

# VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 60 —

Thomas Hollweck

„Der Mensch im Schatten der Katastrophe“.  
Eine Einführung in den Briefwechsel zwischen  
Hermann Broch und Eric Voegelin



# VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 60 —

Thomas Hollweck

„Der Mensch im Schatten der Katastrophe“.  
Eine Einführung in den Briefwechsel zwischen  
Hermann Broch und Eric Voegelin



## VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv am Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft 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

Occasional Papers, No. 60, November 2007

Thomas Hollweck, „Der Mensch im Schatten der Katastrophe“. Eine Einführung in den Briefwechsel zwischen Hermann Broch und Eric Voegelin

THOMAS HOLLWECK ist Associate Professor für Deutsche Literatur und Geistesgeschichte am Department of Germanic and Slavic Languages and Literatures der University of Colorado in Boulder, Colorado, USA. Zu seinen Veröffentlichungen zählen vor allem Arbeiten über Thomas Mann und Eric Voegelin. Professor Hollweck gehört dem Editorial Board der *Collected Works of Eric Voegelin* an und ist Herausgeber und Mitherausgeber mehrerer Bände der *Collected Works*; zuletzt der *Selected Correspondence of Eric Voegelin. 1950-1984* (2007).

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen 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

© 2007 Peter Joachim Opitz

## INHALT

1. Die Fragestellung	5
2. Broch und Voegelin in Österreich	7
3. <i>City of Man</i> und <i>Der Tod des Vergil</i> – Zum Briefwechsel	26
4. Utopie und Realität – Der Briefwechsel über Brochs „Bill of Rights“	39
5. Auf der Suche nach Ordnung	55



## 1. Die Fragestellung<sup>1</sup>

In einem Gespräch, das der Schriftsteller Egon Vietta mit Hermann Broch 1950 in New Haven, Connecticut führte und das den Titel „Der Schriftsteller in der gegenwärtigen Situation“ trägt, legte Broch am Ende seines Lebens so etwas wie ein persönliches politisches Bekenntnis ab. Er spricht da von einer „Humanpolitik, die die Dummheit der schieren Machtpolitik überwinden könnte“ und deren „Botschaft als solche immer die gleiche bleibt“. „Sie ist absolut“, fügte Broch hinzu, um dann auf Drängen seines Gesprächspartners zu präzisieren: „Lassen Sie mich noch mit einer Banalität schliessen. Die schlichte, menschliche Anständigkeit ist jene irdische Absolutheit, auf deren Definition und Begründung es heute ankommt, damit wir weiterleben können – als geistige Menschen? Nein als Menschen überhaupt.“ Als Vietta daraufhin die Meinung äußerte, es sei ihm nun doch gelungen, Broch „aus dem rein politischen Bereich herauszuholen“, antwortete ihm der Dichter kurz und bestimmt: „Nein, das ist Ihnen durchaus nicht gelungen. Alles, was ich gesagt habe, ist strikt politisch gemeint und soll so aufgefasst werden.“<sup>2</sup> Der „Dichter wider Willen“, wie Hannah Arendt Broch genannt hat<sup>3</sup>, war eine jener seltenen Erscheinungen, in denen sich dichterische Begabung und philosophischer Erkenntniswille zu einer Einheit fügten, die weder dem Dichterischen noch dem Philosophischen abträglich werde sollte. Hermann Broch war es von Anfang an um

---

<sup>1</sup> Der nachfolgende Aufsatz verdankt seine Entstehung u.a. einem Vortrag, der von mir auf der Tagung des Internationalen Arbeitskreises Hermann Broch im Juni 2004 in Dortmund gehalten und in dem Band *Hermann Broch. Politik, Menschenrechte – und Literatur?*, hrsg. v. Thomas Eicher, Paul Michael Lützeler und Hartmut Steinecke, Oberhausen: Athena-Verlag, 2005, S. 65-82 veröffentlicht wurde. Der Verfasser dankt den Herausgebern für die freundliche Genehmigung, Teile dieses Beitrages in den vorliegenden Aufsatz mitaufzunehmen.

<sup>2</sup> Hermann Broch, *Schriften zur Literatur 2. Theorie, Kommentierte Werkausgabe*, 9/2, hrsg. v. Paul Michael Lützeler, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975, S. 261 f. (im Folgenden zitiert als „KW“).

<sup>3</sup> Siehe die Einleitung zu Hermann Broch, *Dichten und Erkennen. Essays*, Bd. 1, hrsg. v. Hannah Arendt, Zürich: Rhein Verlag, 1955.

die geistige Durchdringung der Realität zu tun, und hierin traf er sich mit seinem jüngeren Wiener Zeitgenossen Eric Voegelin.

