of God*, 20.

Die spezifische Form von „Selbsterfahrung“<sup>47</sup>, die Voegelin hinter verschiedenen konkreten Erscheinungsformen herausdestilliert, findet eine intermediäre Stellung zwischen der rein formalen Kreativität und der materialen Ausgestaltung eines Ideen-Ensembles. Im Anschluss an das Beispiel von Hobbes sei auf das „rising national sentiment“<sup>48</sup> verwiesen, das die sektiererischen und dann besonders die protestantischen Bewegungen neu politisieren wird. Das Sentiment stellt dabei die Zwischenebene dar, auf die Voegelin in dieser Phase seines Denkens gestoßen ist.<sup>49</sup> Was dabei über eine erste „Skizze“<sup>50</sup> der späteren Arbeiten hinausgeht, ist zunächst dasjenige, was die existentiellen Grunderfahrungen als Sentiments für die Theorie wichtig macht.

The correct answer to the question seems to be that *a type of religious experience which cannot find proper expression in the symbols of the established evocations*, i.e. of the institutionalized sacramental Church, of the Sacrum Imperium and their theological and political ideas, will seize upon Eastern expressions of a similar religiousness in order to make itself articulate. The process of articulation in its turn will make the religious experiences communicable and capable of social expansion.<sup>51</sup>

Worum es hier materialiter geht, ist die Umkehr der Grunderfahrung des christlichen Zeitalters: „Das christliche *credo ut intelligam*, das die Substanz des Glaubens voraussetzt, wird in ein *intelligo ut*

---

<sup>47</sup> Volker Gerhardt, *Politik und Existenz, Eric Voegelins Suche nach der Ordnung in uns selbst*, in: Philosophische Rundschau 48:3(2001) 177-195, hier 183.

<sup>48</sup> Voegelin, *The People of God*, 15.

<sup>49</sup> Damit knüpft Voegelin unbewusst an die *formgeschichtliche Schule* der Theologie des späten 19. Jahrhunderts an. In dieser Schule sollen biblische Symbole durch ihren historischen *Sitz im Leben*, also in den Erfahrungen und den Situationen ihrer Erfahrbarkeit, erläutert werden.

<sup>50</sup> Opitz, *Zum geistigen Hintergrund und zur Entstehung der „Introduction“ zu Voegelins „History of Political Ideas“*, Forschungsnotiz zu: Voegelin, *Introduction zur „History of Political Ideas“*, hier 74.

<sup>51</sup> Voegelin, *The People of God*, 23 (Hervorhebungen T.N.).

*credam* verkehrt.“<sup>52</sup> Aber dahinter verbirgt sich weitaus mehr. Blicke Voegelin auf der Problemstufe stehen, die in *Die politischen Religionen* als *Formel* gefunden wurde, die auf einer rein ahistorischen Kriteriologie fußt, könnte er keinesfalls verständlich erklären, warum es zu Kontinuitäten und ihren Periodisierungen als *der Geschichte* kommt. Das Problem besteht darin, dass jede solche Einteilung nach außen willkürlich erscheinen mag, obwohl sie den jeweiligen Menschen als einer der höchsten Ausdrücke ihrer Symbolisierungen gedient hat.<sup>53</sup> Um nun weder die Sinndimension zu verlieren, wie es ein historistischer, ahumaner Positivismus müsste, noch einfach einer dieser Ideen blind folgen zu müssen, bedarf es einer vertieften Lesart dessen, was die Zeitalter auszeichnen soll. So erscheint das Zeitalter der Vernunft lediglich dann als der höchste Ausdruck der Menschheit, wenn dasjenige Verständnis von Vernunft auch akzeptiert werden muss, das ihm zugrunde liegt. Was aber begründet *substantiell* die hierzu erforderlichen Kategorien?

Für diese Substanz der Periode werden wir die Bezeichnung „Epochenbewusstsein“ verwenden. [...] Bevor wir mit der Analyse der Ideen selbst beginnen, wollen wir versuchen, das neue historische Sentiment sowie die damit verbundenen Periodisierungsprobleme kurz zu charakterisieren.<sup>54</sup>

Das „Epochenbewusstsein“ vermittelt den subjektiven Anspruch eines Zeitalters mit dem wissenschaftlich-objektiven Anspruch einer ahistorischen Kriteriologie. Durch die Hinzunahme dieser Schelling entlehnten Kompetenz an Fachbegriffen der Erfahrungs- und Bewusstseinsphilosophie kann Voegelin also jetzt erläutern, wieso sich gewisse Ideen in einer Zeit aufdrängen können, so dass sie als der beste Ausdruck des Zeitalters angesehen werden – nämlich indem sie

---

<sup>52</sup> Voegelin, *Apostasie, oder: Die Entstehung der säkularen Geschichte – Bossuet und Voltaire*, hg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz, aus dem Englischen von Anna E. Frazier, München 2004 (= Eric-Voegelin-Archiv: Occasional Papers, XXXIX), hier 45.

<sup>53</sup> Hierin mag man eine zeitliche Ausdeutung dessen verstehen, was Voegelin in seiner Untersuchung über die Kosmologischen Reiche als Repräsentation der räumlichen Existentiale mit dem Theoriebegriff des *Omphalos* erfasst hat (Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. I, 69).

<sup>54</sup> Voegelin, *Apostasie*, 5.

das Epochenbewusstsein widerspiegeln. Das Epochenbewusstsein selbst ist bestimmt durch die Sentiments, die aus dem verfügbaren Symbolreservoir den erfahrungs- und somit sinnkonstitutiven Horizont der Menschen gestalten. Die Sentiments selbst sind aber durch die religiösen Erlebnisse der Menschen geprägt. Dass sie diese Erlebnisse selbst haben machen müssen, ist eine tautologische Wahrheit – allerdings kann dieses religiöse Erleben auf die beiden Arten einer alltäglichen oder einer mystischen Erfahrung geschehen. Da diese Erfahrungen also für die Symbolisierung folgenrelevant sind, muss eine Untersuchung, wie sie vormalig in rein ideengeschichtlicher Absicht unternommen worden wäre, nun auf das Feld der Sentiments nicht nur ausgedehnt werden, sondern in ihm sein Hauptaufgabengebiet erkennen.<sup>55</sup>

Von den verschiedenen Ebenen der historischen Konstruktion sind die oberen Ebenen, die das „Modell“ und die „These der Allgemeinheit“ enthalten, nicht viel mehr als eine ephemere dogmatische Oberfläche, unter der die grundlegenden Bewegungen der innerweltlichen religiösen Sentiments liegen, die sich von der Vergöttlichung der Vernunft und des Verstands zur Vergöttlichung der animalischen Grundlage der Existenz hinabbewegen. In einer etwas freien Anwendung von Schellings Begriff könnten wir diese grundlegende Bewegung der religiösen Sentiments als einen theogonen Prozess bezeichnen.<sup>56</sup>

So wird der Prozess der Veränderung der Sentiments als dasjenige gedeutet, was das Verhältnis vom Menschen zu Gott vorformt – sei es als Offenheit, Verschließung oder später gar als Gottesmord. Aus der Zweck-Mittel-Pervertierung der Formel *Ad maiorem gloriam Dei* wird nunmehr der Sog des Übermenschen:

Die Amoralität des Handelns wird noch um einiges verständlicher, wenn wir sie nicht auf die Formel einer intentionalistischen Ethik bringen, derzufolge der Zweck die Mittel heiligt, sondern in den Kontext einer Erfahrung stellen, in der der Mensch in einen Zustand von Übermenschlichkeit zurückgebracht wird – mit der Konsequenz, das Handeln der Übermenschen jenseits von Gut und Böse anzusetzen.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Vgl. Voegelin, *Das Volk Gottes*, 49.

<sup>56</sup> Voegelin, *Apostasie*, 23.

<sup>57</sup> Voegelin, *Das Volk Gottes*, 51f.

Was diesem Sog zugrunde liegt, ist das Erleben der eigenen Kraft und zivilisatorischen Leistung.<sup>58</sup>

Wollte man das tiefste Sentiment, das den geistigen Spannungen des Westens seit dem Mittelalter zugrunde liegt, etwas drastischer formulieren, dann könnte man sagen, dass die Träger der westlichen Zivilisation kein sinnloser Anhang zur Geschichte der Antike sein wollten. Im Gegenteil, sie wollen ihre zivilisatorische Existenz als sinnvoll zum Ausdruck bringen.<sup>59</sup>

So hat Voegelin also eine Möglichkeit entdeckt, bislang sowohl die Fähigkeit zur Kontinuität wie zum Bruch symbolischer Artikulationen zu erklären. Durch eine Bindung an die Sentiments ist es ihm möglich zu zeigen, dass bestimmte Ideen zu verschiedenen Zeitpunkten in verschiedenen Kulturen auftreten und trotz gleicher Symbole verschieden verstanden und weiterentwickelt werden können. Ungeachtet dessen bleibt ihm dennoch ein wichtiges Moment erhalten, das in *Die politischen Religionen* noch die ahistorische Religionsphänomenologie alleine stemmen musste: Die Sentiments werden aufgrund ihrer Verortung in den Bewegungen der Seele des Menschen als einem letzten Bezugspunkt vergleichbar.

Ohne Zweifel läßt sich eine Linie des literarischen Einflusses ziehen; aber wir würden den Bewegungen kaum gerecht, würden wir sie als ein Problem in der Literaturgeschichte behandeln. Unser Problem ist nicht der Einfluß östlicher Theologie auf den Westen; wir müssen es eher als das Auftreten von religiösen Erfahrungen im Westen begreifen, die im Osten bereits die *Schaffung großer Systeme spekulativer Theologie* inspiriert hatten. *Die Erfahrungen selbst sind* weder östlich noch westlich, sondern *grundsätzlich menschlich*. Sie können überall und jederzeit entspringen, obwohl sie nur dann gesellschaftlich wirksam werden und zu Spekulationssystemen aufblühen, wenn das gesellschaftliche Umfeld eine solche Ausbreitung begünstigt.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Die folgende Beschreibung wird mit der Gnosisthese modifiziert werden.

<sup>59</sup> Voegelin, *Apostasie*, 39.

<sup>60</sup> Voegelin, *Das Volk Gottes*, 46.

### 3.1.3 Warum erst noch eine wissenschaftsfähige Mythentheorie?

Man sollte meinen, jetzt hätte Voegelin (wenigstens an theoretischer Kompetenz) alles beisammen, um eine vollständige Geschichte des politischen Denkens unter Berücksichtigung des Wechselspiels mit der religiösen Artikulation und Institutionalisierung der Menschen vorzutragen zu können. Dennoch bleibt ein Problem bestehen, dass sich in den kleineren Schriften bereits abzuzeichnen beginnt, jedoch erst mit *Die Neue Wissenschaft der Politik* eine vollständige Klärung zu finden beginnt.

Wie bereits deutlich wurde, ist an die zentrale Stelle der *Formel* – die zwar realdefinitorisch, aber nicht hinreichend dynamisch ist, um kontinuierliche Symbolisierungen selbst in einander widersprechenden Lagern zu erklären – der Theoriebaustein der *Sentiments* gerückt. Damit hat Voegelin's Denken eine wesentliche Vertiefung erfahren, die von einer eigenständigen Position *in thesi* (moderne Massenbewegungen sind *politische Religionen*, die die Formel *Ad maiorem gloriam Dei* teilen) zu einer solchen Position *in hypothesis* gereift ist, indem er ein grundlegend neues Verfahren gefunden hat – die Ideen nicht nur mit Hilfe der Phänomenologie zu kritisieren, sondern sie in ihrer Relevanz für die Theoriebildung der Ebene der *Sentiments* unterzuordnen. Daher ist „der neue Gnostizismus“<sup>61</sup> auch nicht einfach nur ein anderer Name für die *politischen Religionen*, sondern eine in ihrer Begründung neue These, die freilich die ältere als ihren Nukleus in sich aufgehoben hat. Dadurch wird es Voegelin möglich, die Linie der Moderne als Krise des westlichen Zivilisierungsgeschehens bis auf die christlichen Mystiker zurückzuverfolgen.

Der Mystiker löst das sinnhafte Bild auf und versucht, zu der Erfahrung vorzudringen, die das Symbol hervorgebracht hat; aber er bewahrt die Unterscheidung und die Distanz zwischen Erfahrung und Symbol. Das Paradies Eriugenas ist nicht länger ein materieller Ort, der geographisch außerhalb der Welt angesiedelt werden muß, sondern bleibt das Symbol für einen Zustand der Vollkommenheit, die nur im „Jenseits“ des Todes erreicht werden kann. Das Symbol der Vollkommenheit wurzelt in der Erfahrung einer Unvollkommen-

---

<sup>61</sup> Ebd. 83.



heit, die nur durch Gnade im Tod überwunden werden kann. Das ist der Punkt, an der der wahre Mystiker seine Spekulation abbricht; und das ist der Punkt, an dem der aktivistische Mystiker sie weiterführt. Der „Aktivist“ akzeptiert die Entmaterialisierung des Symbols ebenso wie der wahre Mystiker, geht dann aber einen folgenreicheren Schritt weiter: Er hebt die Distanz zwischen Symbol und Erfahrung auf und mißversteht das Symbol als eine Erfahrung, die existentiell im Leben des Menschen in Gesellschaft verwirklicht werden kann.<sup>62</sup>

Diese Schlüsselstelle der Theorie fasst alle Punkte zusammen, indem sie von Eriugena über die Weise der Symbolisierung von Erfahrungen zur Typisierung gelangt, die zwischen einem wahren und einem aktivistischen Mystiker (insbesondere dem modernen Gnostiker) unterscheidet. Diese beiden Typen greifen direkt dort, wo die historisch konkreten Symbolisierungen entstehen und die Evokation der Ideen erlauben. Es ist der Begriff der Distanz, der den Unterschied aufweist: Indem der wahre Mystiker weiß, dass er sich seine Erfahrungen symbolisch vermittelt, bewahrt er eben die Divinität der religiösen Erfahrungen, ohne dadurch auch die menschlichen Symbole zu divinisieren. Hingegen vollzieht der aktivistische Mystiker gerade eine solche Übersteigerung in den „Bewegungen der Seele“<sup>63</sup>. Seine Erfahrungen sind ihm nicht nur heilig, sondern werden zugleich mit seinen Symbolen identifiziert. Dadurch drängt es sich ihm geradezu auf, die Symbole zu verwirklichen, da sie als „ein Heiliges“ das Zentrum einer jeden „Rekristallisation“ bilden werden.<sup>64</sup> Das ist auch für den wahren Mystiker der Sinn des Begriffs eines Heiligen, dass es aus sich heraus eine für die Kreatur unwiderstehliche Autorität innehat.

Wenn nun ein Symbol in seiner Immaterialität bestehen bleibt, erwächst hieraus keine Gefahr für die Gesellschaft; wird es jedoch mit der Erfahrung selbst verwechselt, die für den jeweiligen Mystiker ein Moment der Wirklichkeit ist, so erscheint das Symbol als eine Weise, in der Gott dem Mystiker die Wirklichkeit *an sich* offenbart. Damit wird die religiöse Erfahrung nun aber um einen qualitativ

---

<sup>62</sup> Ebd. 64f.

<sup>63</sup> Voegelin, *Die politischen Religionen*, 16.

<sup>64</sup> Ebd. 17.

neuen Aspekt erweitert: Denn so wird eine symbolisierte religiöse Erfahrung zu einem Bestandteil der Welt realisiert, die ein Modell für diese Welt darstellt – also eine existentielle Rolle im Leben der Menschen spielen zu sollen scheint.<sup>65</sup> Dadurch wird das *kleine Wunder* einer religiösen Erfahrung aus der radikalen Jenseitigkeit Gottes in diese Welt überführt, wofür es eigentlich nicht bestimmt sein konnte, da es so einem Reduktionismus unterworfen wird. Die entscheidende Distanz zwischen Erfahrung und Symbol wird unterlaufen, die eben auch diejenige zwischen Mensch und Gott als Analogie aufgreift: „[G]emeint ist das Paradox eines anti-spirituellen Spiritualismus [...] als einer pneumo-pathologischen Perversion vom christlichen Spiritualismus [...], der die Distanz zwischen kreatürlicher Endlichkeit und dem absoluten Jenseits göttlicher Realität wahrh.<sup>66</sup>

Dieses Konzept eines Verlusts der Distanz geht auf Voegelins Schellinglektüre zurück. Dort findet er neben dem Begriff der Pneumopathie auch die diesem zugrunde liegende Theorie des Mythos: Der Mythos ist die Ausdrucksweise, in der religiöse Erfahrungen artikuliert werden können, ohne sie zu verfälschen.<sup>67</sup> „Aber damals [1945], bei der Analyse von Vico und Schelling fand ich endlich die „Lösung“ eines Problems, das mich seit 1930 geplagt hatte, d. h. eine Mythentheorie [...].“<sup>68</sup> Erst wenn man den Mythos

---

<sup>65</sup> Im Umfeld der *Schellingstudie* spricht Voegelin auch von der Bewegung anhand „innerweltlicher Stimmungen“ von einer „Erscheinungswirklichkeit“ über eine „Erscheinungsspekulation“ hin zu einer „Erscheinungsobsession“, die dann in einem „Erscheinungsaktivismus“ mündet; Voegelin, *Phänomenalismus*, hg. und mit einer Einleitung von Peter J. Opitz, München 2004 (= Eric-Voegelin-Archiv: Occasional Papers, XLIV), hier 13.

<sup>66</sup> Voegelin, *Das Volk Gottes*, 92.

<sup>67</sup> Vgl. Voegelin, *Schelling*, hg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz, München 2004 (= Eric-Voegelin-Archiv: Occasional Papers, XLV), bes. 25.

<sup>68</sup> Voegelin: Brief an Eduard Baumgarten vom 10.7.1951; zitiert nach: Opitz, *The New Science of Politics*, 204. Das Problem des Mythos im Rahmen der philosophischen Anthropologie hat sich für Voegelin bereits in *Rasse und Staat* gestellt; vgl. Opitz, *Eric Voegelins „Politische Reli-*

als etwas interpretieren will, was er nicht ist (bspw. ein politischer Bauplan), gelangt man zu einer Verfälschung dessen, was er ist. Das Ergebnis einer solchen Verfälschung, wie sie der aktivistische Mystiker gleich selbst mitbesorgt, ist eine Pervertierung dessen, worauf die Erfahrung beruht. Erst durch diese Verbindung historischer und ahistorischer Phänomene im Mythos wird es Voegelin möglich auch die radikal ahistorische phänomenologische *Kriteriologie* gegen eine solche auszutauschen, die sowohl die historischen Erlebnisse einmaliger Individuen würdigen kann, als auch eine überzeitliche und somit vergleichsfähige Kritik bietet, um aufgrund der Erlebnisse selbst einige mystische Artikulationen als Gefahr für die Gesellschaft zurückzuweisen.

Diese Form einer wissenschaftsfähigen Mythen­theorie fehlte noch im Voegelin'schen Inventar, um seine Ideengeschichte überhaupt als eine Wissenschaft vortragen zu können. Umgekehrt wird nun aber auch deutlich, dass eine solche theoretische Propädeutik, die sich vornehmlich im Bezirk der philosophischen Anthropologie bewegt hat, keinesfalls mehr im Rahmen einer *History of Political Ideas* vorgetragen werden könne: Es bedarf einer ganz *Neuen Wissenschaft der Politik*, um diese Ordnungswissenschaft der menschlichen Existenz in ihrer Geschichtlichkeit einzuführen – als einer *Order and History*.<sup>69</sup>

### 3.2 Die Evokation der Ideen

Das theoretische Werkzeug liegt nun bereit – es steht an, angewandt zu werden. Daher ist zu sehen, welchen Begriff von Politik Voegelin hierzu zugrunde gelegt hat: „Die eigentliche Funktion der Ordnung ist die Schaffung eines Schutzraumes, in dem der Mensch seinem Leben einen Schein von Sinn [a semblance of meaning] zu geben vermag.“<sup>70</sup> Es geht Voegelin, wenn er von Politik spricht, um dasje-

---

gionen“. *Kontexte und Kontinuitäten*, München 2005 (= Eric-Voegelin-Archiv: Occasional Papers, XLVII), hier 13f.

<sup>69</sup> Vgl. Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 13 (= dt. Vorrede 1959).

<sup>70</sup> Voegelin, *Introduction zur „History of Political Ideas“*, 13. Dabei ist der englische Ausdruck „meaning“ (ebd. 12) auch in der Doppel-

nige, was der menschlichen Existenz in ihrer kreatürlichen Unvollkommenheit einen Sinn verleihen kann. Und da Politik nur im Verhältnis zur Religiosität betrachtet werden kann, wird dieses Sinnerleben im Unterschied zu demjenigen zu verstehen sein, das sich den religiösen Erfahrungen selbst verdankt. Politisch ist demnach derjenige Ort im Leben der Menschen, worin sie einen *Schein* von Sinn erfahren können.