Der Briefwechsel, auf dem die vorliegende Untersuchung beruht und der hier zum ersten Mal veröffentlicht wird, gehört ohne Zweifel zu den wichtigeren Korrespondenzen in dem reichen Arsenal von Brochs und Voegelins Briefen und verdient daher eine eingehende Untersuchung, die bislang noch nicht unternommen worden ist. Im Folgenden soll das Versäumnis nachgeholt und versucht werden, einiges zum Verständnis dieser freundschaftlichen Beziehung beizutragen, einer Beziehung, die im Wien der dreißiger Jahre begann und im gemeinsamen amerikanischen Exil mit Brochs Tod 1951 endete. Die Fragen, die im Zentrum dieser Untersuchung stehen, resultieren in erster Linie aus diesem Briefwechsel, der den relativ kurzen Zeitraum von rund zehn Jahren umspannt und in dem es in der Hauptsache um die politische Situation der vierziger Jahre und um die philosophische und künstlerische Reaktion auf diese Situation geht. Ein bedeutender Teil dieses Briefwechsels ist dabei der Frage der Menschenrechte gewidmet, sowie der Verpflichtung, der Würde des Menschen und den daraus resultierenden Rechten international zum politischen Durchbruch zu verhelfen und das Programm einer internationalen Ordnung zu entwerfen, in der Menschenwürde und Menschenrechte aus dem Bereich der Utopie in den der politischen Realität gerückt werden und in die Praxis umgesetzt werden können. Broch und Voegelin vertreten in dieser Frage allerdings verschiedene Positionen, die genauer zu untersuchen sich gerade in der heutigen Zeit lohnt, da ihre Aktualität keineswegs nur von den damaligen Ereignissen bestimmt wird, sondern Grundprobleme der politischen Philosophie berührt, die in dem aufgeheizten politischen Klima unserer Tage mindestens ebenso relevant sind, wie sie es vor sechzig Jahren waren. Aus der Analyse von Brochs und Voegelins Position geht hervor, dass hier fundamentale Probleme aufgeworfen werden, die daraus entstehen, dass die politische Realität nicht etwas Gegebenes ist, das man nur objektiv zu untersuchen braucht, um dann auch gleich den Schlüssel zum richtigen politischen Handeln zu haben. Vielmehr zeigt sich, dass das Ethische und das Politische in tieferen Schichten wurzeln und verschiedene Haltungen gegenüber politischer Realität, sei es aktive Teilnahme oder distanzierte analytische Reflexion, selbst integrale Bestandteile dieser Realität sind. In

der kritischen Bedrohung der Menschenwürde durch totalitäre Ideologien wie dem Nationalsozialismus in den 1930er und 40er Jahren machten weder Broch noch Voegelin es sich leicht, indem sie sich etwa mit moralischer Entrüstung zufriedengaben, sondern sie nahmen vielmehr die Herausforderung an, nach den geistigen Ursachen der Krise zu suchen und Möglichkeiten ihrer Überwindung jenseits der unmittelbaren Gegenwart zu entwerfen. Dabei waren sich beide Denker der Unbedingtheit der Menschenwürde bewusst und vertraten eine philosophische Haltung, die bestimmt war von dem Wissen um die Partizipation des Menschen an einem transzendenten Grund. Dieses Wissen ermöglichte es Broch und Voegelin, trotz der Meinungsverschiedenheiten in Einzelheiten, einen philosophischen Dialog über die fundamentalen Bereiche der politischen Realität zu führen, die von der Problematik der Menschenrechte berührt werden. Eine eingehendere Analyse dieser Problematik wirft erstaunlich aktuelle Fragen auf und mag helfen, unser Verständnis der gegenwärtigen Situation zu differenzieren und zu vertiefen. Die vorliegende Untersuchung versteht sich als Beitrag sowohl zum Verständnis des Denkens von Hermann Broch und Eric Voegelin, als auch zur Diskussion über Literatur und Politik im weiteren Sinn.

## **2. Broch und Voegelin in Österreich**

Zunächst einmal aber empfiehlt es sich, zum besseren Verständnis der im Briefwechsel angesprochenen Fragen in die österreichische Vergangenheit der beiden Korrespondenten zurückzugehen, um zu sehen, was für gemeinsame bzw. verschiedene Erfahrungen in die neue Heimat Amerika mitgenommen wurden. Dabei lässt sich nicht genau nachweisen, wann die persönliche Bekanntschaft zwischen Broch und Voegelin begann. Es ist anzunehmen, dass die Anfänge in die Mitte der dreißiger Jahre fallen und im Zusammenhang mit Voegelins großem jüdischen Bekannten- und Freundeskreis in Wien zusammenfallen, zu dem neben Alfred Schütz, Friedrich Engel-Janosi und Voegelins einstigem Mentor Hans Kelsen auch der Psychoanalytiker Robert Wälder gehörte. Weiterhin zählten zu diesem Kreis der Jurist Max Mintz, der Rechtsphilosoph Felix Kaufmann, die meisten Mitglieder des Mises-Kreises und Frauen wie Elizabeth de



Waal, geborene von Ephrussi, Marianne Hamburger Loew und Clothilde Schweiger, die in Wien einen Salon führte, „mit dem Akzent auf der psycho-analytischen Seite“ (Voegelin), und unter deren engeren Freunden auch Hermann Broch war. Fest steht jedenfalls, dass Voegelin und Broch sich in Wien öfter trafen, wenn nicht in Clothilde Schweigers Salon, dann in den gegenseitigen Wohnungen, wie aus gelegentlichen Bemerkungen beider hervorgeht. So wies Voegelin im Gespräch des Öfteren auf Brochs umfassende Bibliothek der Kirchenväter hin, die er in der Gonzagagasse gesehen hatte und erwähnt brieflich einen Besuch Brochs in seiner, Voegelins Wohnung in der Stadiongasse, bei dem sich beide über eine frühe Version der Völkerbundresolution unterhielten.

Selbstverständlich hatte Voegelin die *Schlafwandler* gleich nach deren Erscheinen 1932 gelesen, einen Roman, den er in späteren Jahren immer wieder als eines der Hauptbeispiele der kritisch-philosophischen Durcharbeitung der Probleme geistiger Ordnung und Unordnung anführte. Es ist auch anzunehmen, dass Voegelin den Vortrag „James Joyce und die Gegenwart“ kannte, den Broch 1932 in der Volkshochschule Ottakring gehalten hatte, nachdem er selbst ja regelmäßig Vorträge in der dortigen Volkshochschule hielt und zudem literarisch immer bestens informiert war. Ähnliches gilt für den 1933 gehaltenen Vortrag „Das Weltbild des Romans“ und den im selben Jahr in der *Neuen Rundschau* erschienenen Aufsatz „Das Böse im Wertsystem der Kunst“. Wieweit Broch seinerseits Voegelins Arbeiten in jenen Jahren rezipierte, lässt sich ebenfalls nicht genau nachweisen, doch ist nicht auszuschließen, dass Broch mit den beiden Rassebüchern Voegelins und dem *Autoritären Staat* vertraut war, und mit Sicherheit hatte er die *Politischen Religionen* gelesen. Im Gegensatz zu Robert Musil, der in seinen Tagebüchern seine Lektüren der Rassebücher und der *Politischen Religionen* mehrfach erwähnt<sup>4</sup>, haben wir von Broch keine derartigen Zeugnisse. Hingegen lässt sich bei Broch und Voegelin von einer erheblichen geistigen Übereinstimmung sprechen, einer ähnlichen religiösen Sensibilität und einem platonisch geformten Philosophieverständnis. Vor allem aber treffen sich beide in ihrer Ablehnung des logischen Posi-