Das Miteinander von politischen und apolitischen Lebenshaltungen – und der Vergleich derselben – enthüllt die Schaffung des politischen Kosmos als das Experiment, die essentielle Unvollkommenheit und Relativität des menschlichen Lebens mit Hilfe eines Bildes von göttlicher Vollkommenheit und Absolutheit zu überwinden.<sup>71</sup>

Und mit diesem Versuch erhebt sich der Mensch über alles, was in ihm als Kreatur dennoch verweilt.<sup>72</sup> Insofern erlebt er aus der schöpferischen Macht seiner Ideen heraus seine biologische Mangelhaftigkeit als die größtmögliche Freiheit einer Kreatur, obwohl er immer noch endlich begrenzte Kreatur bleibt.

Insoweit es ein Versuch ist, aus den begrenzten Kräften des menschlichen Strebens und Wollens einen absoluten Kosmos zu erschaffen, mag er als magisch bezeichnet werden.<sup>73</sup>

Diese Magie steht immer in der Ambivalenz, einerseits eine notwendige Bedingung für menschliches Leben überhaupt, andererseits dessen Untergang zu sein. Der „Akt der Evokation solcher Einheiten in eine geordnete Einheit“<sup>74</sup> ist unverzichtbar für menschliches Leben.

---

deutigkeit von Sinn und Bedeutung zu verstehen. Im Problem der Sektensbildung der Moderne tritt der Aspekt deutlicher hervor, dass das Sinnerleben davon abhängt bzw. abhängen kann, dass man eine Bedeutung für die Welt (in ihrer Geschichtlichkeit) darstellt (vgl. Voegelin, *Apostasie*, 39).

<sup>71</sup> Voegelin, *Introduction zur „History of Political Ideas“*, 19.

<sup>72</sup> Dieser Gedanke ist konstitutiv für die spätere Interpretation der Schöpfungsmythen, wenn nicht der biologische Tod, sondern der Fall aus der Gemeinschaft des Seins die „Angst der Existenz“ (Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. I, 43) begründet wird.

<sup>73</sup> Voegelin, *Introduction zur „History of Political Ideas“*, 21.

<sup>74</sup> Ebd. 23.

Die politische Idee ist nur in begrenztem Maße realitätsbeschreibend; ihre primäre Funktion ist nicht kognitiv, sondern gestaltend. [...] Wenn die sprachlichen Symbole, die in einem System politischer Ideen (enthalten sind), einen Herrscher und ein Volk beim Namen nennen, dann erschaffen sie dieses.<sup>75</sup>

Das Problem nimmt erst dann überhand, wenn der „Schaffung eines überzeugenden plastischen Symbols der magischen Einheit“<sup>76</sup> nicht mehr das Menschsein (*humanity*) zugrunde liegt, sondern allein das Absolutheitsstreben des Schutzes der menschlichen Existenz, so dass es die eigene Kreatürlichkeit negiert. Die Gefahr des Umschlags beginnt nicht erst dort, wo der Mikrokosmos sein Wesen als „Makroanthropos“<sup>77</sup> verleugnet, indem etwa der aktivistische Mystiker die Symbole seiner Erfahrungen des Absoluten in der Existenz als vollständig verwirklicht annimmt. Jede Form von Rettungsversuch über dasjenige hinaus, was die Idee in der Wirklichkeit zu halten vermag (Evokation), ist insofern gefährlich. Denn ein solches Unterfangen positioniert sich dort, wo es nicht mehr die Grundbedingung des Politischen zu berücksichtigen benötigt: Es ist eine hilfsmäßige Apologie des jeweiligen Kosmos, indem es dessen Versagen angesichts der existentiellen Wirklichkeit leugnet – derjenigen Wirklichkeit, die gerade der Grund für das Kosmos als desjenigen Orts ist, in dem ein Schein von Sinn dem Menschen in einer unvollkommenen Existenz Schutz gewähren soll.

Wie gelingt es aber dieser speziellen Magie, dasjenige zu erreichen, was nicht einmal die Ideen vermögen – nämlich gegen die existenziellen Erfahrungen anzukommen?

Da die primäre Funktion von Sprachsymbolen – soweit sie es mit politischen Ideen zu tun haben –, darin besteht, Realität zu schaffen, stehen wir vor einem eigentümlichen Problem, das sich aus der grundlegenden Möglichkeit ergibt, die evokativen Begriffe in einer quasi-beschreibenden Funktion zu verwenden. [...] Begriffe [...], die in der Empirie nichts bezeichnen. Die magische Macht der Sprache ist so stark, daß die Nennung eines Begriffs immer von der

---

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Ebd. Vgl. ders., *Hegel – Eine Studie über Zauberei*, München<sup>3</sup>2003 (= Occasional Papers, IX), hier 68.

<sup>77</sup> Voegelin, *Introduction zur „History of Political Ideas“*, 27.

Annahme begleitet ist, daß wir uns bei der Verwendung des Begriffs auf eine objektive Realität beziehen. Solch eine quasi-beschreibende Verwendung der Sprache gewinnt an Stärke, wenn sie in enger Verbindung mit den eigentlichen evokativen Funktionen auftaucht, wie dies bei politischen Ideen der Fall ist.<sup>78</sup>

Der deskriptive Charakter der Sprache ist die Falle, in die der magisch verklärende Sprachgebrauch hineinführt. Denn er gibt vor, etwas Äußeres zu beschreiben, als ob es unveränderlich vorgegeben wäre (extensional), obwohl der Magier es gerade durch seine bloße namentliche Nennung erst in die Wirklichkeit ruft (intensional). Dies ist das Wesen der Symbolisierung, wenn sie magische Züge trägt, ohne ihre machtbewusste Magie offenbaren zu wollen:

Der primäre Zweck der politischen Idee besteht darin, eine politische Einheit, das Kosmion der Ordnung ins Dasein zu rufen; [...] nun setzt eine Serie von deskriptiven Prozessen ein, in denen versucht wird, die magische Einheit als etwas nicht magisch, sondern empirisch Reales zu beschreiben.<sup>79</sup>

Die Magie ist eine allgemeine Folgeerscheinung der ideellen Evokation, indem sie die erfahrene Wirklichkeit für selbstverständlich ausgibt, so dass ein Sinnerleben überhaupt erst möglich wird.<sup>80</sup> Wenn nun aber jemand dabei gegen die Existenz der Menschen drängt, wird die Magie zu einer politischen Gefahr. Diese Vorgehensweise steht sowohl revolutionären wie konservativen Politikern gleichermaßen zur Verfügung, indem sie sowohl die vermeintliche wahre Wirklichkeit aus ihrer Verborgenheit hervorruft, als auch die bestehende Existenz als besser darstellen kann, als sie in Wirklichkeit ist. Beide Male übernimmt die Magie die Dop-

---

<sup>78</sup> Ebd. 25.

<sup>79</sup> Ebd. 27.

<sup>80</sup> Die Unterscheidung zwischen einer allgemeinen Magie und einem konstruierenden Magier ist hierbei äußerst relevant. Wenn Voegelin Paulus als ein positives Beispiel nennt, indem er die Symbolik des Neuen Testaments formuliert, dolmetscht er die Idee des Christentums für seine Zeitgenossen auf verständliche Art und Weise. Dieses Dolmetschen ist aber keine Magie, die eine den Erfahrungen widersprechende Idee erhalten will, sondern gerade deren Gegenteil: Sie stiftet die Symbole einer den Erfahrungen angemessenen Idee. Vgl. Voegelin, *Die politischen Religionen*, 44.

pelaufgabe, erstens die Menschen allein aufgrund ihrer Symbole in eine Lebensweise zu führen (bzw. in einer zu halten) und somit zweitens die Ideen in ihrer Evokationsfunktion überflüssig werden zu lassen. Es handelt sich dabei um den Gegensatz zu jeder kon-templativen Suche nach der Wahrheit einer Gesellschaft und ihrer Ordnung, nämlich um

magische Abenteuer – stellen sie doch den Versuch dar, in Zeiten, in denen die magischen Kräfte an Bedeutung nachlassen und Menschen nicht mehr ganz das glauben, was sie sagen, den evozierenden Ideen ihre Funktion zu nehmen, indem sie (erklären), daß nichts erschaffen werden muß, und alles schon da ist.<sup>81</sup>

Die Magie ist gegenüber den Ideen sekundär. Ihre große Gefahr, die Voegelin für die westliche Moderne sieht, besteht darin, dass sich die Magier in eine Traumwirklichkeit verstricken, die sie zum zivilisatorischen Umbruch bewegen wird.

Eine weitere Klasse von Ideen sind die utopischen Träume. [...] Träume dieser Art (gehen) immer, offen oder stillschweigend, von der Annahme aus, der eine oder andere grundlegende Wesenszug der menschlichen Natur, der der Veränderung (bedarf), könne aus einer gesellschaftlichen Ordnung ausgemerzt werden.<sup>82</sup>

An dieser Stelle wird die Magie nicht nur zur Verklärung der Wirklichkeit, sondern – wie ursprünglich die Idee – nun auch selbst „schöpferisch“<sup>83</sup>: Sie *will* den Neuen Menschen, und sie *muss* ihn als den Inbegriff ihrer Wahrheit auch hervorbringen. Die Struktur *Ad maiorem gloriam Dei* leuchtet bereits hinter diesem Anspruch auf. Dies ist das Thema der folgenden Positionen Voegelins, in denen er

---

<sup>81</sup> Voegelin, *Introduction zur „History of Political Ideas“*, 29. Hiervon ist das „Abenteuer“ der menschlichen Existenz selbst zu unterscheiden, insofern sie „auf der Grenze von Notwendigkeit und Freiheit“ am Sein partizipiert (Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. I, 39 = *Die Symbolisierung der Ordnung*). Das magische Abenteuer ist ein Spezialfall, der sich „dem Druck der Erfahrung“ (ebd. 43) nachzugeben weigert, um so die evokative Periode zu verlängern.

<sup>82</sup> Voegelin, *Introduction zur „History of Political Ideas“*, 35.

<sup>83</sup> Diesen Akt bezeichnet einer der exponiertesten modernen Gnostiker überhaupt, Friedrich Nietzsche, mit dem theologischen Begriff „schöpferisch“; vgl. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* Bd. V, 270 (= *Zur Genealogie der Moral*, Erste Abhandlung, Aphorismus 10).

diese theoriebegrifflichen Überlegungen „zum Kern der politischen Philosophie“<sup>84</sup> zusammenführen wird.

### 3.2.1 Sphären der Repräsentation – *Die Neue Wissenschaft der Politik*

Das Symbol des *Neuen Menschen* ist ein spätes Destillat dessen, was die Wirklichkeitsvergessenen Magier ausmacht. Sie stehen genauso wie diejenigen, die unter einer Idee handeln und den existentiellen Erfahrungen gerecht werden, innerhalb der Wirklichkeit, nur dass sie eben nicht das Prinzip der Kreatürlichkeit vollständig anerkennen. Wie eine solche Distinktion nun aber möglich ist, darauf gibt die bisherige Theorie noch keine befriedigende Antwort. Es genügt eben nicht, zu zeigen, dass es einen historischen Wandel und so auch Kontinuitätsformen von Symbolisierungen der Grunderfahrungen gibt. Auch genügt es nicht, zu zeigen, dass sie einer ahistorischen, fundamentalen Erfahrung genügen müssen, die die Kreatürlichkeit zum Ausdruck bringt. Beide Momente zusammengenommen bieten zwar eine Kriteriologie, um zu erkennen, ob jemand von der *recta ratio* abweicht,<sup>85</sup> aber sie können noch nicht beweisen, dass Voegelin's *recta ratio* auch unumgänglich ist. Hierzu bedarf es mehr, nämlich eines Beweises der Unüberbietbarkeit der Welt. Es müsste gezeigt werden, dass (1) der Mensch allein in dieser Welt als Mensch leben kann, und dass (2) dies vor dem Prinzip der Kreatürlichkeit die einzige Welt ist, die dem Menschen möglich ist.<sup>86</sup> Beide Argumentationsziele verweisen nicht nur aufeinander, sondern sie nötigen die Theorie auch zu einem Schritt, der von Voegelin bislang nur implizit (oder bestenfalls als Ausblick) gegangen worden ist: Es geht um die Seinsverfassung selbst bzw. um die Stellung des Menschen im Ganzen.

---

<sup>84</sup> Opitz, *Zur Binnenstruktur eines „ontologisch-normativen“ Theorie-Ansatzes*, 371.

<sup>85</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 39: „Eine genauere Untersuchung würde gewisse Wandlungen im religiösen Erleben als die tiefste Ursache für das Widerstreben enthüllen, die ratio [...] anzuerkennen“.

<sup>86</sup> Damit ist keineswegs gesagt, dass dies wie bei Leibniz auch die einzige für Gott mögliche Welt sei.



Hierzu muss nun geklärt werden, wie der Mensch in der Wirklichkeit vorkommen kann, worin die Wirklichkeit eigentlich besteht und wie man dieses beides überhaupt erkennen können soll. Neben dem *id-quod* des Göttlichen im Weltverständnis des Menschen richtet sich die Frage nun nach der *quidditas* selbst. Hinzu kommt eine Steigerung der Komplexität, da es um die Welt und den Menschen geht. Darin entdeckt sich (da der Mensch trivialerweise Teil des Seins sein muss, um überhaupt sein zu können) die Gleichursprünglichkeit beider Momente als im Sein, so dass das Weltverhältnis des Menschen immer auch sein Selbstverhältnis beeinflussen wird, wenn Welt im hier verlangten Sinn genommen wird, als alles dasjenige, was im Sein steht. Daraus folgt als tautologische Wahrheit umgekehrt, dass das Selbstverhältnis des Menschen immer ein Weltverhältnis sein muss, da der Mensch als im Sein vorausgesetzt werden musste. Mehr noch: Auch das Selbstverhältnis ist als am Seienden natürlich auch im Sein, und somit auch direkt ein Weltverhältnis, indem es selbst ein Verhältnis zu dem Teil des Seins darstellt, der es selbst ist. Das ist das Wesen dessen, was Reflexion ist, nämlich sich seines Selbstverhältnisses nochmals vergewissern zu können. So ist das Verhältnis zu mir selbst immer auch ein Verhältnis an sich, das somit als Teil des Seins in einem Verhältnis zu mir steht.

Diese Weise des Verhältnisse-Haben-Könnens zu verstehen ist es aber, die es verlangt, „so weit in die Metaphysik“<sup>87</sup> einzudringen, dass man sie nicht mehr einfach als einen Irrweg abtun kann. Die Ontologie nötigt vielmehr, bereits indem sie zur Frage wird,<sup>88</sup> dazu, den Bezirk der Politik nicht als säkular, sondern bestenfalls als profan (als dem Sacrum beigeordnet) verstehen zu können. Soweit war Voegelin in seiner These allerdings schon 1938. Die veränderte Begründung dringt jetzt nicht nur tiefer in die Ontologie hinein, um die ahistorische Wissenschaftsfundierung zu stemmen, sondern bezieht dasjenige ein, was hinter dem profanen Bezirk liegen wird, insofern es mit diesem in Beziehung steht. Für diese Beziehung wird Voegelin den Begriff der Existenz und für das Sacrum, insofern es hinter dem profanen Bezirk liegt, den Terminus des Transzendenten

---

<sup>87</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 36.

<sup>88</sup> Vgl. ebd. 74.

wählen, während hingegen der profane Bezirk selbst deskriptiv beschrieben werden könnte.<sup>89</sup> Alle drei Momente dieser Beziehung beruhen auf dem Weltverhältnis, insofern es ontologisch verstanden wird; da es aber für den Menschen auch immer ein Selbstverhältnis ist, wird der Mensch sich in all demjenigen wiederfinden können müssen. Es muss ihn also abbilden, es ist so gesehen repräsentativ. Und deswegen versteht Voegelin unter Politik die Erläuterung der drei Weisen der *Repräsentation* des Menschen, die der Ordnungswissenschaft gegenüber keinen Reduktionismus darstellen. Die Erkenntnis der Verwiesenheit der Seinssphären aufeinander (die Art und Weise, die Dinge aus ihren *Gründen* heraus zu begreifen), findet Voegelin in einem Begriff, der Erkenntnis als eine solche Teilhabe bezeichnet: Die Aristotelische *epistemé*.<sup>90</sup> Um also verstehen zu können, wie die Welt des Menschen bestimmt werden kann in ihrer Bezogenheit zum Transzendenten und in ihrem Grund für die faktische administrative Ordnung (Polity), ist das Bindeglied der existentiellen Repräsentation näher zu betrachten, das in „der kritischen Wissenschaft“ den primären Gebrauch des Begriffs der Repräsentation darstellt.<sup>91</sup> Hierin sieht Voegelin eine Doppelaufgabe<sup>92</sup> für die Politik einer Gesellschaft, die sich aus der Zeitstruktur<sup>93</sup> politischen Geschehens ergibt: Einerseits ist Politik immer auf die Vergangenheit bezogen, da aus der Vergangenheit die Symbole überliefert worden sind, die in der Gegenwart (im Schelling'schen Sinne<sup>94</sup>) erfahren werden. Andererseits verlangt die Erfahrung, um politisch bedeutsam sein zu können, eine Beantwortung der Sinnfrage, so dass

---

<sup>89</sup> Blicke man allerdings allein dabei stehen, würde man in die Gefahr laufen, die Deskription zu verallgemeinern und somit das Profane in ein Säkulares umzudeuten.

<sup>90</sup> Vgl. Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 46.

<sup>91</sup> Ebd. 64.

<sup>92</sup> Vgl. zum Folgenden Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 63.

<sup>93</sup> Einen entsprechenden Gedanken entwickelt zeitnahe auch Hannah Arendt, *Vita activa, Vom tätigen Leben*, München/Zürich<sup>11</sup>1999, §§ 32-34.

<sup>94</sup> Zu diesem Symbolbegriff vgl. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, Allgemeiner Teil, § 39.

in ihr ein zukünftiges Moment beinhaltet ist, das allerdings bereits in der Gegenwart einen Anhaltspunkt bieten können muss. Darin verbinden sich im Begriff der existentiellen Repräsentation die beiden Momente, die in der Diktion Platons bzw. Schellings als mimetische und als anamnetische Funktion verstanden werden können.<sup>95</sup>

Voegelin	Platon
die Idee hinter einer Institution stimmt mit den Existenz-Erfahrungen zusammen	mimetisch
die Idee hinter einer Institution erscheint als sinnvoll	anamnetisch

Dieser *Schein von Sinn* verweist auf einen Begriff, der aus seiner Struktur als einer Beziehung zu demjenigen, was mich selbst ausmacht, folgt: Die reflexive Beziehung ist die Selbstbeziehung, und insofern sie mir meinen Sinn geben wird, ist sie Selbstverständnis: Sie ist Selbstinterpretation.

Die politische Wissenschaft leidet unter einer Problematik, die in ihrer Natur als Wissenschaft vom Menschen in historischer Existenz begründet ist: der Mensch wartet für die Auslegung seines Lebens nicht auf die Wissenschaft, und wenn der Theoretiker sich mit der *sozialen Realität* befassen will, findet er das Feld bereits von etwas beschlagnahmt, was man als die *Selbstinterpretation der Gesellschaft* bezeichnen kann.<sup>96</sup>

Was bleibt nun also die Aufgabe des Theoretikers, wenn scheinbar diese Doppelaufgabe immer schon gelöst wird, indem die Gesellschaft immer schon ihre Selbstinterpretation hat (bzw. ist)? Was unterscheidet sein Tun von demjenigen eines Magiers? Er müsste

<sup>95</sup> Vgl. Voegelin, *Schelling*, 25f. Der „anamnetische Dialog“ wird dort freilich mit der Vergangenheit „als theogonischer Prozeß“ (S. 42) verbunden. Für das Grundverhältnis von Ontologie und Politik scheint diese Deutung dennoch zulässig: Sie ist kein „eschatologisches Schwelgen“ (S. 26) im „Schauen“ (S. 28) einer Zukunft, sondern betrifft die existentielle Zukunftsdimension der Gegenwärtigkeit (vgl. der dritte Dionysos, S. 45). Ebenso die Verwendung von „anamnesis“ in Voegelin, *Hegel – Eine Studie über Zauberei*, 72.

<sup>96</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 43 (Hervorhebungen T.N.).

schließlich, um sich von diesem absetzen zu können, einen Standort einnehmen können, der ihn zu einer Artikulation befähigt, die weder als Dienst an einer bestehenden Idee, noch als Geburtshilfe zu einer neuen Idee verstanden werden braucht. Er müsste also unabhängig von Positionen, wie sie in Ideen (oder magischen Hilfshypothesen) ausgedrückt werden könnten, *argumentieren*. Was dem politischen Denker bleibt, ist der Standort, der bereits seit *Die politischen Religionen* gesucht worden ist, nämlich derjenige einer überzeitlichen Grundlage, die dennoch in einem Bezug zu den je konkreten zeitlichen Erfahrungs- und Symbolisierungsweisen steht. Die Theoriebegriffe, die bereits entlang der Ordnungswissenschaft eingeführt worden sind, müssen nun also angewandt werden können – und zwar auf eine je konkrete politische Einheit: Das Kosmion.

Das Kosmion wird erhellt durch eine hochentwickelte Symbolik, *in verschiedenen Graden von Kompaktheit und Differenzierung* – vom Ritus über den Mythos zur Theorie –; und ihre Symbole lassen seinen *Sinn* aufleuchten, indem sie seine innere Struktur, die Relationen zwischen seinen Gliedern und Gruppen von Gliedern sowie auch seine Existenz als Ganzes für das Mysterium der menschlichen Existenz transparent machen. [...] durch eine solche Symbolisierung erfahren die Menschen die Gesellschaft, deren Glieder sie sind, als mehr denn eine bloße Zufälligkeit oder Annehmlichkeit; *sie erfahren sie als Teil ihres menschlichen Wesens*.<sup>97</sup>

Das Kosmion wird als der Ort verstanden, an dem Menschen leben, die sich in eine gemeinsame politische Ordnung einfinden, so dass sie derselben Idee folgen. Es ist eine Gemeinschaft, die nicht zwingend mit nationalstaatlichen Grenzen zusammenfallen muss; zum einen ist der Nationalstaat selbst eine historische und für ein Definitionsglied viel zu späte Erscheinung, zum anderen ist nicht jede Identitätssphäre national und/oder staatlich beschränkt, denn auch die zivilisatorische Zusammengehörigkeit kann unter den Begriff des *Kosmions* gefasst werden.

Aber der Begriff des Kosmions ist tiefgründiger. Durch die Anwendung des Repräsentationsbegriffs gewinnt er die Komplexität zur Sinnstiftung. Der Mensch muss in ihm dasjenige wiedererkennen können, was den Rahmen für jedes Sinnerleben darstellt (mimetische

---

<sup>97</sup> Ebd. (Hervorhebungen T.N.).

Funktion): „Der Ausdruck ‚Kosmion‘ gewinnt damit die zusätzliche Bedeutungskomponente des Repräsentanten des Kosmos.“<sup>98</sup>

Das Kosmion muss in dasjenige passen, was als unwiderstehliche Bedingung für jedes Handeln angesehen werden muss, nämlich den Kosmos. Indem das Kosmion die Strukturen des Kosmos abbildet (repräsentiert), ist es überhaupt dazu qualifiziert, Sinnerfüllung zu ermöglichen. Allerdings ist damit noch nichts über die aktive Seite ausgesagt, die der Sinnproblematik zugrunde liegt, nämlich der anamnetischen Funktion des Kosmions:

Eine existente politische Gemeinschaft muß ein geordnetes Kosmion sein, aber nicht auf Kosten des Menschen; sie soll nicht nur ein Mikrokosmos sein, sondern auch Makroanthropos. Dieses Prinzip Platons werden wir in der Folge kurz das anthropologische Prinzip nennen.<sup>99</sup>

Wer eine positive Antwort über die Sinngestaltung des Kosmions erwartete, hätte vergessen, dass sich Voegelin außerhalb desjenigen bewegen muss, was ihn selbst auf die Ebene der Magier ziehen würde. Es kann also nur eine kriteriologische Antwort gegeben werden, wenn die aktive Seite zu ihrer Fragwürdigkeit gelangt. Dennoch ist Voegelin damit weit über dasjenige hinausgegangen, was ihm an Kriteriologie in *Die politischen Religionen* zur Verfügung stand. Er besitzt mit dem Rückgriff auf die *epistémé* nun eine applikable Terminologie, die es erlaubt, die ordnungswissenschaftlich angemessene Repräsentation anzugeben: Der Makroanthropos. Das Kosmion muss nicht nur die Ausgewogenheit des Kosmos widerspiegeln, sondern auch diejenige des Menschen. Denn das Erfolgsmoment des Handelns (der Kosmos) ist untauglich für die Sinnstiftung, wenn der Handelnde selbst (der Mensch) nicht in die Lage versetzt ist, *seine* Ziele zu verfolgen.

Mit der Einführung des Platonischen Begriffs Makroanthropos verweist Voegelin auf eine fundamentale Eigenschaft menschlicher

---

<sup>98</sup> Ebd. 69.

<sup>99</sup> Ebd. 75.

Gesellschaften, auf ihre Historizität<sup>100</sup>: Sie sollte nicht nur akzeptiert werden, sondern auch in der Lage sein, Fakten zu *schaffen*, indem das Erleben die Ansprüche an die Selbstinterpretation maßgeblich, aber nicht wesentlich beeinflusst; die Ausdifferenzierung der Politik als Makroanthropologie ist diejenige Entdeckung, dass die Gesellschaft unter dem Eindruck einer sinnlosen (oder sinnerdrückenden) Gestaltung „ein allgemeines Prinzip zur Interpretation“ und zudem „ein Instrument der Sozialkritik“ entwickeln wird.<sup>101</sup> Diese Ausdifferenzierung bildet für Voegelin „das dynamische Lebenszentrum der neuen Theorie.“<sup>102</sup>

Schließlich war es möglich, in das Geheimnis der kritischen Klärung einzudringen. Genetisch stellte sie sich als die Entdeckung der Psyche sowie deren anthropologischer und theologischer [i. S. von Platons *typoi peri theologias*; T. N.] Wahrheit heraus, während sie kritisch in der Messung der in der Realität vorhandenen Symbole an den Maßstäben der neuen Wahrheit [i. e. makroanthropologische Mikrokosmologie; T. N.] bestand.<sup>103</sup>

Die Lösung besteht also darin, dass die Magier in der Genese stehen und Symbole der Realität – sei es der kosmologischen oder der anthropologischen Wahrheit – artikulieren, um so eine evokative Periode zu beeinflussen. Der Theoretiker hingegen steht außerhalb dieses Zusammenspiels, indem er deren genetische Stellung erkennt und sich so von ihr distanzieren<sup>104</sup> kann. Diese Distanz besteht darin, dass er prüft, wie stimmig die Symbole gegenüber demjenigen sind, was sie symbolisieren sollen. Und die Art, wie sie symbolisieren, ist keineswegs einfach die Realität, sondern der Anspruch auf eine

---

<sup>100</sup> Als einen hierzu gehörigen Erlebniszusammenhang benennt Voegelin exemplarisch für das antike Ägypten dessen „innere Vergangenheit“ (*Ordnung und Geschichte*, Bd. I, 103).

<sup>101</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 75.

<sup>102</sup> Ebd.

<sup>103</sup> Ebd. 88.

<sup>104</sup> Zur Gefahr, die richtige Weise der Distanz in der theoretischen Kontemplation zu verpassen und zu einer Verblendung gegenüber der Realität zu kommen, vgl. Voegelin, *Die Größe Max Webers*, München 1995, hier 88; ferner Voegelin, *Introduction zur „History of Political Ideas“*, 37.

wahre Symbolisierung der Realität. Insofern sind sie also *Wahrheiten*. Der Theoretiker steht nun aber demjenigen, das selbst Wahrheit sein will, kritisch gegenüber. Er selbst ist aufgrund seiner Distanz passiv kritikfähig, indem er keine Aussagen über die Realität selbst macht, und aktiv, indem er in diesem hermeneutischen Zirkel die Symbole mit ihren eigenen Maßstäben vergleicht. Insofern lässt sich eine gewisse Kritik gegenüber Symbolen üben, die in die soziale Welt wie von außen dringen.

Aber diese Kritik verbleibt letztlich noch innerhalb des hermeneutischen Zirkels. Es kann also nicht das letzte Wort der Voegelin'schen Theoriebildung gesprochen sein. Es ist vielmehr zu sehen, ob es nicht weitere derartige Ereignisse, wie sie Platons anthropologisches Prinzip zusammenfasst, gegeben hat, die sich in einer kritischen Theorie der Politik als Maßstäbe niederschlagen. Inwiefern sie jedoch nicht wiederum selbst nur Ideen sind, wird in einem späteren Schritt zum hermeneutischen Tiefgang Voegelins zu klären sein.

Tatsächlich sieht Voegelin einen weiteren Einschnitt<sup>105</sup> in der Geschichte der Menschheit, nämlich im Christentum. Im Gegensatz zur theokratischen Struktur in der „Staatstheologie“<sup>106</sup> im Ägypten Echnatons ermöglicht das Christentum einen Monotheismus zu denken, der sowohl politisch kompromissfähig als auch individuell heilsrelevant sein kann.<sup>107</sup> Der Preis dafür ist die Beseitigung Gottes aus

---

<sup>105</sup> Dabei handelt es sich um das Theorieniveau vom „Seinssprung“ (Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. IV, 19). Es stellt jedoch noch nicht die letzte Etappe von Voegelins Theoriebildung dar. Vielmehr wird es einen Bruch geben (vgl. ebd. Bd. VIII, 15), wenn er die „Kontextstruktur“ (ebd. Bd. VIII, 23) im Umfeld zu *Anamnesis* neu konzipieren wird.

<sup>106</sup> Voegelin, *Die politischen Religionen*, 20.

<sup>107</sup> Auch Max Weber (*Der Sinn der „Wertfreiheit“ = Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988, 489-540, hier 507; vgl. Voegelins ähnliche Thesen zu Hobbes in *Die politischen Religionen*) sieht die Gefahr, wenn die Kompromissfähigkeit zwischen den Überzeugungen nicht mehr möglich ist: „Es handelt sich nämlich zwischen Werten letztlich überall und immer wieder nicht nur um Alternativen, sondern um unüberbrückbar tödlichen Kampf, so wie zwischen ‚Gott‘ und ‚Teufel‘. Zwischen diesen gibt es keine Relativierungen und Kompromisse. Wohl gemerkt: dem *Sinn* nach nicht.“ Allerdings geht Weber nicht wie

der Natur in ein transzendentes Jenseits, dem gegenüber alle Menschen gleich sind. Nur so kann der einzelne Untertan sein Heil dort erhoffen und gleichzeitig der Herrscher seine Legitimation erfahren, indem er als Träger des (abstrakten oder konkreten) göttlichen Willens in der Welt angesehen wird. Indem nun aber die Welt nicht mehr als göttlich angesehen wird, bedarf auch der Herrscher einer Dokumentation seiner Würde.

Das ist das Ende der politischen Theologie im orthodoxen Christentum. Das spirituale Schicksal des Menschen im christlichen Sinne kann auf Erden nicht durch die Machtorganisation einer politischen Gesellschaft, es kann nur durch die Kirche repräsentiert werden. Die Sphäre der Macht wurde einem radikalen Prozeß der De-Divinsation unterworfen, sie war temporal geworden. Die zweifache Repräsentation des Menschen in Gesellschaft durch Kirche und Reich bestand durch das ganze Mittelalter hindurch. Die spezifischen modernen Repräsentationsprobleme hängen mit der Re-Divinisation der Gesellschaft zusammen.<sup>108</sup>

Die Kirche, wie sie hier in ihrer soziologischen Funktion und nicht schon in Bezug auf die „Gnade“<sup>109</sup> erörtert worden ist, ist der Ort der Glaubwürdigkeit herrschaftlicher Legitimation. Und genau darin besteht für Voegelin auch das entscheidende Problem der Moderne. Es gibt drei Krioteriologien der symbolisierten Ideen in der Welt: (1) die Mikrokosmologie – sie erhebt den Anspruch einer realen bzw. kosmologischen Wahrheit der Gesellschaft; (2) die Makroanthropologie – ihr Symbol der Seele ist die anthropologische Wahrheit, da sie nur im Denken selbst zu finden ist; (3) schließlich ist der Glaube an eine Transzendenz göttlicher Wirklichkeit zu berücksichtigen, die im Geiste stattfindet: Seine Wahrheit betrifft die heilsrelevante Dimension der Sinnfrage (sie ist die soteriologische Wahrheit). Wenn der Glaube der einzige Bezug zum Sinn ist, da die Erfahrungen und Erlebnisse keinen anderen Ort dafür mehr übrig lassen, rückt er

---

Voegelin weiter und analysiert den historischen Zusammenhang, der den Kompromiss mit der Wirklichkeit als pragmatischen Kompromiss zweiter Ordnung bei den Gnostikern als institutionalisierte Revolution deuten wird.

<sup>108</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 117f.

<sup>109</sup> Ebd. 119.



ebenso notwendig wie die Anthropologie in den Fokus einer Theorie, wie der Mensch einen *Schein von Sinn* erfahren kann. Jedoch tritt selbst der Glaube in historischen Gestalten auf.

Durch die De-Divinisation der Welt wird die Kommunikation mit dem welttranszendenten Gott auf die schwache Bindung des Glaubens im Sinne von Hebr 11,1 als der Substanz der erhofften und des Beweises der ungeschauten Dinge beschränkt. Ontologisch ist die Substanz der erhofften Dinge nirgends als im Glauben zu finden; und epistemologisch gibt es für die ungeschauten Dinge keinen anderen Beweis als wiederum diesen Glauben.<sup>110</sup>

Wie kann man aber auf einen Gott vertrauen, den man nirgends sehen kann? Die Seele spricht immerhin in einem gewissen Sinn zu einem selbst, indem sie als Trägerin des Bewusstseins vernommen wird. Aber der Gott *erscheint* dem Menschen nur im Glauben. Und was noch schlimmer ist: Es gibt folglich keinen Ort, wo man an ihn (einseitig aktiv) herantreten könnte – die Tautologie, dass nur der Gläubige glaubt, ist eine vernichtende Qual für den Menschen, der in einer de-divinisierten Welt keinen Glauben findet.

Der Versuch [der modernen Gnostiker; T. N.], den Sinn der Existenz zu immanentisieren, ist im Grunde ein Versuch, unsere Kenntnis der Transzendenz fester in den Griff zu bekommen, als die *cognitio fidei*, die Erkenntnis des Glaubens, es uns gestattet. Die gnostischen Erfahrungen gewähren diesen festeren Griff, insofern als sie die Seele bis zu dem Punkte ausweiten, an welchem Gott in die menschliche Existenz hineingezogen wird.<sup>111</sup>

An dieser Stelle rückt die letzte Figur des Geistes in den Blickpunkt, nämlich die radikale De-Divinisation, die die Transzendenz immanentisieren will. Immanenz bedeutet aber nichts anderes, als das etwas der kosmologischen Wahrheit unterliegt, also vor den Sentiments der Neuzeit ein berechenbarer Erfolgsfaktor wird.<sup>112</sup> Diese Allmacht im Kalkül verlangt aber eine Gegenleistung: Die Vergöttlichung eines anderen Moments, das nun in der Welt vorgefunden werden müsste. Denn nur das Göttliche hat die göttliche Allmacht,

---

<sup>110</sup> Ebd. 133.

<sup>111</sup> Ebd. 135.

<sup>112</sup> Vgl. Calvins Lehre vom Reichtum, bes. Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 149.

alles andere wäre ein Widerspruch in sich. Nun aber gibt es keinen solchen Pol transzendenter göttlicher Allmacht innerhalb dessen, was die menschliche Existenz, insofern sie weltlich ist, ausmacht. Es muss also ein magischer Prozess einsetzen, um ihn zu konstruieren: *Die moderne Gnosis*.

Es entdeckt sich also ein neuer Zusammenhang, der durch das Symbol der Seele vorgefunden werden konnte. Wenn der Glaube für die Sinnerfahrung unverzichtbar geworden ist, dann kann die Seele als Geist verstanden werden. Der Geist aber ist seit seiner Prägung als *Pneuma Christi* angewiesen auf das Vertrauen auf die göttliche Zuwendung, die er jedoch allein im Glauben finden kann. Wenn der Glaube nun aber nicht erlebt wird, stirbt an dieser „Atrophie des Erlebens“<sup>113</sup> deswegen nicht der Geist selbst ab, sondern er bleibt in einem defizitären Modus erhalten. Diese Bewegung lässt sich unter dem Titel einer Pneumologie fassen. Historisch erscheint der defizitäre Modus des Geistes nicht als qualvolle Abgeschnittenheit vom Sinnerleben, sondern als die Re-Divinisation einer anderen, im Sinne der referierten Ontologie falschen Seinssphäre. Somit wäre jede Re-Divinisation aufgrund einer Deformation *per se* falsch, denn Gott kann ontologisch ausschließlich in der Transzendenz sein. Durch diese Falschheit aber entdeckt sich der Maßstab des Geistes als eine *Pneumopathologie*.

Damit ist der Bogen der Voegelin'schen Theoriebildung zunächst abgeschlossen, so dass die Linie von den modernen Massenbewegungen in *Die politischen Religionen* als einer „Verlegenheitslösung“<sup>114</sup> bis zur modernen Gnosis in *Die Neue Wissenschaft der Politik* entlang der religiösen Erfahrungen und ihrer ontologischen Rückbindung in die Ordnungswissenschaft gezeichnet ist.

Let us compare this form of religious experience, which Voegelin identifies as central to the intentions of National Socialism, with that of Augustine. Both have the *cor inquietum* as their starting point. But neither the poet Schumann, nor his brothers, nor their leader, seek personhood „*in deo*“, but rather the elimination of unbearable loneliness – first in the loss of self in brotherhood which, in its turn,

---

<sup>113</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 119.

<sup>114</sup> Ebd. 58.

seeks both destruction of enemy and friend, and at last self-destruction. The symbolism of Schumann is the exact opposite of the symbolism of the Christian *imago Dei*; the extinction of personhood itself.<sup>115</sup>

Die Nationalsozialisten, so analysiert bereits Voegelins Schrift von 1938, hatten das Symbol der Person als des wesentlichen Inbegriffs eines Menschen nicht mehr in Gott, sondern im alles zerstörenden Blutausch gefunden. Nun wird deutlich, welche Möglichkeiten dem Theoretiker bleiben, dies zu erläutern. Nämlich als eine Erkrankung des Geistes durch die Unfähigkeit, zu glauben. Die Unruhe des *Cor inquietum* führt nicht zum Glauben, sondern zum Irrglauben, indem es den defizitären Modus ihres Glaubens künstlich mit Symbolen füllt. Diese magische Operation ist aber gerade der Akt, den die Pneumopathologie ausfindig macht.

Das positive Modell eines gesunden Geistes besteht demnach darin, dass der Mensch sich als einer verstehen darf, dem Gott den Glauben geschenkt hat. Dadurch wird der Mensch aber ein Bild Gottes, er wird das Wesen, das Gott nach seinem Bilde geschaffen hat:

Meditation as the basic form of philosophizing, and the person as *imago Dei*, remain of fundamental importance throughout Voegelin's philosophical career. The completion of the meditation as laid down by Augustine and explicated by Max Scheler is the experience which leads to the mode of being which Voegelin terms the „open soul.“<sup>116</sup>

Wenn der Mensch im Glauben den optimalen Modus seines Geistes hat, wird in der Geschichte nicht nur nach der Pneumopathologie zu suchen sein. Ihr liegt die wesentlich weitergehende These von einer „*Historia sacra*“<sup>117</sup>, also einer Wahrheit hinter den Entfaltungen der Spiritualität, zugrunde.

---

<sup>115</sup> William Petropulos (Hg.), *The Person as 'Imago Dei', Augustine and Max Scheler in Eric Voegelin's 'Herrschaftslehre' and 'The Political Religions'*, München 1997 (= Eric-Voegelin-Archiv: Occasional Papers, IV), hier 53.

<sup>116</sup> Petropulos, *The Person as 'Imago Dei'*, 55.

<sup>117</sup> Vgl. Opitz, *The New Science of Politics*, 219.

Wenn die These sich schließlich der Ontologie verdankt, dann kann sie nicht einfach nur als eine schöne Kriteriologie abgetan oder angewandt werden. Sie hat vielmehr den Status eines *ontologischen Gottesbeweises*.<sup>118</sup> Es steht aber noch an, zu sehen, ob die modernen Gnostiker mit ihrer Wahrheit nicht ein stechendes Gegenargument zur Ontologie Voegelins liefern können.