---

<sup>4</sup> Robert Musil, *Tagebücher*, Bd. 2: Anmerkungen, Anhang, Register, z.B. S. 745, hrsg. v. Adolf Frisé, Rowolth: Reinbek b. Hamburg, 1983.

tivismus und der Einsicht, dass die wichtigen Probleme von den Neo-Positivisten überhaupt nicht berührt wurden. Eine realitätsadäquate Ordnungswissenschaft in Voegelins Verständnis musste über die von Fachdisziplinen gesteckten Grenzen hinausgehen und in den Bereich der Literatur, der Kunst und der Religion vordringen, wie am besten die Titel der im so genannten „Geistkreis“ gehaltenen Vorträge belegen, die ziemlich alle Wirklichkeitsbereiche berührten, wie sich auch aus den Titeln von Voegelins Vorträgen in der Wiener Volkshochschule und dem Akademischen Verein für medizinische Psychologie in Wien ersehen lässt.<sup>5</sup> Für seinen Teil formulierte Broch das Problem, wenn vielleicht auch begrifflich nicht ganz scharf, bereits 1929 im Prospekt seiner *Schlafwandler*, wo er schrieb: „Dieser Roman hat zur Voraussetzung, daß die Literatur mit jenen menschlichen Problemen sich zu befassen hat, die einestheils von der Wissenschaft ausgeschieden werden, weil sie einer rationalen Behandlung überhaupt nicht zugänglich sind und nur mehr in einem absterbenden philosophischen Feuilletonismus ein Scheinleben führen, andererseits mit jenen Problemen, deren Erfassung die Wissenschaft in ihrem langsameren, exakteren Fortschritt noch nicht erreicht hat.“<sup>6</sup>

Trotz der Gemeinsamkeiten in Brochs und Voegelins Analysen der geistigen Situation der Zeit bestanden aber doch auch grundsätzliche Unterschiede vor allem darin, wie auf die gesellschaftlichen Unordnungserscheinungen zu reagieren sei, Unterschiede, die sich nicht zuletzt aus ihren unterschiedlichen Biographien ableiteten. Broch, dessen berufliche Erfahrungen von der Leitung des Familienunternehmens, der Spinnfabrik in Teesdorf bei Wien, geprägt waren, dessen philosophische und mathematische Neigungen ihn aber zum Studium dieser Fächer an der Universität Wien führten, fand seine Berufung im dichterischen Gestalten der erfahrenen Realitätsprobleme, wemgleich er, wie bereits angedeutet, seine eigentliche

---

<sup>5</sup> Eine weitgehend vollständige Liste der im Geistkreis gehaltenen Vorträge befindet sich in Friedrich Engel-Janosis *Erinnerungen ...aber ein stolzer Bettler*, Graz: Verlag Styria, 1974, S. 125-128. Titel anderer Vorträge, die Voegelin in den dreißiger Jahren hielt, sind im Register der *Voegelin Papers* der Hoover Institution, Stanford einzusehen.

<sup>6</sup> KW 1, S. 719.

Lebensaufgabe in der theoretischen Analyse dieser Probleme sah. Es war ein Unternehmen, bei dem er völlig auf sich selbst gestellt war und das ihm zeitlebens nur wenig akademische Anerkennung brachte. Hinzu kommt, dass Brochs Erkenntniswille sein Leben lang von strengen ethischen Forderungen bestimmt war und dass die Umsetzung des Erkennens in die Praxis für ihn stets das bestimmende Moment seiner gesamten Arbeit bildete. Der apokalyptische Ton seiner frühen Studien aus den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg wird im Folgenden durch Brochs scheinbar angeborenen Platonismus gemildert, und die Theorie des Wertzerfalls entstand nicht zufällig nur kurze Zeit nach dem Philosophiestudium bei Schlick und Carnap und den mathematischen Studien von 1925/26. Broch hat selbst die Logik seiner Arbeit so gesehen, oder wollte sie so verstanden wissen, wie er sie 1941 in der „Autobiographie als Arbeitsprogramm“ skizzierte. In ihr beschreibt er die wesentlichen Stationen seiner dichterischen und philosophischen Produktion und sucht nachzuweisen, dass hier nichts dem Zufall überlassen wurde, sondern dass es ihm um ein ethisch-politisches Programm ging, in dem die systematische Erkenntnis der gesellschaftlichen Tiefendimensionen der Krise der europäischen Demokratien die Sicht auf ein differenzierteres Demokratieverständnis freigeben sollte, wobei Brochs amerikanische Erfahrungen modellhaften Charakter annahmen. Wie der Herausgeber Paul Michael Lützel in seinem Nachwort treffend schreibt, ist diese Schrift „insofern von Interesse, weil Broch hier deutlich wie sonst nirgends die innere Logik seines Gesamtwerkes, den ethischen wirkungsbetonten roten Faden verdeutlicht, der sein Œuvre durchzieht.“<sup>7</sup> Auf diesen Punkt wird später noch mehrmals zurückzukommen sein. Fest steht jedenfalls, dass als der Ursprung der beiden Schriften, die im Mittelpunkt des Briefwechsels zwischen Broch und Voegelin stehen, die Völkerbundresolution von 1936/37 anzusehen ist, und dass der Themenkomplex Masse, Menschenwürde, Menschenrechte und „Irdisch-Absolutes“ von da an den eigentlichen Schwerpunkt von Brochs schriftstellerischem Wirken bildete.