### 3.2.2 Die vierte Wahrheit – Die moderne Gnosis

Was haben aber die modernen Gnostiker ihrerseits an ontologischen Wahrheiten ins Feld zu führen, um die Traditionslinie, der Voegelin anhängt, durch ihre Spekulationen zu verdrängen? Das Problem, sich diesem Feld zu nähern, besteht in verschiedenen Punkten. Zunächst ist es die extreme Diversität der angenommenen modernen Gnosis, deren Vertreter sich selbst so nicht bezeichnen, einander sogar als Gegner verorten und somit kaum klassifizierbar zu sein scheinen.

Die von den verschiedenen Typen von Immanentisten entwickelten Symbole werden häufig miteinander in Konflikt geraten und die verschiedenen Typen von Gnostikern einander bekämpfen. Man kann sich leicht vorstellen, wie entrüstet ein humanistischer Liberaler sein wird, wenn man ihm sagt, sein spezieller Typ des Immanentismus sei ein Schritt auf dem Wege zum Marxismus. Es wird darum nicht überflüssig sein, sich des Prinzips zu erinnern, daß die Substanz der Geschichte auf der Ebene der Erlebnisse, nicht auf der Ebene der Ideen zu finden ist.<sup>119</sup>

Wenn also die Ideen versagen, so besteht die Möglichkeit, die Gnostiker auf der Ebene der Erlebnisse festzumachen. Die Erlebnisse werden sich darin niederschlagen, dass sie die Unfähigkeit zu religiösen Erlebnissen bzw. Transzendenzerfahrungen durch magische Prozeduren auszugleichen genötigt sind: „Der Tod des Geistes

---

<sup>118</sup> Zur logisch-argumentativen Struktur des ontologischen Gottesbeweises vgl. Josef Schmidt, *Philosophische Theologie*, Stuttgart 2003, 107f. Dort wird zentral auf die folgenden Momente bei Anselm von Canterbury hingewiesen: (a) *fides quaerens intellectum* - der den Verstand aufsuchende und befragende Glaube; (b) *credimus te esse ...* - wir *glauben*, dass du dasjenige bist...

<sup>119</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 136.

ist der Preis des Fortschritts.“<sup>120</sup> Diesen Fortschrittsgedanken wird man deutlich leichter als die eigentlichen Erfahrungen finden können, auch wenn er als Symptom nur einen ersten Anhaltspunkt bieten kann. Ferner findet sich ein weiterer darin, dass sich der Gnostiker, wo er erfolgreich geworden ist, zum politisch-kulturellen Monopolisten erheben will.

Die Unvermeidlichkeit des Tabus hat schwerwiegende Folgen für die öffentliche Debatte in Gesellschaften, in denen gnostische Bewegungen hinreichend sozialen Einfluß errungen haben, um die Kommunikationsmittel und das Erziehungswesen zu überwachen.<sup>121</sup>

Diese Apolitisierung der Öffentlichkeit durch Tabus führt ins Paradoxe, so dass es zu Zuständen kommt, die sich nur noch in Form eines Oxymorons wie beispielsweise den „privaten Veröffentlichungen“<sup>122</sup> fassen lassen. Umgekehrt zu dieser Verinnerlichung müssen die Gnostiker sich einen Sinn geben, indem sie dessen Schein durch eine Re-Divinisierung konstruieren. Dessen primärer Ort kann aber nicht die Wirklichkeit selbst sein, denn die ist noch nicht von göttlicher Perfektion, sondern bedarf gerade der Divinisierung. Zu diesem Zweck müssen sie eine Übergangslösung finden, einen *Trost der Magie*. Der Gnostiker muss daher ein magisches Glaubensbekenntnis formulieren, für das Voegelin den *terminus technicus* eines „Korans“ bzw. eines „grimoire“ wählt.<sup>123</sup> Seine Eigenart schlägt sich darin nieder, dass der Gnostiker im permanenten Fortschritt leben muss (wobei auch das Tabu selbst ein Teil des Fortschritts wäre). Da sich die Welt aber nicht verändern lässt, wird der so genannte Fortschritt zum Dauerzustand.

Denn die gnostische Revolution verfolgt das Ziel, die Natur des Menschen zu ändern und eine verklärte Gesellschaft zu errichten; und da dieses Programm in der geschichtlichen Realität nicht durchführbar ist, müssen die gnostischen Revolutionäre unvermeidlich ihren teilweisen oder totalen Erfolg im existentiellen Kampf durch einen Kompromiß mit der Wirklichkeit institutionalisieren.<sup>124</sup>

---

<sup>120</sup> Ebd. 142.

<sup>121</sup> Ebd. 151.

<sup>122</sup> Ebd.

<sup>123</sup> Ebd. 149; ders., *Hegel – Eine Studie über Zauberei*, 26.

<sup>124</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 160f.

Dieser Kompromiss kann aber auch andere Gestalten annehmen als das Tabu – sei es die permanente sozialistische Revolution oder in Karl Poppers Liberalismus die allmähliche Annäherung an die letzte umfassende Wahrheit. Die Gnostiker werden aktiv ihr Ziel verfolgen und alle anderen Positionen, die an der Möglichkeit einer letzten Wahrheit durch zerstörerische Praktiken (sei es Expropriation oder Falsifikation) zweifeln, bekämpfen.

Die Haltung der Realität gegenüber bleibt energisch und aktiv, aber weder die Realität noch die Aktion in der Realität kann scharf in Fokus gebracht werden; das Bild wird durch den gnostischen Traum getrübt. Das Ergebnis ist ein sehr komplexer, pneumopathologischer Geisteszustand, wie er in Hookers Bild des Puritaners skizziert wurde.<sup>125</sup>

Der Koran bildet die Grundlage des gnostischen Traums, da er jeden anderen als einen Irrläufer diskriminiert. Er leugnet die Rationalität des Gesprächspartners, indem er eine eigene Seelenlehre von seinem eigenen Standort aus konzipiert. Diese Psychologie beschränkt sich aber auf dasjenige, wofür der gnostische Wissenschaftler ein Sensorium hat: Vor diesem Verständnis ruft Max Webers Selbstcharakterisierung als religiös unmusikalischer Mensch weit mehr als nur Mitleid hervor. Selbst wenn man Weber persönlich in Schutz nehmen mag, so wird bei Sigmund Freud<sup>126</sup> oder seinen Vorgängern der empirischen Psychologie (Motivationen und Triebverhalten) auf diese Weise ein wesentlicher Aspekt des Menschen vernichtet: Sein Geist.

Eine spezifisch „moderne“ Psychologie entwickelte sich als die empirische Psychologie des „modernen“ Menschen, das heißt des Menschen, der intellektuell und spirituell fehlorientiert ist und darum vor allem von seinen Leidenschaften her motiviert wird. [...] Die „moderne“ Psychologie in diesem Sinne ist insofern eine unvollständige Psychologie, als sie sich nur mit einem bestimmten pneumopathologischen Menschentypus befaßt.<sup>127</sup>

Wendet man nun dieses Verständnis von moderner Psychologie auf den Kompromiss einer Institution des Fortschritts an, so ergibt sich

---

<sup>125</sup> Ebd. 177.

<sup>126</sup> Vgl. Voegelin, *Die Größe Max Webers*, bes. 85f.

<sup>127</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 193.

eine doppelte Prämie, die den modernen Menschen für die moderne Gnosis, deren Geschöpf er bereits ist, umso empfänglicher macht:

Diese negative Phase der Reichsgründung, der Kampf mit den Mächten der Finsternis, ist, wie schon bemerkt, der einzige Teil des gnostischen Programms, der verwirklicht werden kann [i. e. die Institution des vermeintlichen Fortschritts; T. N.]; und mit einiger Sicherheit verwirklicht werden wird, da er auf [1] Befriedigung niedriger Instinkte die Prämie nicht nur eines guten, sondern eines [2] Erlösungswerkes setzt – eine Kombination, die psychologisch [sic!] immer ihren Reiz hat und im Zeitalter der Massenverpöbelungen durch die säkularisierten Intellektuellen gewaltige politische Bewegungen inspiriert.<sup>128</sup>

Wenn nun also eine Erklärung vorgetragen worden ist, wie die modernen Gnostiker wirken können – nämlich indem ihr Koran den bereits pneumatisch deformierten Menschen eine ihrer Psyche gemäße Prämie darbietet – muss sich der Blick auf den „säkularisierten Intellektuellen“ bzw. dessen Archetypus, den gnostischen Magier, richten. Der Weg, der ihn zum Verfassen eines solchen Kanons von Glaubenssätzen mit universalistischem Alleinvertretungsanspruch führt, muss rekonstruiert werden, um zu sehen, ob er nicht vielleicht doch an der Herakletischen Weggabelung den Pfad der Tugend eingeschlagen hat – *bona fide* handelt er schließlich zweifelsohne, auch wenn die *fides* deformiert sein sollte.

In der parusitischen Gnosis geht es darum, die als unvollkommen und ungerecht erfahrene Seinsordnung zu zerstören und durch eine vollkommene und gerechte Ordnung aus menschlicher Schöpferkraft zu ersetzen. [...] Und die Übernahme des Seins in die Verfügungsgewalt der Menschen wieder erfordert, daß der transzendente Ursprung des Seins ausgelöscht wird – sie erfordert die Dekapitierung des Seins, den Gottesmord.<sup>129</sup>

Es geht dem Gnostiker um etwas, das *per se* gut ist, nämlich die „vollkommene und gerechte Ordnung“. Der Voegelin'sche Gnostiker muss jedoch die nominale Definition des Guten verlassen, wenn er die Ordnung der Gerechtigkeit als einen zukünftigen Zustand erfährt, indem er dessen Abwesenheit nicht als göttliches Heilsver-

---

<sup>128</sup> Voegelin, *Gnostische Politik*, 46.

<sup>129</sup> Voegelin, *Der Gottesmord*, in: Opitz (Hg.), *Der Gottesmord*, 91-104, hier 91f.

sprechen im Glauben, sondern in den für ihn typischen Charakteristika erlebt: Unzufriedenheit mit der eigenen Situation, Glaube an die wesensmäßige Schlechtigkeit der Welt, Glaube an die Möglichkeit von Erlösung, Glaube an die historische Parusie, Glaube an die menschliche Kraft zur Herbeiführung der Parusie, Aktivitätsbereitschaft und prophetischer Charakter des Gnostikers selbst.<sup>130</sup> Die Deformation des Glaubens aus seinem defizitären Modus wandelt sich in den Glauben an eine immanente Kraft, den Gott aufsuchen zu können; allerdings ist der Gott bereits – als in der unerlebten Transzendenz isoliert – zerstört, so dass der Gnostiker nach der „Dekapitulation des Seins“ nun selbst die Heilsbringung im Symbol einer Parusie leisten muss. Sein prophetischer Charakterzug muss aktivistisch werden, um dies zu leisten: Das Göttliche wird so beherrschbar, indem es zu einem realen Ort (als einem zwar zukünftigen, aber immanenten Zustand) umgedeutet wird. Für die letzte Etappe dieser Entwicklung ließe sich der Sachverhalt auch folgendermaßen ausdrücken:

Funktionale Betrachtungen sind in gewisser Hinsicht für den Menschen [...] konstitutiv. Insofern stellt der radikale Funktionalismus des „modernen Bewußtseins“ nur die Hypertrophie eines wesentlichen Zuges menschlichen In-der-Welt seins dar. Die Hypertrophie liegt darin, daß die Sphäre der Interpersonalität, die Sphäre des Sittlichen und des Religiösen selbst in die hypothetisch-funktionale Struktur eingeschmolzen wird.<sup>131</sup>

<sup>130</sup> Vgl. Voegelin, *Religionsersatz, Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit*, in: Opitz (Hg.), *Der Gottesmord*, 105-128, hier 107f.

<sup>131</sup> Robert Spaemann, *Philosophische Essays*, Stuttgart 1994, hier 243(= *Ende der Modernität?*). Spaemann ist freilich kein moderner Gnostiker, sondern artikuliert in unbewusster Kongenialität mit Voegelin diese Problematik im Vokabular des säkularen Wissenschaftlers, der idealtypisch keinen Verstand für die Eigentümlichkeit des Personalen als des Irreduziblen hat. Was Voegelin tiefer schürfend auf eine „Atrophie des Erlebens“ zurückführt, wird hier in seiner Bewegung der Re-Divinisierung erfasst, die glauben will und die sich dazu alles in ihrem defizitären Modus aneignet, so dass sie eine gefährliche Übersättigung erfährt. Allerdings weist Spaemann folgerichtig darauf hin, dass jede derartige Hypertrophie immer im Feld des Hypothetischen verbleibt, da ihre Methodik der Wirklichkeit nicht gerecht wird. Die dahinter stehende pneumopathologische Deformation jedoch erschließt Spaemann nicht mehr, so dass seine Analyse in der logischen Kritik einer „petitio principii“



Und diese hypertrophische Umdeutung aufgrund einer pneumopathischen Atrophie schlägt sich nun wiederum in drei Stadien nieder, die als (1) Oberflächenakt der Selbsttäuschung, nach der Einsicht in die eigene Missdeutung des Seins als (2) ein intellektueller Schwindel und in Konsequenz dessen als (3) Revolte gegen Gott zu markieren sind.<sup>132</sup>

Hinter diesen Charakteristika, wie Voegelin sie herausgearbeitet hat, lassen sich zwei Momente ausmachen, die sich aus der Deformation des Geistes ergeben, nämlich der Mangel an etwas, an das geglaubt wird, und die Suche nach einem Ersatz. Mit Ernst Troeltsch folgert Voegelin daraus eine axiologische (das Gute) und einen teleologische (in Zukunft) Komponente, woraus sich die drei Haupttypen der modernen Gnosis in ihren säkularisierten Endstadien ergeben: Ent-

---

(*Philosophische Essays, Einleitung*, 8) jeweils kulminiert. Obwohl er, wie Voegelin, mit Rückgriff auf Platon die Lösung im Zurückweisen der „formalen Abstraktionen“ (ebd. 4) erkennt, dringt er dennoch nicht bis in die historisch-pneumologischen Ursachen vor, die sich Voegelin erarbeitet hatte.

<sup>132</sup> Vgl. Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, in: Opitz (Hg.), *Der Gottesmord*, 57-90, hier 77. Dabei ist der Gottesmord keineswegs immer als eine krude Grausamkeit anzutreffen, wie sie im „Bluttausch“ begegnet. Max Webers aufgeladener Begriff des *Berufs* etwa ist eine solche Hypertrophie, die auf die eigene religiöse Unmusikalität eine Antwort gibt. Wo Voegelin lediglich von einer erhöhten Sensibilität spricht (*Introduction zur „History of Political Ideas“*, 38f.), muss Weber einen Theoriebaustein erfinden, um die Dämonie erklären zu können, wieso es überhaupt Politiker gebe und nicht vielmehr nicht. Der Webersche *Beruf* ist kein Theoriebegriff der kritischen Politikwissenschaft, sondern ein Symbol, unter dem sich die Forscher selbst versammeln können (vgl. Weber, *Der Sinn der „Wertfreiheit“*, 494). Wie Poppers letzte Wahrheit oder Marx eigentumsfreie Endgesellschaft sozialistischer Menschen nur ein Schutzwall der Grausamkeit ist, hinter dem der Gnostiker die Grausamkeit vor dem Gläubigen versteckt, als ob sie ihn nicht mehr ereilen könne, so ist auch der *Beruf* ein solcher Schleier der Maja. Poppers *letzte* Wahrheit wäre ebenfalls nichts anderes als eine solche *grausame* Wahrheit, in der die Falsifikation jede andere Theorie vernichtet; ein „Pluralismus in der Formulierung der Wahrheit“ (Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. I, 46) wäre das Gegenteil hiervon.

weder kommt jeweils eine der beiden oder beide Komponenten zusammen im Heilersatz zur Geltung.<sup>133</sup>

Indem also die menschliche Kreatürlichkeit keinen Glauben erfährt, in dem sie ihre Fragen nicht als Sinnzerstörerinnen, sondern als Teile ihres von einem Gott bejahten Wesens erlebt, müssen diese gemäß der gnostischen Komponenten immanentistisch gedeutet werden.

Wir sehen [aus der Verschränkung von teleologischer und axiologischer Deformation; T. N.] die drei großen Typen sich abzeichnen, für die ein menschliches Fragen praktisch unmöglich ist: den sozialistischen Menschen (im Marxischen Sinne), den positivistischen Menschen (im Comte'schen Sinne) und den nationalsozialistischen Menschen [in Anlehnung an Nietzsches Übermensch; T.N.].<sup>134</sup>

Diese „Mystiken“<sup>135</sup> schlagen sich in ihrer Gemeinsamkeit insbesondere in ihrem Ausgangspunkt der Gegenwart nieder, der „als der zentral wesenhafte dieser weitverzweigten Sinnschöpfung anzusehen ist: das Erlebnis der Welt als einer Fremde, in die der Mensch sich verirrt hat und aus der er wieder heimfinden muß in die andere Welt seiner Herkunft.“<sup>136</sup> Die sich hieran anschließenden Fragen, um die Mystiken zu dekonstruieren, stellt Voegelin selbst, indem er von dem Ausgangspunkt einer unbefriedigenden Gegenwart den Blick des Gnostikers nachzeichnet:

---

<sup>133</sup> Vgl. Voegelin, *Religionsersatz*, 109f. Diese systematische Herangehensweise entdeckt zugleich, dass Voegelin nicht einen Fetisch in dem Titel einer Gnosis gefunden hatte, wie es ihm Kritiker vorwerfen. Stattdessen könnten auch andere Erkrankungen des Geistes gefunden werden, die andere Symptome auf der pneumopathologischen Ebene haben und deren Symptome anders kombiniert werden könnten: „Es gibt fünf oder sechs solcher Punkte, mit denen wir es zu tun haben – nicht nur den Gnostizismus.“ (*Conversations with Eric Voegelin*, zitiert nach: Opitz, *The New Science of Politics*, 258.)

<sup>134</sup> Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, 72. Meine Erläuterung folgt Voegelin, *Religionsersatz*, 111. Vgl. die drei Typen von Konservativen (und die Sonderstellung Adornos) bei Jürgen Habermas, *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt, Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1990*, Leipzig 1990, hier 52f.

<sup>135</sup> Voegelin, *Gnostische Politik*, 48.

<sup>136</sup> Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, 61.

Die erste Frage: Wie kann ein Bild der Traumrealität so konstruiert werden, daß es Wirklichkeitszüge trägt, auf der „Erde“ bleibt, und doch die Transfiguration in den Lichtzustand suggeriert? Die zweite Frage: Wie kann ein Aktionsprogramm so konstruiert werden, daß die Aktionen in der Wirklichkeit verlaufen, und doch zum Ziel nicht Wirklichkeit, sondern Traumrealität haben?<sup>137</sup>

Wie kommt es zu dieser anspruchsvollen „Entgleisung“<sup>138</sup> in eine Traumrealität, wie Voegelin in Anlehnung an Karl Jaspers formuliert? Diese Wende zum Gnostiker selbst entdeckt den Wandel der antiken Gnosis als einer Hoffnung auf den „verborgenen Gott“, der „den Menschen zu Hilfe kommt“, hin zu einer Selbsterlösung aufgrund der durch die Säkularisation geschwundenen „ontischen Möglichkeiten“ in der Moderne.<sup>139</sup> Der säkularisierte Intellektuelle muss also die Rolle einnehmen können, die früher der Abgesandte Gottes eingenommen hatte.

In dieser „Grausamkeit des intellektuellen Gewissens“ erkennen wir die geistige Bewegung, die in der Gnosis Nietzsches funktionell der Platonischen *periagoge*, der Umkehr und dem Öffnen der Seele, entspricht. In der gnostischen Bewegung bleibt jedoch der Mensch gegen das transzendente Sein verschlossen, der Wille zur Macht stößt an die Mauer des Seins, das zum Gefängnis geworden ist; er zwingt den Geist in den Rhythmus von Täuschung und Selbstzerfleischung.<sup>140</sup>

Wiederum kann das Verständnis des defizitären Modus des Glaubens vertieft werden. So wird der Dreischritt aus (1) Oberflächentäuschung und (2) Selbsttäuschung als ein Rhythmus verstanden, der die Selbsttäuschung vielleicht nicht als qualvoll erlebt, aber dennoch zu einer (3) „Selbstzerfleischung“ nötigt, um mit der schizophrenen Situation aus Erkennen und Selbsttäuschung zurecht zu kommen.

---

<sup>137</sup> Voegelin, *Gnostische Politik*, 41.

<sup>138</sup> Ebd. 40.

<sup>139</sup> Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, 62.