---

<sup>7</sup> Vgl. Hermann Broch, *Psychische Selbstbiographie*, hrsg. von P.M. Lützel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999, S. 147 f.

Was nun Eric Voegelin betrifft, so ist zuerst einmal klar festzustellen, dass seine geistige Entwicklung von Anfang an unter dem Zeichen der Wissenschaft stand. Voegelins intellektuelle und schöpferische Energien fanden in der wissenschaftlich philosophischen Analyse von Mensch und Gesellschaft ihre Bestimmung, und die Rolle seiner Lehrer und Mentoren, ob sie nun Othmar Spann, Karl Jaspers, J.R. Commons oder Hans Kelsen hießen, bestand im Wesentlichen darin, die Problemkreise zu umreißen, die später für sein eigenes unabhängiges Denken bestimmend werden sollten. Auf den ersten Blick erscheint das Erkenntnisinteresse des jungen Voegelin in eine völlig andere Richtung zu gehen als das Hermann Brochs. Wie Hans-Jörg Sigwart in seiner grundlegenden Studie des voegelinischen Frühwerks gezeigt hat, wurde Voegelins geistig-wissenschaftliche Orientierung anfänglich vor allem durch Max Webers Paradigma einer wertfreien Wissenschaft bestimmt, woraus sich ein produktiver dialektischer Spannungsprozess entwickelte, nämlich der von Wissenschaft und Politik als „grundsätzlich mögliche geistige Modi menschlicher Welt- und Selbstdeutung“, die „aufeinander bezogen“ sind.<sup>8</sup> Von der Habilitationsschrift von 1928 *Über die Form des amerikanischen Geistes* bis zu den zehn Jahre später erschienenen *Politischen Religionen* spannte sich ein weiterer Bogen. Voegelins wissenschaftliche Deutungsversuche reichten von den amerikanischen Erfahrungen des „offenen Ich“ und demokratischer Offenheit und Gleichheit, den französischen Debatten über die Erklärung der Menschenrechte, den Fragen des Ursprungs politischer Herrschaft, zu den aktuellen Problemen der Rassentheorien und ihren geisteswissenschaftlichen Ursprüngen, um schließlich das Politische in den Monographien über den autoritären Staat und die

---

<sup>8</sup> Vgl. Hans-Jörg Sigwart, *Das Politische und die Wissenschaft. Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk Eric Voegelins*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, S. 281. Sigwarts Darstellung stellt Voegelins Werk vor dessen Emigration in den Zusammenhang der zentraleuropäischen Krise der 1920er und 30er Jahre und zeigt den jungen Voegelin als einen Denker, dessen hermeneutisches Interesse am Politischen auf die Deutung von menschlicher Existenz und Welt ausgerichtet war, die sich in der „Sinn-einheit“ der politischen Gemeinschaft repräsentierte. Zu einer grundsätzlicheren ideologiekritischen Position sei Voegelin erst in der Mitte der 30er Jahre gelangt, vor allem in der Folge des ständigen Erstarkens des Nationalsozialismus.

„politischen Religionen“ endgültig in den Vordergrund zu stellen. Ging es Broch in erster Linie um den zeitgenössischen Positivismus, der sich freiwillig von allen ethischen und philosophischen Fragestellungen zurückgezogen hatte und somit an dem allgemeinen „Wertzerfall“ mitschuldig geworden war, so suchte Voegelin mit allen Mitteln, die gesellschaftlichen Bedingungen zu ergründen, die, um Jaspers' Formel zu benützen, die „geistige Situation der Zeit“ bestimmten. Hoffte Broch auf die Überwindung der Krise durch Dichtung als Erkenntnis der Tiefenschichten der menschlichen Psyche, so gingen Voegelins Hoffnungen eher in die Richtung von Schelers und Plessners philosophischer Anthropologie und den Aufbau einer Wissenschaft von Mensch, Gesellschaft und Geschichte, die die Analyse der Situation über den Begriffsapparat der Wertphilosophie hinausführen würde. Mit Broch glaubte auch Voegelin an die Rolle der Dichtung in diesem Prozess, wie sich in der Folge immer wieder zeigen sollte. Aber sein Interesse war naturgemäß mehr auf die politischen Vorgänge gerichtet, in denen sich für ihn die Symptome der Krise mit ständig wachsender Klarheit manifestierten.

Konkret reagierte Voegelin auf die Ereignisse in Österreich vom 4. März 1933 und der Errichtung des „Ständestaates“ in einem Brief an Eduard Baumgarten, den Neffen Max Webers, in dem er berichtete: „Die politischen Ereignisse sind unglaublich aufregend; ein Dorado an Stoff für einen Staatslehrer. Menschlich verlief unser Leben hier in Wien weniger erfreulich – Sie können sich keine Vorstellung von der nervösen Angst der Juden machen – ich fürchte, die letzten Wochen haben im Verhältnis zu unseren jüdischen Freunden vieles geändert (ohne daß darüber gesprochen würde.)“<sup>9</sup> Auf die gleichzeitigen Vorgänge in Deutschland ging Voegelin direkt nicht ein, u.a. wohl auch deswegen, weil er sich damals noch mit dem Gedanken trug, sich um eine Assistenzstelle entweder bei Alfred Baumler oder Ernst Krieck zu bewerben, ein Vorhaben, das schon Anfang 1934 sehr zweifelhaft geworden war, wie aus einem Brief an

---

<sup>9</sup> Brief von Voegelin an Baumgarten, 1. April 1933. Die Veröffentlichung der Korrespondenz mit Baumgarten und anderer Briefe aus den 1930er Jahren steht in Kürze als Bd. 29 der *Collected Works of Eric Voegelin* bevor.

Baumgarten hervorgeht, in dem Voegelin noch während des österreichischen Bürgerkriegs am 14. Februar 1934 feststellte:

„Die politischen Hintergründe und Folgen des Kampfes sind noch dunkel. Klar ist nur, daß die besten Möglichkeiten einer mehr oder weniger demokratischen Lösung der innerösterreichischen Schwierigkeiten jetzt geschwunden sind; sie bestanden, solange zwischen der Regierung und den Sozialdemokraten eine Art stillschweigende Union im Kampf gegen den Nationalsozialismus sich gebildet hatte. Ob die neue Lage in eine Verständigung des österreichischen Faschismus mit der nationalsozialistischen Partei münden wird, oder in einen ähnlichen Vernichtungskampf, wie er jetzt gegen die Sozialdemokratie geführt wird, ist ganz ungewiss; es gibt Kräfte, die nach der einen, wie nach der anderen Richtung hin wirken.“<sup>10</sup>

Eine wesentlichere Rolle jedoch sollte die Reaktion auf sein Buch *Rasse und Staat* spielen, von der Voegelin im gleichen Brief berichtete: „Ihr Glaube, daß ich vor Vergnügen und Stolz ‚glitzere‘ (wie Sie sich so entzückend ausdrücken) ist unbegründet; die ‚Macht‘ mit der ich verschiedene aktuelle Fragen angepackt habe, hat mir die Abneigung sehr maßgebender Personen zugezogen – ich fürchte, in solchem Grade, daß meine Aussichten für Deutschland *sehr* gedrückt sind. Wenn Sie sich aber einmal ein bißchen umtun könnten, wäre ich doch dankbar, wenn auch nur dafür, daß ich etwas klarer sehe, wie man über mich denkt.“<sup>11</sup> Der nationalsozialistische Juliputsch und die Ermordung von Bundeskanzler Dollfuß taten sicherlich das ihre, Voegelin von weiteren Gedanken an eine Arbeit in Deutschland abzubringen. Zur Zeit des Putsches befand sich das Ehepaar Voegelin schon einige Tage in Paris, wo Voegelin über die französische Königssymbolik forschte und eifrig Philo, Plotin, Alfarabi und Maimonides als Quellen für Bodin las. Erst im Oktober kehrten die Voegelins nach Aufenthalt in London (Warburg Bibliothek) und Oxford nach Wien zurück. Zudem hatte sich mit dem Herbst dieses Jahres Voegelins berufliche Situation in Wien soweit stabilisiert, dass er alle Gedanken an eine Arbeit in Deutschland fallen lassen konnte. Auf seine Haltung gegenüber dem „Ständestaat“ wird noch einmal zurückzukommen sein. Sie lässt sich aber grundsätzlich in die Nähe derer von Karl Kraus stellen, der die Selbstaufgabe der öster-

---

<sup>10</sup> Brief von Voegelin an Baumgarten, 14. Februar 1934.

<sup>11</sup> Ebd.

reichischen Sozialdemokraten aufs Schärfste kritisiert und sich auf die Seite von Dollfuß gestellt hatte. Voegelin selbst charakterisierte dies in einem Satz: „Meine Haltung gegenüber den Sozialdemokraten war der von Karl Kraus gleich.“<sup>12</sup> Die Gründe von Kraus' politischer Stellung zwischen 1932 und 1934 sind anderswo eingehend untersucht worden. Man braucht jedoch nur die betreffenden Passagen der *Dritten Walpurgisnacht* zu lesen, um zu sehen, wie weit die Sozialdemokraten in ihrer eigenen Zweiten Realität gefangen waren, die sich von der der Nationalsozialisten nur darin unterschied, dass die aktivistische Komponente weitgehend ausgeschaltet war und die Umsetzung durch politischen Mord und Terror in die Erste Realität nicht zum Programm gehörten.<sup>13</sup> Zum grundsätzlichen politischen Problem Österreichs als Staat hatte Voegelin sich bereits in einem längeren Artikel Anfang 1930 geäußert, der mit den Worten begann: „Die Österreicher sind keine Nation, und: die österreichische Republik ist kein Nationalstaat.“<sup>14</sup> An dieser Sicht änderte sich auch nach 1933/34 grundsätzlich nichts, wie aus einem Memorandum hervorgeht, das Voegelin für die 10. Internationale Studienkonferenz des Völkerbundes verfasste, die 1937 in Paris stattfand und für die auch Gregor Sebba und Otto Brunner eigene Memoranden geschrieben hatten. Dennoch zog Voegelin die Konsequenzen aus den Ereignissen, unterstützte den Ständestaat und blieb in politischer Nähe der *Vaterländischen Front*. Was immer auch die Motive gewesen sein mögen, die Voegelin vor 1934 veranlasst hatten, sich in Berlin nach einer akademischen Stelle umzutun, sie waren in erster Linie materieller Natur, begleitet vom Interesse des Wissenschaftlers an den unerhörten Ereignissen in Deutschland.

---

<sup>12</sup> Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Wilhelm Fink Verlag, 1994, S. 59.

<sup>13</sup> Vgl. Michael Naumann, *Der Abbau einer verkehrten Welt. Satire und Politische Wirklichkeit bei Karl Kraus*, München: Paul List Verlag, 1969, S. 165 ff, sowie den zweiten Band der großen Kraus Biographie von Edward Timms, *Karl Kraus Apocalyptic Satirist. The Post-War Crisis and the Rise of the Swastika*, New Haven und London: Yale University Press, 2005.

<sup>14</sup> Erich Voegelin, „Die österreichische Verfassungsreform von 1929“, in: *Zeitschrift für Politik*, XIX (Jan. 1930), S. 579.