<sup>140</sup> Ebd. 74. Dieses Argument übernimmt Voegelin aus der Psychologie von Nietzsche selbst, vgl.: Voegelin, *Nietzsche, the Crisis and the War*, in: *The Journal of Politics* 6(1944), 177-212, hier 193. Dort Bezug auf Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* Bd. VII, 234. Vgl. auch die „Apperzeptionsverweigerung“ bei Voegelin, *Hegel – Eine Studie über Zauberei*, 42 u. 50.

Die regelmäßige Wiederholung dieses Erlebniszusammenhangs wird jedoch bald unerträglich, so dass die Widersprüche in der Wahrnehmung beseitigt werden müssen. Die Selbstzerfleischung wird nach außen gewandt, wie sie zuvor als „*Verinnerlichung* des Menschen“<sup>141</sup> wirkte.

Indem nun dieser zerstörerische Impetus, zu dem für den gnostischen Magier keine Alternative besteht, nicht Gestaltung, sondern die „permanente Revolution“<sup>142</sup> bedeutet, kann jener sich nicht an konkreten Aufgaben abarbeiten und zu Lösungen gelangen. Der Weg von dort weiter führt in letzter Konsequenz zu einem Koran, der gar keine konkreten Probleme mehr wahrnehmen kann, sondern nur noch „Taktik“<sup>143</sup> an sich enthält.

Verschwunden sind die skurrilen Bilder vom positivistischen, vom sozialistischen und vom Über-Menschen. An ihre Stelle kann Heidegger das von allem Inhalt entleerte Sein selbst setzen, in dessen auf uns zukommende Macht wir uns zu fügen haben. Durch den Reinigungsprozeß ist das Wesen der gnostischen Spekulation geklärt worden als der symbolische Ausdruck einer Heilserwartung, in der die Seinsmacht an die Stelle der Gottesmacht tritt, und die Parusie des Seins an die Stelle der Parusie Christi.<sup>144</sup>

Nachdem nun der Weg nachgezeichnet ist, den die Gnosis in ihrer modernen Ausprägung beschritten und durch den sie die Moderne bezeichnend gestaltet hat, ist die Aufgabe zu lösen, die diese Untersuchung initiiert hatte: Kann aus der Binnensicht der gnostischen Magier dem Voegelin'schen Ansatz konsistent widersprochen werden, so dass wenigstens eine Isosthenie – wenn nicht gar eine Entscheidung zu Gunsten der Gnostiker – erzielt werden könnte? Diese Binnensicht kann dadurch gewonnen werden, dass die Gnostiker sich selbst aussprechen.

---

<sup>141</sup> Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* Bd. V, 322 (= *Zur Genealogie der Moral*, Zweite Abhandlung, Aphorismus 16).

<sup>142</sup> Voegelin, *Gnostische Politik*, 53.

<sup>143</sup> Ebd. 52.

<sup>144</sup> Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, 89.

Nietzsche verlangt von Zarathustras Schülern, der Welt euer Bild zu geben, das ist das Ego, nicht aber die Person im Schellerschen Sinne, die das *imago dei* ist.<sup>145</sup>

Hierbei mag es sich nun um eine Position handeln, die nur *pars pro toto* für die moderne Gnosis stehen kann. Dennoch drückt sie dasjenige aus, was Voegelin als Wesenszug einer gewissen geistesgeschichtlichen Linie erkannt hat: Die Aktivität aus dem monadischen Zentrum des Ego heraus kann nur eine Welt finden, die ihresgleichen ist, so dass in der Re-Divinisation die Wesensverschiedenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf ignoriert werden muss. Die Möglichkeit, dass die Welt oder auch nur der Mensch in ihr eine *imago Dei* sein könnte, muss ausgeblendet bleiben, damit eine Perspektive aus sich heraus gewonnen werden kann. Dadurch erhebt sich der Mensch aber gerade selbst zum Schöpfer seiner Erkenntnis, wenn die Welt nur eine *imago sui* und keine *imago alteri absoluti* sein kann. Eine Verteidigung für Nietzsche, die auf die Selbstkritik im Aphorismus *Die Erweckung* Bezug nähme, würde gerade diesen Aspekt der Selbstgenügsamkeit nochmals betonen müssen – denn die Selbstkritik dort ist keine an der *imago sui*, sondern an einer erneut relativierenden *imago alteri aequi* – nämlich des Esels, der für die Götzendiener den menschlichen Vollzug des „Ja“-Sagens in seinem animalischen „JA“ tönt. Damit entdeckt sich der letzte Hintergrund, wenn etwas zum Gott stilisiert wird, indem es dennoch eine *imago sui* bleibt: „dem Verlust der Transzendenz folgt der Verfall der Humanität.“<sup>146</sup> Dieser Schritt ins Animalische ist für den Esel bei Nietzsche kein Problem – er ist ein Tier. Aber für den Menschen ist es eine Lüge an seinem Wesen, wenn er es in eine künstliche Parusie überführen will, indem er sich einen solchen Götzen erschafft. Denn so wird die *imago sui* identisch mit der Re-Divinisierung, wodurch sich der Mensch selbst zum Gott erhebt, selbst wenn er sich nicht

---

<sup>145</sup> Voegelin, *Der Gottesmord*, 92; vgl. Voegelin, *Das Volk Gottes*, 117. Das indirekte Zitat ist belegt bei Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* Bd. IV, 109 (= *Also sprach Zarathustra*, Aphorismus: Auf den glückseligen Inseln); vgl. aber auch dessen Selbstkritik: Ebd. Bd. IV, 389 (= Aphorismus: Die Erweckung, 2. Teil).

<sup>146</sup> Opitz, *In memoriam Eric Voegelin*, in: *Zeitschrift für Politik* 32:2(1985) 219-224, hier 223.

dazu erheben will (besonders der Comte'sche Übermensch). Voegelin fasst dieses Paradoxon zusammen, indem er auf den jüdischen Mythos von der Erschaffung des Golems rekurriert.

Die Gleichnisrede [in der Golemlegende; T. N.] ist Warnung [...], weil der Mensch nicht Gott werden kann. Wenn er es versucht, im Akt der Selbstvergötzung, dann wird er zum Dämon in Verslossenheit gegen Gott.<sup>147</sup>

Die vierte Wahrheit der modernen Gnosis ist in sich korrumpiert. Sie ist eine Überforderung des Menschen, die zur Deformation führt. Darin verändert sich jedes mögliche ontologische Verständnis des Guten zu einem ontischen Zustand, der auf jede erdenkliche Weise herbeigeführt werden müsste. Dabei verkennt der Gnostiker das prinzipielle Defizit seines Könnens, indem sein Geschöpf mehr sein müsste als er selbst jemals sein kann. Der Widerspruch lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Weil sich der moderne Gnostiker nicht als Geschöpf (eines Gottes) erfahren hat, will er selbst zum Schöpfer (eines Gottes) werden. Wenn er nicht an eine vorhergehende Transzendenz glauben kann, wird sein Schöpfungsakt niemals abgeschlossen sein können, so dass er niemals dasjenige erreicht, was sein Ziel war: Ein rückhaltlos sinnvolles „Realissimum“<sup>148</sup>.

Die Atrophie im Ausgang findet in ihrer Hypertrophie nicht den Erfolg, sondern nur die Institutionalisierung (der Revolution, der Selbstvergötzung, der marktgerechten Liberalisierung, der Zunahme wissenschaftlicher Erkenntnisse usw.) – das Ergebnis muss in die Zukunft verlagert werden. Dadurch ist eine logisch positive Widerlegung aus der Innensicht heraus unmöglich, denn nur eine Atrophie zweiter Ordnung kann durch ein Ausbleiben der gerechten Ordnung im Erleben der Menschen die jeweilige Spielart der modernen Gnosis verabschieden. So überwindet sich die moderne Gnosis im Prinzip letztlich selbst.<sup>149</sup>

---

<sup>147</sup> Vgl. Voegelin, *Der Gottesmord*, 97.

<sup>148</sup> Voegelin, *Die politischen Religionen*, 17.

<sup>149</sup> Damit erscheint die obige Analyse der Voegelin'schen Philosophie als *ontologischer Gottesbeweis* gegenüber den gnostischen Positionen dergestalt, dass die Beweiskraft vom Glauben abhängt: Für denjenigen, der

#### 4. Hermeneutik: Methoden und Kriterien

Worum es Eric Voegelin in seiner Theoriebildung geht, ist nun skizziert. Viele Details und Geniestreiche der Analysen Voegelins mussten ausgespart werden, um wenigstens die Problematik der Moderne als einer Neuprägung der christlich-abendländischen Zivilisation durch die Bewegungen aufzuweisen, die aus den mittelalterlichen Mystikern und Häretikern über den Protestantismus bis in die säkularen Ideologien und Massenbewegungen des zwanzigsten Jahrhunderts (und mit dem Liberalismus auch darüber hinaus) in struktureller und symbolischer Kontinuität hervorgegangen sind. Dabei sollte die Voegelin'sche Position niemals bloß äußerlich diskutiert werden. Diese Perspektive wird nun im folgenden Abschnitt durch eine Untersuchung ergänzt werden, die das Ziel verfolgt, Voegelins Vorgehensweise vor dem Hintergrund der Probleme und Fragestellungen der Philosophie zu beurteilen.

##### 4.1 Was ist Wahrheit?

Wie redet man mit jemandem, für den die „wahre Welt“ endlich zur Fabel<sup>150</sup> geworden ist? Indem man ihn zwingt, dasjenige auszusprechen, was den „schreckliche[n] Grundtext homo natura“<sup>151</sup> ausmacht. Wenn also die Welt zur Symbolwelt, zu einer Fabel oder zu einem Text umgedeutet wird, begibt sich der Magier auf das Gebiet der Hermeneutik. Denn er wird sich die Bedingungen des Fabulierens und Textens vorhalten lassen müssen – egal wie intensiv er seinen Textbegriff sublimiert. Dort (und allein dort) wird die „Plura-

---

im Glauben steht, wäre der Gottesbeweis eine Verdeutlichung, den Außenseiter wird er nicht berühren können. Damit ist jedoch kein Einwand gegen die *logische* Gültigkeit gefunden.

<sup>150</sup> Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* Bd. VI, 180 (= *Götzen-Dämmerung*).

<sup>151</sup> Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* Bd. V, 169 (= *Jenseits von Gut und Böse*, VII. Hauptstück, Aphorismus 230). Dieses Argument bemüht auch Voegelin: Nietzsche, *the Crisis and the War* (1944), 185.

lität der privaten Sprachen“ der Gnostiker von „der öffentlichen Sprache des Philosophierens überwunden werden“.<sup>152</sup>

Aufgrund der Verslossenheit des Gnostikers, der nicht verstehen kann, dass er Unrecht haben könnte, musste sich umgekehrt ein Kritikpunkt an Voegelin am Kriterium von dessen Analyse herauskristallisieren, nämlich „daß Wahrheitskriterien für Aussagen über Politik aufgestellt und daß Gründe aufgezeigt werden, aus denen ideologische Aussagen objektiv falsch sind.“<sup>153</sup>

Diese Wahrheitskriterien zwingen Aussagen in den Kanon der exklusiven Disjunktion von Wahrheit oder Falschheit. Hierzu muss allerdings ebenfalls die implizite Voraussetzung dieser Auffassung klar sein. Denn auch der Gnostiker vertritt eine Wahrheit *in statu nascendi*.

Sie [= die Gnostiker; T.N.] wollen ein wahres Bild von der Wirklichkeit des Menschen in Gesellschaft und Geschichte entwerfen, und sie legitimieren ihre Aktion durch die Wahrheit des Bildes. Der Kritiker muß darum die Gnosis in ihrem Wesen als Wahrheit bestimmen; und er kann dies nur tun, indem er sie an den Kriterien seiner Wirklichkeitskenntnis mißt.<sup>154</sup>

Es ist das Wesen der modernen Gnosis, Wahrheit zu sein. Das „Bild von der Wirklichkeit“ des Gnostikers ist nicht einfach eine Proposition im Sinne eines indikativen Aussagesatzes, sondern eine Symbolisierung. Wenn ihr Wesen in der ‚Wahrheit‘ gefunden werden muss, dann wird damit vorausgesetzt, dass es eine Wahrhaftigkeit bzw. eine Beurteilbarkeit als Wahrheit an sich (dem Sein, nicht der menschlichen Erkenntniskraft nach) geben muss. Denn nur durch eine solche transzendente Auffassung ist es denkbar, dass es verschiedene Typen von Gedanken geben könne, die ihrem Wesen nach *Wahrheit* sind. Damit ist aber die Unterscheidung von ontischer Wahrheit und ontologischer Wahrheit (im Sinne der scholastischen *Veritas* als der Erkennbarkeit im Aussagemodus der Wahrheit) gefunden. Das ermöglicht zugleich auch eine objektive Beurteilung, da die subjektive Repräsentation auf der ontischen Ebene des Ge-

<sup>152</sup> Voegelin, *Die Größe Max Webers*, 88.

<sup>153</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 16.

<sup>154</sup> Voegelin, *Gnostische Politik*, 55.



dankens, nicht aber auf der ontologischen Ebene anzusiedeln ist. Voegelin's Kriterium der „Wirklichkeitskenntnis“ ist also nicht nur allein als Faktenwissen, sondern als ein Wissen um die Ordnungswissenschaft zu verstehen.

Empirisch wird diese Einsicht vielleicht manches zum Verständnis sozialer Prozesse in verschiedenen Zivilisationen beitragen. Theoretisch ist es gelungen, das Phänomen bis in die ontischen Wurzeln zurückzuverfolgen, und es unter ontologische Typenbegriffe zu bringen. Und das ist die Aufgabe der Wissenschaft.<sup>155</sup>

Diese ontische Wahrheit ist, insofern sie artikuliert wird, immer die *geschichtliche* Erscheinungsform eines Wahrheitsanspruchs, da sie von den jeweiligen Symbolen und Erfahrungen abhängt; sie ist so in einer Theorie des Menschen in geschichtlicher Existenz eingebunden. Wenn der Ausdruck der Wahrheit historisch ist, da die Symbole historisch sind, und die erkenntnistheoretische Position wiederum selbst in Symbolen ausgedrückt werden muss, dann ist auch die konkrete Formulierung einer Erkenntnistheorie historisch. Entscheidend ist daher, dass die Geschichtlichkeit der Wahrheit, die es erlaubt, im Glaubensbegriff einen direkten Konnex zwischen Erlebnissen (Transzendenzerfahrungen) und Symbolisierungen beizubehalten, den Prüfstein der Ontologie nicht verliert.<sup>156</sup>

Es bleibt aber noch weitaus deutlicher herauszustellen, was unter dieser eigentümlichen „Wirklichkeitskenntnis“ zu verstehen ist. Voegelin will den „Gegenstand auf der Common-sense-Ebene in unserer Umwelt“<sup>157</sup> im Sinne des Faktenwissens sicherstellen. Das ist das *Tertium comparationis*, das ein Urteilen (im Voegelin'schen Sinne: die *Phronesis*) überhaupt erst ermöglicht. Hierzu ist Common-Sense das basale Element „der Urteils- und Verhaltenshabitus eines von der Ratio her geformten Menschen“.<sup>158</sup> Dahinter steht

---

<sup>155</sup> Voegelin, *Religionsersatz*, 128.

<sup>156</sup> Vgl. Gilbert Weiss, *Theorie, Relevanz und Wahrheit, Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)*, München 1997 (= Eric-Voegelin-Archiv: Occasional Papers, VI), hier 68.

<sup>157</sup> Voegelin, *Religionsersatz*, 105.

<sup>158</sup> Voegelin, *Was ist politische Realität?* Zitiert nach: Weiss, *Theorie, Relevanz und Wahrheit*, 55.

allerdings dasjenige, was den Zugang auf die ordnungswissenschaftliche Dimension ermöglichen soll.

Analytisch faßbar wird die „evocative situation“ in den Sentiments einer Epoche. Die Sentiments benennen, wie gezeigt, eine vortheoretische Schnittstelle von „persönlich geistiger Struktur“ eines Individuums, historischer Tradition und „umgebenden Sozialfaktoren“.<sup>159</sup>

Durch die Sentiments kann es nachvollziehbar werden, wieso jemand zu seiner Symbolisierung gelangen kann, wobei es natürliche keine echte Identität der Erfahrungen zwischen Forscher und der historischen Position seiner Untersuchung geben wird. In dieser Historizität schlägt sich nochmals die Notwendigkeit nieder, eine hermeneutische Vorgehensweise einzuschlagen, um der jeweiligen Einmaligkeit der kontingenten Geschehnisse überhaupt gerecht werden zu können: „Diese Entwicklung [= die Säkularisierung; T. N.] ist in der Geschichte ohne Parallele.“<sup>160</sup> Auch mit den Sentiments bliebe man bei der diagnostischen Außensicht des Theoretikers stehen, der bestenfalls eine graduell umfassendere Erklärung hat als der Gnostiker. Wo der Gnostiker eine eigene Sprache spricht, empfindet er auch eigene Sentiments, die dem Theoretiker erst reflexiv und äußerlich verständlich werden. Dennoch ist dies der einzige Zugang, den es gibt.

Das Konzept der „transzendenten Repräsentation“, mit dem Voegelin zum „Wesen“ dem Repräsentation vordringen will, sowie der eng mit ihm verbundene Begriff der „Wahrheit“ – die zweite Achse, auf der die *New Science* ruht – erweisen sich bei nähere Betrachtung sowohl als Basiselemente des theoretischen Fundaments wie auch

<sup>159</sup> Weiss, *Theorie, Relevanz und Wahrheit*, 49.

<sup>160</sup> Voegelin, *Das Volk Gottes*, 22. Gemeint ist eigentlich nicht direkt die Säkularisierung, sondern dasjenige, was Voegelin ab *Die Neue Wissenschaft der Politik* als die durch die Gnosis begründete Moderne bezeichnen wird. Deutlich wird, dass es keine Modelle gibt, so dass nur eine hermeneutische Lösung greifen kann. Von daher ist auch zu verstehen, dass eine Theorie soziologischer Gesetze bereits paradigmatisch die Einmaligkeit der Lage verpassen würden und so zwingend zu einer unzureichenden Theorie führen müsste, weshalb Voegelin bereits im Briefwechsel mit Schütz vom 21.4.1945 zu einer „Geschichts-Pneumatologie“ wechseln zu müssen meint (im Anhang zu Voegelin, *Apostasie*, 65).

als Brücken, die zu anderen wichtigen Teilen dieses Fundaments führen. Vor allem bilden sie die Brücke zum Erfahrungsbegriff, den Voegelin hier erstmal ins Zentrum einer längeren Abhandlung stellt und dabei als fast so etwas wie als Achse für die beiden anderen Achsen nutzt.<sup>161</sup>

Die Erfahrungen bilden die Brücke, um die Verbindung zwischen der Symbolisierung der Transzendenz und der Wahrheit zu erklären. Die Gnostiker befinden sich jedoch in einem pneumopathischen Zustand, der jede Orientierung am „unsichtbaren Maß“ göttlichen Seins<sup>162</sup> verloren hat.

Die Schöpfung einer politischen Wissenschaft durch Platon und Aristoteles ist möglich geworden durch die ontologische Einsicht, daß der Mensch an allen Seinsbereichen, vom anorganischen bis zum geistigen, teilhat. Die Ratio des Menschen, und mit ihr die Ordnung der Seele, konstituiert sich durch seine Teilhabe, seine *participatio* an der welt-jenseitigen, göttlichen Ratio.<sup>163</sup>

Der Gnostiker deutet diese Phänomene ebenfalls, allerdings unterstellt Voegelin, dass es sich bei ihm um eine mangelhafte „Wirklichkeitserkenntnis“ handeln wird. Diese kann nicht durch eine unmittelbare Betrachtung der Interpretation des Gnostikers festgestellt werden.

Durch die immanente Logik ihrer eigenen theologischen Symbolik ist jede der gnostischen Wellen gleichermaßen berechtigt, sich selbst als die große Bewegung der Zukunft zu betrachten. Es ist keinerlei Grund vorhanden, weshalb eine moderne Periode eher mit dem Humanismus beginnen sollte als mit der Reformation oder eher mit der Aufklärung als mit dem Marxismus. Das Problem kann also nicht auf der Ebene der gnostischen Symbolik gelöst werden. Wir müssen

---

<sup>161</sup> Opitz, *The New Science of Politics*, 240f. Der Erfahrungsbegriff, den Opitz als vermittelnde „Achse“ deutet, kehrt später wieder als ein „Band zwischen den Symbolen und der *ersten Realität*“ (Voegelin, *Hegel – Eine Studie über Zauberei*, 61), so dass ein Verlust gewisser Erlebnis-tiefen, eine „Atrophie des Erlebens“, es dem Gnostiker gestattet, gleichsam dieses Band zu zertrennen, wodurch eine Überprüfung seiner Spekulation an der (ersten) Realität unmöglich wird.