Sieht man sich die gleichzeitige Situation Brochs an, so überwiegen bei ihm, ebenso wie bei Voegelin, nicht nur die finanziellen Sorgen, sondern es stellen sich, gerade im Lichte von Voegelins Bemerkung über seine jüdischen Freunde, grundsätzliche Fragen einer weiteren Existenz in Österreich. Noch versuchte er mit Vorträgen und Essays etwas zu den schwindenden Vermögenserträgen hinzuzuverdienen, aber seine Lage blieb weiterhin äußerst prekär. Hinzu kommt, dass Broch sich eindeutig als Demokrat verstand und ihm die österreichische Lösung einer Annäherung an den Faschismus zuwider war, selbst wenn die österreichische Suspendierung der demokratischen Institutionen sich als Schutzmaßnahme gegen den Nationalsozialismus verstanden wissen wollte. Zur selben Zeit, als Voegelin von seiner Reise nach Frankreich und England zurückkehrte, begann Broch seine Arbeit an dem Roman *Die Verzauberung*, in dem er die massenpsychologischen Hintergründe der faschistischen und nationalsozialistischen Bewegungen darstellen wollte. Brochs Einstellung zu diesen politischen Veränderungen, die er brieflich nur in kurzen Feststellungen bekundet, glich wohl eher der Sigmund Freuds, der kurz nach den Februarereignissen 1934 an seinen Sohn schrieb: „Die Zukunft ist ungewiß, entweder ein österreichischer Faschismus oder das Hakenkreuz. Im letzteren Fall müssen wir weg; vom heimischen Faschismus wollen wir uns allerlei gefallen lassen, da er uns kaum so schlecht behandeln wird wie sein deutscher Vetter.“<sup>15</sup> Wie Broch im August desselben Jahres in einem Brief an Stefan Zweig bemerkte, der sich gerade in London aufhielt: „Ich beneide Sie sehr darum, denn hier herrscht wahrlich alles andere als eine für die Arbeit günstige Atmosphäre.“<sup>16</sup> Trotzdem begann Broch nicht nur das neue Romanprojekt, sondern beschäftigte sich auch intensiv mit dem Studium der Kirchenväter, wozu er sich die von Voegelin erwähnte Bibliothek anschaffte, zu der Werke von Augustinus, Dionysius Areopagita, Hieronymus, Irenäus und Johannes Chrysostomos gehörten.<sup>17</sup> Brochs Studium der Kirchenväter stand in engstem Zusammenhang mit dem entstehenden Roman, denn es war Broch klar

---

<sup>15</sup> Zit. nach Naumann, S. 171.

<sup>16</sup> Hermann Broch an Stefan Zweig, 1. August 1934, *KW* 13/1, S. 291.

<sup>17</sup> Vgl. Paul Michael Lützel, *Hermann Broch. Eine Biographie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, S. 189.



geworden, dass der Einbruch irrationaler politischer Kräfte in die Bergwelt der *Verzauberung* auch der Ausbruch dort schlummernder religiöser Mächte war. Ebenso wie Voegelin seine Aufmerksamkeit mehr und mehr auf die religiösen Elemente politischer Ideen zu richten begann, sah Broch, dass das Religiöse sich in der Zeit des Religionszerfalls in massenpsychologischen Erscheinungen manifestierte, die die archaischen, mythischen Wurzeln des Religiösen aufdeckten. Mit diesen Gedanken standen Broch und Voegelin natürlich nicht allein. Das ergab sich schon aus der unverholten religiös-mythischen Selbststilisierung des Nationalsozialismus, was kein anderer als Thomas Mann mit aller Klarheit gesehen und zu einem der Hauptthemen seines Josephsromans gemacht hatte.

Bei allem Interesse für ein neues, erweitertes Verständnis der politischen Realität befassten sich sowohl Broch als auch Voegelin Mitte der 30er Jahre mit konkreten Problemen dieser Realität, wobei Brochs Interesse sich auf die internationale Anerkennung der Menschenwürde richtete, die ein erneuerter „paktfähiger“ Völkerbund herstellen sollte. Aus diesen Überlegungen entstand seit Herbst 1936 die so genannte „Völkerbund-Resolution“. Voegelin seinerseits nützte die Zeit nach dem Erscheinen der beiden Rassebücher dazu, seine *Venia Legendi* auf die Staatswissenschaft zu erweitern, und dazu erschien in Österreich damals eine eingehende Untersuchung der Rolle des autoritären Staates in der Eindämmung linker und rechter ideologischer Bewegungen als ein geeignetes Thema. So jedenfalls wollte Voegelin sein 1936 erschienenes Buch *Der autoritäre Staat* verstanden wissen.<sup>18</sup> Dass das Buch ihm später den Ruf eines „Austrofaschisten“ eintragen sollte, lag nicht nur an Voegelins Parteinahme für den autoritären Staat oder den lobenden Erwähnungen von Carl Schmitts Untersuchungen zur Entstehung des totalitären Staates, sondern hat seinen Grund wohl auch in der Verwirrung, die über den Begriff „Faschismus“ und seine Anwendbarkeit auf das damalige österreichische Regime herrschte und noch immer herrscht. Dabei hatte Voegelin sich gerade in diesem Buch bemüht zu zeigen, dass so genannte wissenschaftliche Begriffe wie „autoritär“ und „totalitär“ eben keine Begriffe, sondern Symbole sind, dass sie politischen „Kampfwert“ und nicht wissenschaftlichen „Erkenntniswert“

---

<sup>18</sup> Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 59.