<sup>162</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 15.

<sup>163</sup> Ebd.

auf die Ebene der existentiellen Repräsentation hinabsteigen, um dort Gründe für die Periodisierung zu finden.<sup>164</sup>

Da für den Gnostiker ein zentrales Element darin besteht, dass er sich als die letzte Stufe vor der endgültigen Gerechtigkeit versteht, kulminiert die Geschichte in derjenigen sozialen Lebensform (Makrobios), die er als den *Neuen Menschen* erkannt zu haben meint. Sie kann von den modernen Gesellschaften adaptiert werden, so dass sie ihre existentielle Repräsentation in einem *Dritten Reich* der arischen Rasse, einer kommunistischen Endgesellschaft oder einem herrschaftsfreien Diskurs finden könnten. Aber diese Repräsentationen sind bereits nicht nur Aussagen über Fakten, sondern auch Ansprüche.

Die Symbole, in denen eine Gesellschaft den Sinn ihrer Existenz aussagt, wollen wahr sein. Wenn nun der Theoretiker zu einer anderen Aussage gelangt, so gelangt er damit zu einer anderen Wahrheit betreffend den Sinn der menschlichen Existenz in der Gesellschaft.<sup>165</sup>

Und aus diesem Widerspruch folgert Voegelin, der sich als archetypischer Vertreter eines Theoretikers ausgibt:

Die vom Theoretiker vertretene Wahrheit wurde einer von der Gesellschaft vertretenen entgegengesetzt. Ist diese Gegenüberstellung sinnvoll? Gibt es wirklich so etwas wie Repräsentation der Wahrheit in den politischen Gesellschaften? Wenn dies der Fall sein sollte, dann wäre das Repräsentationsproblem durch die Repräsentation im existentiellen Sinne nicht erschöpft. Dann würde zu unterscheiden sein zwischen der Repräsentation einer Gesellschaft durch ihre existentiellen Repräsentanten und einer zweiten Relation, in welcher die Gesellschaft selbst etwas, das über sie hinausgeht, eine transzendente Wirklichkeit, repräsentiert.<sup>166</sup>

Wenn es tatsächlich so etwas wie Transzendenz gibt und sie von einer Gesellschaft mit den Existenzbedingungen zusammen repräsentiert werden muss, dann hätte Voegelin ein Argument gegen die Gnostiker. In seiner Grundstruktur findet sich dieser Gedanke dergestalt wieder, dass das jeweilige Verständnis der Transzendenz eine

---

<sup>164</sup> Ebd. 144.

<sup>165</sup> Ebd. 68.

<sup>166</sup> Ebd. 68f.

Wahrheit ist und eine gesellschaftliche Repräsentation ohne sie unvollständig bleibt, während beide Momente zudem durch die ihnen gemeinsamen Sentiments verbunden sind. Die pneumopathische Atrophie erklärt zwar nun, warum es einen Mangel an Transzendenz gibt und dieser sich in einer Hypertrophie an existentieller Repräsentation niederschlägt; aber es fehlt noch immer dasjenige, weshalb die hermeneutische Betrachtung überhaupt eingeschlagen wurde – der Durchbruch der Subjektivität der Voegelin'schen Position einer Ordnungswissenschaft aus dem hermeneutischen Zirkel, wie er in folgender Form grundlegend ausgedrückt ist, wonach jeder auf der Erde in einer (eigenen) mentalen Welt lebt: „`World´ and `earth´ are distinguished“<sup>167</sup>. Im verschiedenen Welt-Erde-Verhältnis als eines Wahrheit-Sein-Verhältnisses schlägt sich pneumopathologisch dasjenige nieder, was idealtypisch auch, wie folgt, ausgedrückt werden kann: „Der Konflikt zwischen den beiden Positionen – die des *spirituellen Realisten* und die des *aktivistischen Mystikers* – erlaubt es uns, die Natur des Problems näher zu charakterisieren.“<sup>168</sup> Allerdings ist eine Weber'sche Idealtypisierung keineswegs eine Lösung. Es geht darum zu zeigen, wieso die Voegelin'sche Welt das rechte Verständnis der Erde ermöglicht (Realisten), während hingegen die modernen Gnostiker nicht dorthin gelangen (Traumrealisten). Da es sich hierbei um ein hermeneutisches Problem handelt, ließe sich das Problem auch so formulieren: Wie artikulieren die Gnostiker ihre Welt; wie artikuliert sie der Theoretiker?

Die Antwort hierauf findet ihren Ausgang im Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz. Dort gibt Voegelin während seiner Arbeiten am Marx-Kapitel der *History of Political Ideas* eine Erläuterung. Er hatte das „Konzept des Docetologischen“<sup>169</sup> entwickelt,

---

<sup>167</sup> Voegelin, *The People of God*, 30f.

<sup>168</sup> Voegelin, *Das Volk Gottes*, 73 (Hervorhebungen T.N.). Wenn sich Voegelin selbst als den spirituellen Realisten begreift, dann sind seine Arbeiten ebenfalls ein Teil der *Großen Politik* im Sinne Nietzsches. Zu diesem „kämpferische[n] Naturell“ vgl. Gerhardt, *Politik und Existenz*, 186.

<sup>169</sup> Alfred Schütz u. Eric Voegelin, *Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat, Briefwechsel 1938 – 1959*, Konstanz 2004, hier 340 (= Brief von Schütz, 22.12.1948). Der Begriff des *Docetologischen* ließe

wonach das docetologische Spekulieren immer den Begriff der geistigen Erkrankung voraussetzt.<sup>170</sup> Um nämlich etwas als docetologisches Spekulieren vom echten Theoretisieren unterscheiden zu können, bedarf es eines Kriteriums. Dieses Kriterium konnte Voegelin damals noch nicht benennen. In *Die Neue Wissenschaft der Politik* hingegen, hat er dieses Kriterium zur Hand, weshalb er den docetologischen Marxismus nun auch als eine der modernen gnostischen Bewegungen entlarven zu können meint. Der Unterschied besteht in der Verschiedenheit zwischen der formalen und der Wissenschaftslogik, also einem richtigen Theoretisieren, wie Aristoteles es in seiner *Analytik* entwickelt hatte. Hinter der Unterscheidung steht die Einsicht, dass die theologische Symbolik der Gnostiker (sie verbleibt in den Symbolen, in dem *er-hat-es-gesagt* und kann keine neuen Erfahrungen einbeziehen und neu dolmetschen) keine geistige Nahrung findet. Der entscheidende Punkt ist dabei derjenige, dass die Docetologie darum bloß formale Logik ist, weil der Docetologe sich lediglich innerhalb eines Symbolsystems bewegt. Er verliert den Kontakt mit der Wirklichkeit, indem er ein System von Symbolen erschaffen will, das sich selbst tragen soll. Die Aristotelische Wissenschaftslogik hingegen, so Voegelin, verlange ein Maßnehmen an der Wirklichkeit für jeden Theoriebaustein – keine aktionistische Maßnahme zur Korrektur der Wirklichkeit durch das System. Die Episteme ist in ihrer Gültigkeit „von Zeit und Ort unabhängig; ihre Wiederherstellung ist nicht das willkürliche Aufgreifen einer historisch bedingten Ansicht, sondern die theoretische *conditio sine qua non* der Politischen Wissenschaft.“<sup>171</sup> Wie aber ist diese Wiederherstellung aber nicht nur zu postulieren,

---

sich wörtlich als eine Lehre von dem *er-hat-es-gesagt* verstehen. Damit meint Voegelin eine Lehre, die sich gegen eine intersubjektive Überprüfung abschirmt, indem sie die Einsichten ihrer Hauptvertreter als über-vollständige Argumente gewichtet. Eine derartige Über-vollständigkeit kommt in Schellings *Philosophie der Kunst* in der Unterscheidung zwischen dem Symbol und den anderen Erkenntnisarten ebenfalls zum tragen. Vgl. auch Weiss, *Theorie, Relevanz und Wahrheit*, 58.

<sup>170</sup> Schütz/Voegelin, *Briefwechsel*, 343 (= Brief an Schütz, 1.1.1949).

<sup>171</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 14.

sondern auch zu begründen? Den lösenden Hinweis liefert die Selbstreferenz der gnostischen Spekulation. Voegelin vertieft eine solche Selbstgenügsamkeit des Systems anschaulich an Max Webers Begründung der Soziologie als *Wirklichkeitswissenschaft*.

Wenn nicht die Adäquanz einer Methode an ihrer Brauchbarkeit für den Zweck der Wissenschaft gemessen wird, sondern umgekehrt die Verwendung einer bestimmten Methode zum Kriterium des Wissenschaftscharakters einer Untersuchung gemacht wird, dann ist der Sinn der Wissenschaft als wahrheitsgemäßer Aussage über die Struktur der Wirklichkeit, als der theoretischen Orientierung des Menschen in seiner Welt und als des großen Werkzeugs, mit dessen Hilfe der Mensch zum Verständnis seiner eigenen Stellung im All gelangt, verloren.<sup>172</sup>

Der Gnostiker erhebt die Methode zum Maßstab, er reduziert sich somit auf eine Weiterentwicklung der formalen Logik, wie Max Weber selbst seine Theoriebildung als Nachfolgerin der Logik neukantianischer Denker explizit charakterisiert.<sup>173</sup> Dem stellt Voegelin die Wissenschaftslogik als „Adäquanz“ entgegen.

Wenn der Theoretiker auf seine eigene theoretische Situation reflektiert, sieht er sich zwei Reihen von Symbolen gegenüber: den Sprachsymbolen, die als integraler Teil des sozialen Kosmos zu dessen Selbsterhellung hervorgebracht werden, und den Sprachsymbolen der politischen Wissenschaft. Die beiden Reihen sind aufeinander bezogen, insofern als die zweite Reihe aus der ersten hervorgegangen ist durch das Verfahren, das vorläufig als kritische Klärung bezeichnet wurde. Im Verlauf dieses Verfahrens werden einige in der Realität vorfindliche Symbole aufgegeben, weil sie in der Ökonomie der Wissenschaft nicht verwendbar sind, während neue Symbole in der Theorie entwickelt werden, um die in der Realität auftretenden Symbole adäquat zu beschreiben.<sup>174</sup>

Wieso darf der Theoretiker aber für sich in Anspruch nehmen, wissen zu können, dass er zu Recht manche Symbole einerseits weglassen (und somit propositionale Wirklichkeit ausblenden) und

---

<sup>172</sup> Ebd. 23.

<sup>173</sup> Weber, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 146-214, hier 146 FN.

<sup>174</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 44.

andererseits neue Symbole einführen darf? Was unterscheidet seine Art der zweiten Symbolreihe als *spirituellen Realismus* von einer *aktivistischen Mystik* der gnostischen Magier? Beide stehen schließlich in einer Kontinuität von tradierten und sozial mehr oder weniger wirkungsvollen Symbolen, so dass sie einen hermeneutischen Zirkel bilden.

Es gibt daher weder zwei Symbolreihen mit voneinander verschiedenen Bedeutungen noch eine einzige Symbolreihe mit zwei verschiedenen Bedeutungen; sondern es gibt zwei Symbolreihen, deren Phoneme sich häufig überdecken. Ferner sind die Symbole in der Wirklichkeit in beträchtlichem Ausmaß selbst das Ergebnis von Klärungsprozessen, so daß auch hinsichtlich ihrer Bedeutung die beiden Symbolreihen sich häufig sehr nahe kommen, manchmal sogar Identität erreichen.<sup>175</sup>

Das hermeneutische Problem besteht darin, dass es zwei Symbolreihen gibt, die mit der Gewissheit des Unterschieds zwischen *Welt* und *Erde* auseinander treten. Und diese Gewissheit muss auch der Gnostiker akzeptieren, damit er eine Veränderung, eine aktivistische Neuinterpretation der *Erde* hin zu einer *Neuen Welt* denken kann. Es kommt also darauf an, dass je richtige Verhältnis zwischen den beiden Symbolreihen zu finden, wie dasjenige zwischen den beiden Achsen der Wahrheit und der Repräsentation, die durch die Erfahrungen verbunden sind.

Die vorausgegangenen Erwägungen haben wohl verdeutlicht, daß die Aufgabe nicht ganz einfach sein kann, wenn die Untersuchung gemäß den *Kriterien einer Wahrheitssuche* geführt wird.<sup>176</sup>

Ein Ergebnis lässt sich daraus noch nicht gewinnen, aber eine Präzisierung. Der Gnostiker wird versuchen, seine *Welt* symbolisch autark zu gestalten, so dass sie nicht durch die Erde widerlegt werden kann. Der Theoretiker hingegen bedarf gerade der *Erde*, um die *Welt* als seine zweite Symbolreihe entwickeln zu können. In der Epistemologie schlagen sich diese beiden Ansätze, also eine Fundierung der Wahrheitsfrage im Sein oder deren Ablehnung, in den beiden Positi-

---

<sup>175</sup> Ebd. 45.

<sup>176</sup> Ebd. 46 (Hervorhebungen T.N.).



onen von Thomas Aquino<sup>177</sup> einerseits und von Alfred Tarski<sup>178</sup> andererseits nieder. Für Tarskis Wahrheitsdefinition gilt ebenfalls der Charakter eines Systems,<sup>179</sup> das über der Realität selbst schwebt, während hingegen Thomas die Wahrheit als die Weise versteht, wie der Mensch die (unter den Erkenntnisbedingungen geformte) Realität selbst erfährt.<sup>180</sup>

Mit diesem Verständnis von Wahrheit wird nun eine Antwort eingefordert werden, wie Voegelin *in concreto* den hermeneutischen Zirkel, der einer Theorie mit (geschichts-) philosophischem Anspruch vorzuhalten ist, durchbrechen will.

Voegelins Kritik zeigt [...] seine Skepsis gegenüber einer Soziologie, die die Alltagswelt als vorrangigen Sinnbereich herauspräpariert und die soziale Wirklichkeit in einer „natürlichen Welteinstellung“ fundiert sieht. Für Voegelin ragen in die Welt des alltäglichen Handelns immer schon andere Bereiche hinein, insbesondere ist sie nicht unabhängig von den „rationalen“ Sinnbereichen zu sehen.<sup>181</sup>

Die Alltagswelt, wie sie etwa Schütz im Blick hat, genügt Voegelin nicht. Sie ist nicht nur eine je historisch bedingte Größe, sondern wird erst als reine Form ahistorisch und somit kriteriologisch brauchbar. Damit wird sie jedoch außerhalb des Rahmens gestellt,

---

<sup>177</sup> Vgl. Thomas Aquino, *Summa Theologiae*, p1 q16 a13; ferner: *De Veritate*, q1 a4 corp.: „Sic ergo res aliqua principalius dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus divini quam in ordine ad veritatem intellectus humani.“ (Ein Sachverhalt kann ursprünglich *in seiner Hinordnung* auf die Erkennbarkeit durch den göttlichen Intellekt, dann auf seine Hinordnung auf die Erkennbarkeit durch den menschlichen Intellekt als wahr bezeichnet werden. [Übersetzung u. Hervorhebungen T.N.]).

<sup>178</sup> Vgl. Alfred Tarski, *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1944) 341-375, bes. Abschnitte 4 u. 5.

<sup>179</sup> Vgl. Manfred Frank, *Unterwegs zu einer Philosophie des Stils*, in: ders., *Stil in der Philosophie*, Stuttgart 1992, 7-48, hier 28 (FN 37).

<sup>180</sup> Vgl. Dominik Perler, *Eine sprachphilosophische Wende im Spätmittelalter? Zu den Wahrheitsdiskussionen bei Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham*, in: *Recherches de philosophie et théologie médiévales* 71,2 (2004), S. 280-304, hier 280f.

<sup>181</sup> Weiss, *Theorie, Relevanz und Wahrheit*, 55.

der die Rationalität beschreibt. Denn sie wird so zu einem vorrangigen Datum, das sich einer weiteren Reflexion entzieht. Das Kennzeichen des Rationalen aber ist für die Möglichkeit zur Theoriebildung als ein Wesensmerkmal der Wissenschaft ein unverzichtbares Moment. Wie bereits bei der exegetischen Rekonstruktion, weshalb eine rein phänomenologische Begründung unzureichend ist, wird hier die Alltagswelt als widersprüchlicher Abbruch zurückgewiesen. Damit gelangt nun aber der Begriff der Rationalität selbst wieder in den Fokus der Untersuchung.

Das schwerwiegendste Problem bezüglich der geistigen Substanz des Christentums entsprang [...] dem Konflikt zwischen dem christlichen Symbolismus und der rationalen, historischen Kritik an ihm. Die Symbolsprache, in der die Wahrheit des Christentums zum Ausdruck gebracht wird, entstammt hebräischen und hellenischen Quellen. Zur Zeit ihrer ursprünglichen Anwendung war die Sprache des Mythos ein präzises Instrument, die hereinbrechende transzendente Realität, ihre Inkarnation und ihr Wirken im Menschen zum Ausdruck zu bringen. Zur Zeit Christi und der darauf folgenden Jahrhunderte des frühen Christentums war diese Sprache nicht ein „Mythos“, sondern die exakte Terminologie zur Bezeichnung von religiösen Phänomenen. Zum „Mythos“ wurde sie erst nach dem Eindringen eines Rationalismus, der die transzendenten Bedeutungen der der sinnlichen Welt entnommenen Symbole zerstört.<sup>182</sup>

Für Voegelin ist zunächst jede Form, um angemessen von der Realität zu sprechen, rationalitätsfähig. Das „zentrale Problem [...]“: die Frage nach dem ‚Wesen der Rationalität‘<sup>183</sup> wird hier durch das Begriffspaar *Mythos* und *Rationalismus* kontrastreicher. Der Mythos wird für Voegelin ein „präzises Instrument“, um der Wirklichkeit gerecht zu werden. Wer also den Mythos zurückweist, müsste dieser Realität wenigstens ebenso gut gerecht werden (können). Aber der „Rationalismus“ der Säkularisierung, wie er in diesem Zusammenhang bei Voltaire erscheint, stellt sich nicht diesen Fragen. Er diffamiert den Mythos, um sich gegen ihn absetzen zu können, so dass seine Fragestellungen in einer polemischen Diskussion „unter den

---

<sup>182</sup> Voegelin, *Apostasie*, 37.

<sup>183</sup> Opitz, *Zur Binnenstruktur eines „ontologisch-normativen“ Theorie-Ansatzes*, 372.

Verdacht subjektiver, unkritischer Meinung“<sup>184</sup> gestellt werden und in einer für den Rationalisten seriösen Untersuchung einem methodischen *Tabu* anheim fallen.

Voegelin hingegen sieht auch im Mythos als desjenigen, was (einige) Menschen als eine Wahrheit verstehen bzw. verstanden, eine Artikulationsform der ersten Symbolreihe. Allerdings beschränkt sie sich nicht auf die existentielle Repräsentation, sondern umfasst auch die transzendente Einbindung. Im Gegensatz zum Säkularisationsrationalismus muss der Mythos zwar auf die Formallogik, nicht aber auf eine mögliche Seinsdimension des Menschen verzichten.

Unter Rationalität [im Gegensatz zum Rationalismus; T. N.] ist daher die Anerkennung der Seinsverfassung zu verstehen, unter Irrationalität jeder Versuch, Teile der Seinsverfassung von der Betrachtung auszuschließen oder ihre Existenz zu bestreiten.<sup>185</sup>

Unter dieser Erläuterung versteht Voegelin eine Wesensdefinition, nicht eine bloße Nominaldefinition. Der Grund hierfür kann auf zweierlei Weise aufgewiesen werden – und dieser Grund ist letztlich auch der Ausbruch aus dem hermeneutischen Zirkel: Zum einen negativ als Kritik am Positivismus, zum anderen positiv im Rahmen der Pneumopathologie.

#### **4.2 Positivismuskritik – Ein negativer Weg aus dem hermeneutischen Zirkel**

Wer Theorien zurückweisen will, ohne seinem Anspruch auf Rationalität zu widersprechen, muss sich mit ihnen rational auseinandersetzen. An dieser Stelle muss sich der Rationalist, hinter dem sich freilich niemand sonst als ein gnostischer Magier oder einer seiner Wegbereiter verbirgt, mit demjenigen auseinandersetzen, der aus seiner Sicht unvernünftig denkt. Er muss den Metaphysiker relativieren, so dass dieser seine kriteriologische und prinzipielle Autorität gegenüber den Einzelwissenschaften in Bezug auf die Interpretation der *Erde* als der einen *Welt* verliert.

---

<sup>184</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 28f.

<sup>185</sup> Ebd. 15.

Um die politische Wissenschaft eines Platon, Aristoteles oder Thomas zu „Werten“ unter anderen herabzuwürdigen, hätte ein gewissenhafter Gelehrter erst zeigen müssen, daß ihr Anspruch auf Wissenschaftscharakter unbegründet sei. Und dieser Versuch, wenn er unternommen wird, überwindet sich selbst: denn wenn der Kritiker so weit in die Metaphysik eingedrungen ist, daß seine Kritik Gewicht hat, ist er selbst Metaphysiker geworden.<sup>186</sup>

Damit wäre der erste Schritt erkannt. Wer Metaphysik rational widerlegen will, muss selbst eine Form von Metaphysik betreiben. Jede andere Widerlegung liefe auf einen Widerspruch mit sich selbst hinaus, indem die Rationalität auf irrationale Weise gerechtfertigt würde. Damit wäre der Rationalist aber letztlich selbst in einem Mythos gefangen, der lediglich eine subtilere Kristallisation nach innen erfahren hätte (etwa als eine *Dialektik der Aufklärung*). Lediglich als Verschließung gegenüber diesem Tatbestand kann das Problem verdeckt werden, indem die Geschichte als normative Kraft des Faktischen gedeutet würde (was natürlich nur denselben Fehler im unüberschaubareren Feld des Diachronen wiederholen würde).

Die letzte Bastion war Webers Überzeugung, die Geschichte bewege sich auf einen Typus der Rationalität zu, der Religion und Metaphysik in das Reich des „Irrationalen“ verbanne. Und diese Bastion war nicht allzu stark, sobald man sich klar wurde, daß niemand verpflichtet war, sich in ihr zu verschanzen; man konnte ihr den Rücken kehren und die Rationalität der Metaphysik und im besonderen der philosophischen Anthropologie neu entdecken, das heißt jener Wissenschaftsbereiche, von denen Max Weber sich geflissentlich ferngehalten hat.<sup>187</sup>

Aber nicht erst die Explikation anhand einer metaphysischen Historie oder eines problembewussten Rationalisten bringt dieses Argument zur Geltung.

Das bloße Aufwerfen dieser Fragen ist schon zum Teil ihre Beantwortung, da durch die Fragestellung der Zauber der monadischen Repräsentation [des Rationalismus; T. N.] gebrochen wird. Durch unsere Fragen haben wir uns selbst zum Repräsentanten der Wahrheit erhoben, in deren Namen wir fragen, wenn auch Wesen und Ursprung dieser Wahrheit noch nicht deutlich erkennbar sind.<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> Ebd. 36.

<sup>187</sup> Ebd. 38.

<sup>188</sup> Ebd. 74.

Die *conditio humana* der transzendenten Fragestellung durchbricht den hermeneutischen Zirkel, den die modernen Gnostiker dem Theoretiker vorhalten könnten, um diesen dadurch zu relativieren. Dennoch verweist Voegelin zu Recht darauf, dass damit noch nicht alles gesagt sein kann. Der negative Aufweis in der *Retorsion*, dass es ein Gemeinsames gibt, das in einem Fragen besteht, ist noch kein Gewinn einer fundierten Position.

[D]amit wäre der entscheidende Punkt erreicht, an dem die Bedeutung von „Theorie“ sichtbar wird. Theorie ist nicht ein beliebiges Meinen über die menschliche Existenz in Gesellschaft; sie ist vielmehr ein Versuch, den Sinn der Existenz durch die Auslegung einer bestimmten Klasse von Erfahrungen zu gewinnen. [...] Zweitens ist Theorie als die Auslegung gewisser Erfahrungen nur für solche Menschen verständlich, in denen die Auslegung gleichgeartete Erlebnisse wachruft, welche dann die empirische Basis für eine Nachprüfung des Wahrheitsgehalts der Theorie liefern.<sup>189</sup>

Der Theoretiker steht nun also vor einem beinahe noch schwierigeren Problem: Wenn er den Nihilismus der Säkularisation, wie sie durch die modernen Gnostiker vorangetrieben worden ist, widerlegt, scheint an dessen Stelle ein nur noch härterer Nihilismus zu treten. Denn um seinen eigenen Standort zu markieren, darf er nunmehr weder eine Beliebigkeit bemühen, wie sie der dezisionistische Rationalismus darstellt, noch darf er sich auf „einen archimedischen Punkt außerhalb der Substanz der Geschichte beziehen.“<sup>190</sup> Das erfordert aber mehr als nur eine Arbeit in einer *intentio recta*, wie es Sattler skizziert:

Das Dilemma des hermeneutischen Zirkelschlusses löst sich erst mit einer Einstellung auf, die zur Distanzierung, zur Selbstkritik und zur Offenheit fähig ist, übrigens auch zum Bewusstsein der Existenz des hermeneutischen Zirkelschlusses. Dem Zappeln im Netz der eigenen Standortgebundenheit, des Zeitgeistes, entzieht man sich durch die ganz einfache Entdeckung, dass das Netz, in dem das eigene Bewusstsein verstrickt zu sein scheint, selbst immer schon ein gedachtes Netz, ein Gedanke ist, also zum Gegenstand einer Reflexion gemacht werden kann. [...] Für die Teilnahme an den Erfahrungen und Symbolisierungen anderer Autoren, wie Platon, die in der Geschichte Spuren hinterlassen haben, gilt wie oben schon gesagt: Der

---

<sup>189</sup> Ebd. 77f.

<sup>190</sup> Ebd. 92. Vgl. Arendt, *Vita activa*, Kapitel 6, bes. 330f.

Leser wird nie in seinem Nachvollzug die identischen Erfahrungen machen, allenfalls die gleichen, und das heißt, er kann sie immer wieder korrigieren, erweitern oder vertiefen.<sup>191</sup>

Es genügt nicht, einfach darüber nachzudenken, dass man in einem hermeneutischen Zirkel steckt. Denn dann macht man den Zirkel zu demjenigen, was entweder einem selbstgenügsamen System moderner Gnosis oder einer transzendentalphilosophischen Theorie entspräche. Beide Alternativen bleiben aber unzureichend. Das gnostische System ist zwar negativ widerlegt, aber die transzendente Erläuterung, man müsse sich daran erinnern, dass der Zirkel „ein Gedanke“ sei, erklärt noch gar nichts: Denn er ist bei Voegelin mehr als nur ein begriffliches, er ist ein erfahrungskonstitutives und -filterndes Moment. Denn der Zirkel umfasst auch die Sentiments, die man nicht einfach „immer wieder korrigieren, erweitern oder vertiefen“ kann. Die eigentliche Offenheit, die hier verlangt wird, ist weit mehr als nur eine Bereitschaft zur Selbstkritik oder zur Reflexion. Diese wären gerade das Kennzeichen jedes *Denkers* – auch die des modernen Gnostikers.

### 4.3 „Pneumopathologie“ – Ein positiver Weg aus dem hermeneutischen Zirkel

Der Systemcharakter mit seinem Autarkieanspruch ist als ein Kennzeichen der gnostischen Magier benannt worden. Den Inbegriff des Systems stellen allerdings weder die Arbeiten von Marx noch von Weber, geschweige denn diejenigen Nietzsches dar. Das System schlechthin, das nicht nur den *deus Philosophorum*, sondern selbst den christlich-trinitarischen Gott in der Geschichte einzubinden versucht, findet sich bei Hegel.<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> Stephan Sattler, *Die Erfahrung des Göttlichen – Unmittelbarkeit und Vermittlung, Die Rekonstruktionsversuche Eric Voegelins*, in: Ley/Neisser/Weiss (Hg.), *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, München 2003, hier 144.

<sup>192</sup> Hegel dürfte zwar als der Hauptgegner zählen, den Voegelin für sich gefunden hatte, dennoch bleibt unabhängig von der folgenden Rekonstruktion zu fragen, ob Voegelin ihm überhaupt gerecht geworden ist. So scheint Hegel zwar in der ersten Vorrede (1817) zu seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Meiner-Ausgabe,

Der Geist, der weiß, was er ist, existiert erst, wenn er die Arbeit vollendet hat, „sich für sein Bewußtsein die Gestalt seines Wesens zu verschaffen, und auf diese Weise sein *Selbstbewußtsein* mit seinem Bewußtsein auszugleichen“ [Bezug auf Hegels *Phänomenologie des Geistes*; T. N.]. Oder, einfacher und gerade herausgesagt: der Geist als System erfordert den Gottesmord; und umgekehrt: um den Gottesmord zu begehen, wird das System geschaffen.<sup>193</sup>

Diese These, dass das System den Gottesmord darstellt, ist bereits bekannt und diskutiert worden. Was aber bedeutet diese eigentümliche Spitze, dass „der Geist als System“ nicht einfach nur auf die Hypertrophie als Reaktion auf einen pneumopathischen Mangel an religiösen Erlebnissen und einen psychologischen Machthunger zurückzuführen ist? Der „Geist als System“ ist eine autarke Symbol-

---

Hamburg <sup>8</sup>1991) tatsächlich die Totalisierung menschlichen Wissens zu erstreben, wenn er sein Denken als das vollständige und somit einzige „*Erkennen der Wahrheit*“ (S. 22) bezeichnet, i.e. der Gottesmord. Doch bereits in der Vorrede zur zweiten Auflage (1827) kritisiert Hegel selbst die Totalisierung der „Oberfläche“ (S. 19) gnostischer Denker, wenn sie ihre Mystik direkt als die umfassende Wahrheit ausgeben (S. 16-19). Dies entspricht demjenigen Fehler, den Voegelin gerade dem aktivistischen Mystiker vorwirft, indem er die symbolische Vermittlung zum Ganzen der Wahrheit ignoriert und so zu einem modernen, parasitischen Gnostiker wird. Dieser Schritt in den grausamen Aktionismus sieht Hegel nun ebenfalls als Konsequenz, nachdem er die Gnosis abgelehnt hat, wenn er in der dritten Vorrede (1830) vor jenen warnt, die „Herr, Herr“ rufen und „in deinem Namen Teufel“ austreiben (S. 24, den Text zitiert Hegel nach Mt 7, 22). Es kommt für Hegel vielmehr – und darin stimmt er exakt mit Voegelin überein – darauf an, dass es der „Glaube ist, der in alle Wahrheit leitet.“ (S. 26) Das ist die wörtliche Übersetzung des Voegelin'schen Bezugs auf das *credo ut intelligam*. Ferner wäre Voegelin's Hegelinterpretation dahingehend zu überprüfen, inwiefern er von Alexandre Kojève abhängt oder nur angeregt wurde – liest Kojève Hegel doch durch eine Solowjew-Brille, die wiederum nicht auf Hegel, sondern auf eine Mischung aus Schelling und der Idee eines Vierten Rom durch das russisch-orthodoxe Christentum zurückgeht. Schließlich entdeckt Hegel den möglichen „Zustand der Verzweiflung“ (S. 5), von dem er annimmt, dass sein System auch dieses Malum zu überwinden helfe – eine Herausforderung, der gegenüber sich die therapeutische Dimension in Voegelin's Denken noch zu explizieren hätte.

<sup>193</sup> Voegelin, *Der Gottesmord*, 102.

reihe zweiter Ordnung, die die Symbolreihe erster Ordnung in einem magischen Akt re-programmieren will (vgl. S. 74).

Allerdings gibt es ein Symbol, das sich einer solchen Neuprogrammierung widersetzt, indem es immer schon in beiden Symbolreihen vertreten sein muss. Es macht die Interdependenz der beiden Symbolreihen aus, an der die gnostische Scheinautarkie oder der Realismus hängen. Ein gewisses Symbol ist der Berührungspunkt zwischen den beiden Symbolreihen, die jeder Denker, sei er nach Voegelin'scher Terminologie nun Theoretiker oder (gnostischer) Magier, nicht ausblenden darf. Es ist das Symbol, das in der ersten Ordnung vorkommt und von sich aus bereits auf die zweite Ordnung springt, indem es sich zum Identitätspunkt der beiden Symbolreihen macht.<sup>194</sup> Es muss hierzu von Natur aus immun gegen den Einwand sein, dass nicht das Symbol, sondern die Erfahrung dahinter die Ordnungen der beiden Symbolisierungen bedingen. Dieses lösende Symbol stellt den Ort dar, *wo Erfahrungen und Symbolisierungen zusammenkommen* und wo sie überhaupt nur zusammenkommen können. Damit ist der Analyse von Gebhardt zu widersprechen, der den Durchbruch durch den hermeneutischen Zirkel bereits in den Phänomenen der menschlichen Natur findet, die der Sphäre der existentiellen Repräsentation angehören.

---

<sup>194</sup> Vgl. Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 45.



<i>Platon</i>	<i>Schelling</i>	<i>Hegel</i>
Seele	das Ich als das mit sich Identische	das Ich als das mit sich Identische
Welt	die Welt als das mit dem Ich Nicht-Identische	die Welt als das mit dem Ich (noch) Nicht-Identische
die Umkehr vor den Seienden in der Welt führt zum Sein (i. e. <i>Ontologie</i> )	Be- & Entgrenzung bis zum Ur-Ding (Freiheit) als Un-Ding (Nichts)	„Die Substanz wird das Subjekt, und das Subjekt wird die Substanz“ (i. e. <i>Wissenschaft der Logik</i> )
die Periagogé erlaubt so die Einstimmung in die Ordnung durch „Konsubstantialität“	Freiheit ohne Ordnung, stattdessen eine Theodizee des Werdens als Potenzierung	statt Ordnung ein „Prozeß eines Bewusstseins, das sich selbst immanent ist“
Offenheit der „Metaxy“	zirkulär abgeschlossene Identität und Nicht-Identität	verschlossene Identität von Identität und Nicht-Identität

<sup>195</sup> Voegelin sieht sich selbst freilich bei Platon, während hingegen Schelling und Hegel verschiedene Grade gnostischer Deformation darstellen. Siehe für Platon: Voegelin, *Hegel – Eine Studie über Zauberei*, 44; für Hegel: ebd. 28; für Schelling: Voegelin, *Schelling*, 52: „Gott jenseits der Potenzen ist ein Nichts, aber wie die lautere Freiheit ein Nichts ist“.

Im Begriff der menschlichen Natur – und damit bricht Voegelin den hermeneutischen Zirkel – erschließt die reflexive Analyse das geschichtliche Feld der Symbole und Erfahrungen als äquivalente Ausdrücke des der fundamentalen Existenzspannung menschlichen Daseins [...] zugrundeliegenden Realitätsprozesses. In der Existenzspannung erlebt der Mensch seine Menschewesentlichkeit zwischen Selbstmächtigkeit und [...] der formenden Kraft einer ihm jenseitigen präpersonalen Realität. Wo immer der Mensch sich die Frage nach dem Sinn und Grund seiner Existenz stellt, bringt er diese nicht gegenständliche Dimension eines ihn umgreifenden Realen zur Sprache.<sup>196</sup>

Auch wenn Gebhardt in der Artikulation dieser „nicht gegenständlichen Dimension“ undeutlich und dunkel bleibt, indem er von einer „präpersonalen Realität“ spricht, weist er dennoch implizit auf einen wichtigen Punkt hin. Der ontische Ort der angesprochenen Identität ist derjenige, der die Persönlichkeitserfahrungen als „Existenzspannungen“ ausmacht. Was allerdings zu einer hermeneutischen Diskussion bei Gebhardt fehlt, ist dasjenige, was auch gerade im Sinne Voegelin selbst die ontologische Problematik betrifft.

So erschließt die Selbstbesinnung meditativ jene Erfahrungsschichten, in denen die für den Aufbau der Persönlichkeit des Menschen entscheidende Grenzerfahrung des Transpersonalen zum Bewußtsein gebracht wird. [...] Erst diese in der Selbstbesinnung entdeckte Bestimmung des ontischen Ortes des Menschen erhellt die metaphysischen Implikationen einer Hermeneutik des sozialen Lebens des Menschen.<sup>197</sup>

Dieser ontische Ort bliebe so lediglich eine notwendige Bedingung, insofern er reflexiv gewonnen wird. Er kann bestenfalls ein Symptom dafür sein, wo allein die ontologische Untersuchung Erfolg versprechend sein kann.<sup>198</sup> Ebenso ist der Hinweis von Opitz zu bewerten:

---

<sup>196</sup> Gebhardt, *Eric Voegelin und die neuere Entwicklung der Geisteswissenschaften*, 258.

<sup>197</sup> Ebd. 261.

<sup>198</sup> Vgl. Voegelin, *The Beyond and Its Parousia*, hg. und mit einem Nachwort von William Petropulos, München 2004 (= Eric-Voegelin-Archiv: Occasional Papers, XLII), 5.

„Theoretiker“ im eigentlichen Sinne des Wortes waren und sind vor diesem Verständnis von Wissenschaft damit allein diejenigen, die sich entweder auf eigene Transzendenzerfahrungen beziehen können oder aber zumindest imstande sind, sie anhand der Texte und Theorien, in denen jene Erfahrungen expliziert werden, nachzuerleben.<sup>199</sup>

Dieses Nacherleben könnte sich auf die phänomenologische Betrachtung reduzieren, wenn sie hinreichend materialsensibel geführt würde. Aber was den Theoretiker eigentlich in Geltung versetzt, ist als viel durchdringender anzusehen: Es geht um die Frage, ob eine Welterklärung im Ganzen mit all ihren politischen Implikationen von Krieg oder Frieden, Mord oder Freundschaft, Hass oder Liebe letztendlich entweder wahr ist oder falsch.

Jetzt spüren wir schon deutlicher, was auf dem Spiele steht: es geht nicht um die Richtigkeit einer Definition, es geht um Leben und Tod; mehr noch: es geht um die Frage, ob der Mensch persönlich existieren dürfe oder sich in ein überpersönliches Realissimum aufzulösen habe.<sup>200</sup>

Die Persönlichkeitserfahrung ringt als das primäre ontische Moment, das als Symptom für eine ontologische Frage dienen mag, mit der Re-Divinisierung „in ein überpersönliches Realissimum“. Was ist nun aber der Ort, an dem sich dies alles ereignen müsste? Bereits *Die politischen Religionen* benennen das Symbol als den zentralen Nukleus der Problematik der Politik im Wandel der Zeit.

Der Mensch erlebt seine Existenz als kreatürlich und darum fragwürdig. Irgendwo in der Tiefe, am Nabel der Seele, dort wo sie am Kosmos hängt, zerrt es. Dort ist der Punkt jener Erregungen, die unzulänglich Gefühle genannt und darum leicht mit gleichnamigen oberflächlichen Bewegungen der Seele verwechselt werden. [...] Sie sammeln sich aus der distentio, der Zerstreuung ihres Daseins, zurück in den Punkt ihres Ursprungs, um im Akt der intentio, der Rückspannung zu Gott, sich selbst und ihn wiederzufinden. Und das Erlebnis der Wiedervereinigung kann sich bis zu Lichterscheinungen des Göttlichen steigern.<sup>201</sup>

---

<sup>199</sup> Opitz, *Zur Binnenstruktur eines „ontologisch-normativen“ Theorie-Ansatzes*, 375.

<sup>200</sup> Voegelin, *Die politischen Religionen*, 14.

<sup>201</sup> Ebd. 15f.

Der Ort, an dem sich die *intentio* und die *distentio* ereignen, ist die „Seele“. Ihre Besonderheit liegt darin, dass sie sich als ein *Phänomen* nicht nur *zeigt*, sondern auch *ausspricht*.<sup>202</sup> Dieses Symbol müsste sich auf eine Weise aussprechen, die direkt auf den hermeneutischen Zirkel antwortet, um die Gesamtproblematik lösen zu können. Und dieses Sich-Aussprechen ist Platons „Gespräch der Seele mit sich selbst, was ohne Stimme vor sich geht, Denken genannt“<sup>203</sup>. Im Gegensatz zu Sattlers Auffassung handelt es sich nicht allein um einen „Gedanken“, sondern um das *Vermögen* zum Denken selbst. Denn ein Gedanke könnte neben jedem anderen relativiert werden, wie eine Ideologie neben jeder anderen.<sup>204</sup> Erst das Denkvermögen selbst ist das hermeneutische Moment, das aus dem Zirkel ausbricht, den es, worin Sattler durchaus zuzustimmen ist, selbst konstituiert.

Die Entdeckung der neuen Wahrheit ist nicht eine Bereicherung des psychologischen Wissens im immanentistischen Sinne; man müßte vielmehr sagen, daß die Psyche selbst als ein neues Zentrum im Menschen entdeckt wird, in welchem er sich als aufgeschlossen für die transzendente Realität erfährt. [...] Es handelt sich um eine Entdeckung, die ihr Erfahrungsmaterial zusammen mit seiner Auslegung schafft. Das Aufgeschlossenein der Seele wird erfahren

---

<sup>202</sup> Ähnlich wie Voegelin kritisiert auch Hans-Georg Gadamer den Methodizismus des Positivismus und stellt in seiner Grundlagenschrift für die Geisteswissenschaften das Sich-selbst-aussprechen der Wirklichkeit als den Angelpunkt der hermeneutischen Analyse heraus:

Wie wir es in der Erfahrung der Kunst mit Wahrheiten zu tun haben, die den Bereich methodischer Erkenntnis grundsätzlich übersteigen, so gilt ein Ähnliches für das Ganze der Geisteswissenschaften, in denen unsere geschichtliche Überlieferung in allen ihren Formen zwar auch zum Gegenstand der Erforschung gemacht wird, aber zugleich selber in ihrer Wahrheit zum Sprechen kommt. (*Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen <sup>6</sup>1990, hier 3)

Vgl. auch Voegelin, *Hegel – Eine Studie über Zauberei*, 35f FN.

<sup>203</sup> Platon, *Sophistes*, St. 263e.

<sup>204</sup> Vgl. den Relativismus des „commandirenden Gedanken[s]“ bei Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* Bd. V, 32 (= *Jenseits von Gut und Böse*, I. Hauptstück, Aphorismus 19).

durch das Öffnen der Seele selbst. Dieses Öffnen, das ebensosehr Aktion wie Passion ist, verdanken wir dem Genius der mystischen Philosophen.

Diese Erfahrungen werden zur Quelle einer neuen Autorität [...] „Gott ist das Maß“.<sup>205</sup>

Das ist kein einfaches transzendentes Argument, wie es die Retorik gegen den Rationalismus als einer selbstwidersprüchlichen Metaphysik darstellt. Denn die Seele spricht sich selbst aus, indem in ihr Hören und Sagen im Denken zusammenfallen, während hingegen die Transzendentalphilosophie immer nur ein besonderer Modus der Reflexion bleibt. Die Transzendentalargumentation drängt sich als Spezialisierung nicht unausweichlich in den Vordergrund, wie das *Genus proximum* des Gesprächs der Seele selbst, sondern die Reflexion ist als eine Antwort immer einen Moment zu spät, als dass sie der Anfang sein könnte. Das ist aber freilich mehr als die Passivität einer Begründung durch die menschliche Natur als „Konstitution der universalen Idee vom Menschen durch die Erfahrung der universalen Transzendenz.“<sup>206</sup>

Das Öffnen der Seele war ein epochales Ereignis in der Menschheitsgeschichte, weil mit der Differenzierung der Seele als des Sensoriums der Transzendenz die kritischen theoretischen Maßstäbe für die Interpretation der menschlichen Existenz in der Gesellschaft sichtbar wurden, sowie die Quelle der Autorität jener Maßstäbe. Als die Seele sich auf die transzendente Realität hin öffnete, begegnete sie einer Quelle der Ordnung von höherem Rang als die etablierte Gesellschaftsordnung und einer Wahrheit, die in kritischer Opposition zu jener Wahrheit stand, zu welcher die Gesellschaft durch die Symbolik ihrer Selbstinterpretation gelangt war. Ferner war das logische Korrelat zur Idee einer universalen Gemeinschaft der Menschheit, jenseits aller zivilen Gesellschaft, durch die Teilnahme aller Menschen am gemeinsamen Maß, gleichgültig, ob dieses als der aristotelische *nous* oder stoische oder christliche *logos* verstanden wird. Die Wucht solcher Entdeckungen kann leicht die Tatsache verdecken, daß die neue Klarheit über die Struktur der Realität diese Struktur selbst nicht verändert hatte.<sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 80f.

<sup>206</sup> Ebd. 82.

<sup>207</sup> Ebd. 165.

Die Seele spricht sich nicht nur selbst aus, sondern ist dabei immer zugleich Selbstinterpretation. Denn, was sie ist, kann sie sich nur selbst sagen oder von ihresgleichen sagen lassen. Ihresgleichen ist als eines inneren Logos ansonsten aber allein der Glaube, der ebenso wie sie einen solchen Identitätspunkt zwischen den beiden Symbolreihen darstellt.<sup>208</sup> An deren Stelle versucht der moderne Gnostiker eine Ersatzquelle pervertierter Symbole des Heilsversprechens magisch zu installieren. Durch die Thematisierung der Identitätspunkte kann so der hermeneutische Zirkel durchbrochen werden – und genau diese Identitätspunkte sind die Hauptbegriffe, um eine Pneumopathologie als Wissenschaft denken zu können.

Die Seele öffnete sich, indem sie sich selbst aussprach. Sie ist ein Symbol der ersten Ordnung, insofern sie Wirklichkeit ist, und sie ist zugleich ein Symbol zweiter Ordnung, insofern sie sich als ein Maßstab der Repräsentation aufnötigt (Voegelins anthropologische Wahrheit). Dadurch verknüpft sie beide Ordnungen dergestalt miteinander, dass ein autarkes System gnostischer Magie nicht haltbar ist. Und darüber hinaus verlangt sie eine Fundierung in der Ordnungswissenschaft, derjenigen Wissenschaft, die diese intensionale Duplizität der beiden Symbolreihen, der keine Extension einer wirklichkeitswissenschaftlichen Soziologie untergeschoben werden kann, denken kann. Dabei handelt es sich um den integralen Ansatz des Voegelin'schen Denkens. Die docetologische Binnenlogik vollzieht an dieser Stelle argumentativ die Vorstufe zur Re-Divinisierung. Aus dem Sokratischen Satz: *Die Immanenz der menschlichen Vernunft erkennt die Unerkennbarkeit der Transzendenz (als dem wahren Sein)*; wird die antirationale These: *Die Immanenz des Verstandes erkennt vom wahren Sein überhaupt nichts*. Dieser Verknappung, die „formal-logisch“ zwar eine Ausdehnung, inhaltlich „im Sinne der

---

<sup>208</sup> Für eine entsprechende Analyse des Durchbruchs aus dem hermeneutischen Zirkel für den Glauben vgl. die paradoxe *Gottmenschwerdung* Hegels, die damit endet, dass Gott im Glauben sterben muss, um im Wissen als Philosoph wieder zu entstehen. Damit stirbt dann aber auch der Neue Gottmensch, da die werdende Substanz nun als Wissen absolut und somit vollständig ist: „Gott ist tot; und nun ist Hegel auch tot.“ (Voegelin, *Hegel – Eine Studie über Zauberei*, 36f, hier 40).

Wissenschaftslogik“ eine Engführung darstellt,<sup>209</sup> da sie eine These mit inhaltlich negativer Aussage universalisiert, sind sich ihre Vertreter bewusst.<sup>210</sup> Die Seele ist aber immer schon erkannt, sobald die Frage nach der Erkenntnis gestellt werden kann, so dass für die Seele dieser Reduktionismus auf eine für die heilsrelevante Transzendenz blinde Immanenz unzulänglich und selbstwidersprüchlich ist – und zwar prinzipiell auch in jedem gnostischen System selbst. Denn es bedurfte der Seele als einer Realität, um überhaupt gedacht werden zu können; und es bedurfte der Seele als eines nicht allein immanenten Moments, um eine über die Gegenwart hinausgehende Überlegung denken zu können. Denn in der absoluten Immanenz gibt es keine Zeit, weder die chronologische von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als gewussten Zuständen, noch die von einem Erlebniszeitpunkt aus antizipierten Dimensionen Früher und Später. Die Geltung der Position Voegelins als einer rationalitätskonstitutiven Seelen- und Geisteslehre ist nun ausgewiesen.<sup>211</sup> Aber sie nach ihren Anwendungsmöglichkeiten zu befragen, steht noch aus.

### 5. Diagnose ohne Therapie?

Die Gemeinsamkeiten zwischen Voegelin und den gnostischen Denkern sind recht klar: Beide sehen im je gegenwärtigen Status einen defizitären, wenn nicht sogar bösen Zustand.<sup>212</sup> Darüber hinaus bedarf es einer inneren und äußeren Veränderung, wobei erst beide Aspekte zusammen das Politische ausmachen, das darin besteht der Erde ihren Sinn zu geben, so dass sie eine Welt ist. Denn der Mensch kann nur in einer Welt, also auf einer als sinnvoll erfahrenen Erde leben. Dennoch bleibt ein gewisser Unterschied zwischen den gnostischen und dem mystischen Denkern festzuhalten: Ungeachtet

---

<sup>209</sup> Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, 65.

<sup>210</sup> Ebd. 68.

<sup>211</sup> Dies darf man nicht missverstehen, als wäre der Mensch daher „Tier plus Vernunft oder Geist, sondern eine Einheit des Seins, die nur von der spirituellen Ebene aus geordnet wird.“ (Voegelin, *Phänomenalismus*, 20 FN).

<sup>212</sup> Voegelin, *Die politischen Religionen*, 6.

ihrer beider prophetischen Momente, seien sie getragen von idealiter joachitischen oder augustinischen Geschichtsphilosophien, steht am Horizont etwas wesentlich anderes: Der Neue Mensch ist ein immanentes Eschaton, das der Welt einen Sinn vermittelt einer Entelechie gibt. Dem entgegen ist Voegelin in einer auf Transzendenz orientierten Position, die gerade nicht ein solches Ziel spekulativ entwickeln, postulieren oder gar bewusst konstruieren muss, sondern aus der menschlichen Spannung der Sinnsuche (wörtlich also: der Philosophie) das weltliche Kosmion erläutern kann. Damit wird dieses Kosmion aber keine Erde, die in sich einen Sinn verborgen hielte, sondern ein über die Erde hinausweisendes Ganzes, das den einheits- und sinnstiftenden Vollzug in einem Amen zur göttlichen Ordnung als der weltlichen Ordnung strukturiert.

Das Problem, das sich damit ergibt, ist nun freilich, wie diese Struktur dergestalt symbolisiert werden kann, dass sie gegenüber den gnostischen Konkurrenzmodellen politisch auch erfolgreich sein kann. Im Erleben beginnt dies bereits darin, dass die wissenschaftsoptimistische Perspektive den empirischen Fortschritt als ein Transzendenzerlebnis missdeutet, so dass das Erleben durch die vorherrschenden Symbole bereits von seiner Transzendenzfähigkeit beraubt wird. Es erscheint so äußerst fraglich, wie Voegelins Diagnose kognitiver Gehalte auch die interpretationskonstitutiven Sentiments selbst therapieren könnte. Denn auch die Sentiments wurden kognitiv aufbereitet, um reflektiert werden zu können. Vielmehr ist die für die Politik konstitutive Praxis des rationalen Diskurses weitaus mehr als eine rein kontemplative Ratio. Hierzu wäre eine vollständige Bildung, welche ein Programm politischer Sozialisation voraussetzen würde, notwendig. Die Auseinandersetzungen mit Wilhelm von Humboldts Bildungstheorie, wie sie sich im deutschen Universitätssystem niedergeschlagen hat,<sup>213</sup> oder mit Kants Aufklärung<sup>214</sup> – sei es in vollem Maße oder „zum halben Preis“<sup>215</sup> –

---

<sup>213</sup> Vgl. Hans Maier, *Eric Voegelin und die deutsche Politikwissenschaft*, in: Maier/Opitz, *Eric Voegelin – Wanderer zwischen den Kontinenten*, München 2000 (= Eric-Voegelin-Archiv: Occasional Papers, XIV), hier 58.

<sup>214</sup> Vgl. Voegelin, *Die politischen Religionen*, 51; ders., *The People of God*, 19.



verweisen darauf, dass wie sie auch Voegelin eine zeitgenössische und zeitkritische Antwort wenigstens suchte.<sup>216</sup> Wie könnte also Voegelins Ansatz, wenn er realisiert werden sollte, vorgetragen werden, um weder die gnostischen Verwerfungen zu perpetuieren, noch vor der „Schwierigkeit einer sozialpraktischen Sackgasse“<sup>217</sup> kapitulieren zu müssen?

Hierzu wäre als Ausgangspunkt auf die Unfähigkeit zur Transzendenzerfahrung aufmerksam zu machen, ohne bereits an eine materiale Alternative zu denken. Der Form der (unfreiwilligen) Monadisierung, der Selbstzerfleischung der *amor sui*, entgegen zu wirken, könnte nur eine Praxis und Pädagogik „in offener Existenz“<sup>218</sup> leisten, die auf der Ebene der modernen Psyche in der „große[n] Wüste der Parteipositionen [...] die Oase“<sup>219</sup> der Erfolgsprämien dort vorbereitet, wo die Transzendenz erfahren bzw. erfahrbar werden könnte. Die besondere Schwierigkeit eines solchen Platonischen Programms<sup>220</sup> dürfte darin liegen, dass es sich hierbei einerseits darum handeln müsste, die Transzendenz nicht auf den „Schatten eines Schattens“ zu reduzieren,<sup>221</sup> andererseits selbst während der gegenwärtigen geistigen „Sonnenfinsternis“ nicht direkt in die Quelle der Ordnung zu schauen: „Viele nämlich verderben sich die Augen, wenn sie nicht im [spiegelnden] Wasser [...] das Bild der Sonne anschauen.“<sup>222</sup> Hierbei würde es sich um die genuine Aufgabe einer ordnungswissenschaftlich durchdachten Politik handeln.

---

<sup>215</sup> Voegelin, *Gnostische Politik*, 51.

<sup>216</sup> Vgl. Voegelin, *Memorandum betreffend die Entwicklung der politischen Wissenschaften im Rahmen der staatswirtschaftlichen Fakultät*, in: Maier/Opitz, *Eric Voegelin – Wanderer zwischen den Kontinenten*, bes. 68 u. 81.

<sup>217</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 84; vgl. ders., *Schelling*, 11.

<sup>218</sup> Voegelin, *Hegel – Eine Studie über Zauberei*, 72.

<sup>219</sup> Voegelin, *Schelling*, 6.

<sup>220</sup> Vgl. Voegelin, *The Beyond and Its Parousia*, 5.

<sup>221</sup> Voegelin, *Schelling*, 16.

<sup>222</sup> Platon, *Phaidon*, St. 99de.

Diese Offenheit gegenüber der Realität wiederzugewinnen, erschien mir immer als die wichtigste Aufgabe der Philosophie.<sup>223</sup>

Eine derartige existenzphilosophische Einstimmung des Menschen in die „Rolle in dem Drama [...], an dem sie partizipiert“, müsste eine Absage an alle irdischen „Absoluta“<sup>224</sup> wagen. Das ist derselbe Pferdefuß, wie ihn schon Platons „schönes Wagnis“ erst Auge in Auge mit dem Tod überwinden konnte.<sup>225</sup>

Niemand kann die geistige Unordnung einer „Zeit“ heilen. Ein Philosoph kann nicht mehr tun, als sich selbst von dem Schutt der Idole *frei zu arbeiten* [i.e. zu öffnen; T. N.], der ihn, unter dem Namen einer „Zeit“, zu lähmen und zu begraben droht; und er kann hoffen, daß das *Beispiel seiner Anstrengung* [sic!] hilfreich für andere sein wird, die sich in derselben Situation befinden und die dasselbe Verlangen *erfahren* [sic!], ihre Menschlichkeit unter Gott zu gewinnen.<sup>226</sup>

Heute ist das Schicksal in der Schwebe.<sup>227</sup>

---

<sup>223</sup> Voegelin, *Weisheit und die Magie des Extrems*, zitiert nach: Opitz, *In memoriam Eric Voegelin*, 224.

<sup>224</sup> Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. X, 127.

<sup>225</sup> Platon, *Phaidon*, St. 114d; vgl. ders., *Gorgias*, St. 526de, wo zugleich auf die ambivalente Nähe des Mythos zum Ammenmärchen hingewiesen wird. Der Charakter des Ammenmärchens weist insbesondere in einer Zeit, in der „Wirklichkeit und Comicitrip nicht mehr zu unterscheiden sind“ (Voegelin, *Phänomenalismus*, 28), auf ein anderes Motiv bei Platon hin, nämlich das *Kind im Manne*, i. e. die in der Kindheit erworbenen Werte und Ängste, die das Leben und seine *Fähigkeit zum Sinnerleben* bedingen (*Phaidon*, St. 77e).

<sup>226</sup> Voegelin, *Hegel – Eine Studie über Zauberei*, 41 (Hervorhebungen T.N.).

<sup>227</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 196.

**Abstract**

Still today Eric Voegelin seems to be abroad from Political Sciences. Because he founded his analysis in a philosophical thought, an understanding of Voegelin requires following his path through the different levels of philosophical meditation. Beginning at the concept of an (A) idea he changes to the (B) sentiments of the mind and finally to the (C) Modern Gnosis as an incomplete state of "pneuma". But to figure out, why he follows this way, one must see his parallel way (a) from a phenomenological analysis to the (b) movement of the soul and finally to the (c) ontological foundation of the soul itself. Furthermore one has to see this whole way to understand, how Voegelin can escape the hermeneutic circle and so be qualitatively different from the Gnostic Philosopher. Concluding, this reconstruction allows to ask Voegelin for a therapy of the modern society.

## 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; geför-  
dert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin  
Trust (ISSN 1430-6786)

**Bisher erschienene Papers in der Reihe: I – XLIX;** siehe auch  
<http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv>

- XL -

**Peter J. Opitz: Eric Voegelins *The New Science of Politics* – Kontexte  
und Konturen eines Klassikers**  
77 Seiten. München, Oktober 2003

- XLI -

**Hans-Jörg Sigwart: „Zwischen Abschluss und Neubeginn“.**  
**Eric Voegelin und Max Weber**  
92 Seiten. München, November 2003

- XLII -

**Claus Heimes: Antipositivistische Staatslehre –**  
**Eric Voegelin und Carl Schmitt zwischen Wissenschaft und Ideologie**  
43 Seiten. München, April 2004

- XLIII -

**Eric Voegelin: *The Beyond and Its Parousia***  
Herausgegeben und mit einem Nachwort von William Petropoulos  
46 Seiten. München, Mai 2004

- XLIV -

**Eric Voegelin: *Phänomenalismus***  
Herausgegeben und mit einer Einleitung von Peter J. Opitz  
Aus dem Englischen von Heide Lipecky  
31 Seiten. München, Juni 2004

- XLV -

**Eric Voegelin: *Schelling***  
Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz  
Aus dem Englischen von Heide Lipecky  
72 Seiten. München, Juli 2004

- XLVI -

**Voegeliniana. Veröffentlichungen von und zu Eric Voegelin 2000 – 2005**  
Herausgegeben von Peter J. Opitz; 40 Seiten. München, Januar 2005

- XLVII –

**Peter J. Opitz:**

**Eric Voegelins *Politische Religionen. Kontexte und Kontinuitäten***

70 Seiten. München, Februar 2005

- XLVIII –

**Christian Schwaabe:**

Why be moral? How to be(come) moral?

Max Webers Ideal freiheitlicher Lebensführung und die pädagogischen

Voraussetzungen der Ethik

74 Seiten. München, März 2005

- XLIX –

**Thomas Nawrath:**

Warum bedarf die Wissenschaft von der Politik der Ontologie?

Analytische und hermeneutische Aspekte der Entwicklung im Denken Eric

Voegelins von den *Politischen Religionen* zur *Neuen Wissenschaft der*

*Politik*

84 Seiten. München, August 2005

***In Vorbereitung:***

**Volker Gerhardt:**

**Eric Voegelins Suche nach Ordnung in uns selbst**

**Paul Caringella:**

**Remembering Eric Voegelin's Last Years. The Emergence of „In Search of Order“**

*Anfragen, Heftbestellungen und Manuskripte bitte an:*

Eric-Voegelin-Archiv

Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft

an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Oettigenstraße 67; D-80538 München

Telefon (089) 2180-9096; Fax (089) 2180-9097

Email: [Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de](mailto:Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de)

[A.Frazier@lrz.uni-muenchen.de](mailto:A.Frazier@lrz.uni-muenchen.de)

[Voegelin-archiv@lrz.uni-muenchen.de](mailto:Voegelin-archiv@lrz.uni-muenchen.de)

<p><i>Preise:</i> 6 € pro Heft (III, VI, IX, XI, XXIV, XXVIII, XXXI, XXXVI, XXXIX, XL, XLI, XLV, XLVII, XLVIII und XLIX) 7 € pro Heft) + Versandkosten.</p>
---

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

*Zeitschrift für Politik*