besitzen und dass diese Unterscheidung erst eine politikwissenschaftliche Auseinandersetzung mit der durch sie repräsentierten politischen Substanz ermöglicht. Voegelin hing damals noch der Idee an, dass eine theoretische Arbeit wie *Der autoritäre Staat* „getragen [ist] vom Glauben an den Mythos der Erkenntnis“ und dass ein theoretisch geschulter Leser „vor allem der vom Mythos beseelten und darum dramatischen Auseinandersetzung zwischen dem Theoretiker und der Realität nachspüren“ wird.<sup>19</sup> Er war sich aber gleichzeitig auch im Klaren darüber, dass derartige Leser nur einen kleinen Teil des Publikums bilden und dass es daneben andere Gruppen gibt, die eine derartige Arbeit rein informativ rezipieren oder gar „von dem Verfasser eine Bekräftigung ihrer politischen Sympathien oder Antipathien“ erwarten.<sup>20</sup> Man könnte im Rückblick sagen, dass die dritte Gruppe eindeutig die Mehrheit bildete und Voegelins Buch in das Kampffeld ihrer eigenen politischen Überzeugungen stellte. Voegelin hat auch später häufig die politische Wirkung unterschätzt, die von seinen Analysen und ihrer unerbittlichen Suche nach Erkenntnis ausging und mit scheinbarem Erstaunen registriert, dass man in ihm einen Faschisten, Konservativen oder gar antimodernen Reaktionär sah, der sich eine mittelalterlich-christliche Ordnung zurückwünschte. Welche realistischen Alternativen zu Voegelins Analyse in den kritischen Jahren vor 1938 in Österreich existierten, kommt meines Erachtens überzeugend in dem Kommentar der österreichischen Historikerin Erika Weinzierl zur Sprache, der der amerikanischen Ausgabe des *Autoritären Staats* vorangestellt ist: es existierten keine.

Die Erwähnung des Buches in diesem Zusammenhang ist deshalb wichtig, weil dessen Veröffentlichung ganz offensichtlich von Voegelins Freunden und Bekannten in Wien nicht als Affront gegen ihre eigenen politischen Meinungen und Haltungen angesehen wurde und Voegelin weiterhin im Ruf eines außerordentlich intelligenten, ja genialen Wissenschaftlers stand, mit dem sich auseinanderzusetzen auch für diejenigen lohnte, die andere politische Anschauungen vertraten. Im Falle Hermann Brochs und des gemeinsamen Freun-

---

<sup>19</sup> Erich Voegelin, *Der autoritäre Staat*, Forschungen aus Staat und Recht, 119, Wien: Springer Verlag, 1997, S. 1.

<sup>20</sup> Ebd., S. 2.

deskreises hat der *Autoritäre Staat* auf jeden Fall nicht zu Missstimmungen geführt, sondern Voegelins Reputation eher noch gestärkt. Neben diesen eher anekdotischen Feststellungen ist auch zu betonen, dass wir einer ähnlichen Argumentationsweise, wie sie das Buch kennzeichnet, in den späteren brieflichen Diskussionen mit Broch über die Menschenrechtsproblematik wiederbegegnen werden, und deswegen musste hier kurz auf diese Arbeit hingewiesen werden. Letztlich stellt sich die Frage, was man in einer Situation wie der damaligen in Österreich tun konnte oder tun sollte, wenn man nicht Nationalsozialist oder gar Jude war. Welche Alternativen gab es neben dem Warten auf das scheinbar Unvermeidliche – oder war das Unvermeidliche wirklich unvermeidlich? Voegelin hat gelegentlich darauf hingewiesen, dass die Österreicher, die die Annexion durch Hitler-Deutschland grundsätzlich ablehnten, ihre Hoffnungen auf das existierende internationale Recht und das vertraglich eindeutig festgelegte Anschlussverbot setzten, das im Falle eines Anschlusses Österreichs an Deutschland, in welcher Form auch immer, ein Eingreifen Englands und Frankreichs, bzw. der USA erforderte. Die meisten von ihnen waren natürlich realistisch genug, um an eine derartige Reaktion der Westmächte wirklich zu glauben. So ergab sich eine Situation, in der wache Geister wie Broch und Voegelin sich mit der Frage des Wesens von politischen Bewegungen wie der des Nationalsozialismus beschäftigten – Broch in der *Verzauberung* und den Vorstudien zu seiner späteren „Massenpsychologie“<sup>21</sup>, Voegelin in den *Politischen Religionen* –, dass sie gleichzeitig aber auch Versuche unternahmen, wichtige Aspekte des Problems international bekannt zu machen. Hierbei gingen sie allerdings verschiedene Wege. So verfassten Voegelin, Otto Brunner und Gregor Sebba

---

<sup>21</sup> Zum Titel dieses von Broch nicht mehr veröffentlichten Werkes ist anzumerken, dass Broch selbst von dem auf drei Bände konzipierten Projekt als „Massenpsychologie“ spricht und dass eine erste Auswahl aus den zu diesem Thema nachgelassenen Schriften unter dem Titel *Massenpsychologie. Schriften aus dem Nachlass*, hrsg. v. Wolfgang Rothe 1959 im Rhein-Verlag, Zürich erschien. Eine kritische Rekonstruktion des Projekts wurde erst 1979 von Paul Michael Lützeler als Band 12 der *Kommentierten Werkausgabe* unter dem Titel *Massenwahntheorie. Beiträge zu einer Psychologie der Politik* veröffentlicht. Im vorliegenden Essay wird der Titel „Massenpsychologie“ stets im Zusammenhang mit Brochs Selbstaussagen benützt.

im Auftrag des Österreichischen Koordinationskommittees für Internationale Studien, dessen Sekretär Voegelin war, Memoranden für die 10. Sitzung der Internationalen Studienkonferenz, einem Organ des Völkerbundes. Die Sitzung fand im Sommer 1937 in Paris statt und hatte, wie Voegelin in einem vor der Konferenz verfassten Bericht feststellte, nicht politischen, sondern ausschließlich wissenschaftlichen Charakter. Es ging, wie Voegelin bemerkte, in den drei auf Englisch verfassten Memoranden um „die politischen Ideen und Bewegungen Österreichs vor und nach 1918 und den Wandel der Verfassungsidee.“<sup>22</sup> Das Thema der Konferenz war „Peaceful Change“, und Voegelins Memorandum „The Changes in the Ideas on Government and Constitution in Austria since 1918“ gab eine knappe Zusammenfassung der politischen und verfassungsrechtlichen Situation Österreichs und begann mit folgendem prägnanten Absatz:

Under the aspect of „Peaceful Change“, Austria offers a curious problem. While other countries are centers of unrest because they have got what they wanted and are trying to keep it against other claimants, or because they have not got what they wanted and are now trying to get it, Austria has been during the greater part of the last two decades a danger-spot of Europe because of its strong inclination toward non-existence.<sup>23</sup>

Das Problem Österreichs sei, so führte Voegelin des Weiteren ganz im Sinne seiner vorausgegangenen Analysen aus, dass das Land zwar ein einheitlicher nationaler Staat, aber kein Nationalstaat sei. Das gegenwärtige Österreich als Nachfolgestaat der Donaumonarchie habe nach 1918 keine nationale Identität entwickelt und sie eigentlich auch gar nicht entwickeln können, und vor 1933 habe sich dieser Tatbestand vornehmlich in dem Wunsch nach Anschluss an das Deutsche Reich geäußert. Dies habe sich mit der nationalsozialistischen Machtergreifung allerdings „radikal geändert“, so dass nur die nationalsozialistische Minderheit in Österreich weiterhin den

---

<sup>22</sup> Vgl. Voegelin, „Die 10. Internationale Studienkonferenz“, in: Voegelin Archive, Hoover Institution, Stanford, Box 20, Folder 22.

<sup>23</sup> Eric Voegelin, „Changes in the Ideas of Government and Constitution in Austria since 1918“, in: *Published Essays 1934-1939, The Collected Works of Voegelin (CW)*, Bd. 9, S. 99; das Memorandum ist auch zugänglich als Appendix in: *The Authoritarian State, CW*, Bd. 4, S. 367-379.

Anschluss wünschte. Voegelin verpasste die Gelegenheit nicht, die Entwicklungen von 1934 und das Versagen der Sozialdemokraten in der Stunde des Erwachens des österreichischen Willens zur Unabhängigkeit zu beleuchten und der internationalen Gemeinschaft vor Augen zu führen, dass sie es jetzt mit einem neuen Österreich zu tun habe, einem Österreich, das sich seiner „Mission“ bewusst geworden sei, den „österreichischen Menschen“ als traditionellen Hüter der „Catholic ideas of personality, society and humanity“ der national-sozialistischen „Weltanschauung“ mit ihren totalitären Ansprüchen entgegenzustellen.<sup>24</sup> Voegelin schloss sein Memorandum mit einer betont positiven Darstellung der gegenwärtigen politischen Situation in Österreich. Zwar habe sich in der kurzen Zeit nach 1933 noch kein österreichisches „Volk“ verwirklicht, aber es sei immerhin im Begriff, dies zu tun. Die alte unpolitische Verwaltungsmentalität sei einem neuen politischen Bewusstsein gewichen, Parteien und Privatarmeen seien der allgemeinen Wehrpflicht und patriotischen Jugendorganisationen gewichen. Diese innenpolitische Konsolidierung sei zwar noch nicht abgeschlossen, aber sie sei auf dem besten Wege, und dies, so bemerkte Voegelin beinahe beschwörend im letzten Satz, beseitige die Gefahr, dass ein Staat in Mitteleuropa von der Landkarte zu verschwinden wünsche, mit all den daraus erwachsenden Konsequenzen.<sup>25</sup>

Man geht wohl nicht fehl, in diesen Äußerungen mehr als einen wissenschaftlichen Beitrag zum Verständnis der österreichischen Situation zu sehen. Es handelt sich hier vielmehr um einen der seltenen Fälle, in denen Voegelin seine politikwissenschaftlichen Erkenntnisse in den Dienst der Sache stellte, die ihn existentiell anging und mit der er sich, soweit es in seiner Natur lag, identifizieren konnte. Die evokative Kraft politischer Ideen sollte hier zum Appell an die in der Pariser Sitzung vertretene internationale Gemeinschaft genutzt werden, die Annexion Österreichs doch noch zu verhindern zu helfen, ohne dass die wissenschaftliche Objektivität dem politische Ziel geopfert werden musste. Voegelins Memorandum stützte sich weitgehend auf die „katholischen Ideen von Person, Gesellschaft und

---

<sup>24</sup> Ebd., S. 107.

<sup>25</sup> Ebd., S. 110.

Menschsein“, die in der Enzyklika *Quadragesimo Anno* von Pius‘ XI. über Arbeit und Eigentum 1931 ihre Formulierung gefunden hatten und das Selbstverständnis des österreichischen Ständestaates weitgehend bestimmten, wie Voegelin dies bereits im *Autoritären Staat* ausgeführt hatte.<sup>26</sup> Voegelins eigene Gedanken zum Thema Person und Grundrechte, die, wie William Petropulos dargestellt hat, von Othmar Spann und Max Scheler, vor allem aber von Augustinus entscheidende Impulse empfangen hatten<sup>27</sup>, wurden aus naheliegenden Gründen im Memorandum nicht diskutiert, nachdem Voegelin bereits im *Autoritären Staat* darauf hingewiesen hatte, dass ihre Diskussion nicht in den Bereich der Untersuchung des österreichischen Staatsproblems falle. In seinen eigenen Worten: „Die Analyse der rechtsstaatlichen Einrichtungen wurde unter dem Gesichtspunkt der Ordnung der politischen Grundmächte geführt. Dabei wurde ein wesentlicher Sinngehalt dieser Einrichtungen, der liberale, außer Acht gelassen. Unter „liberal“ soll eine Metaphysik des Menschen und des Staates verstanden werden, nach der die einzelmenschliche Person als metaphysische Substanz auch eine Potenz im staatlichen Aufbau zu sein hat, die der Staatsgewalt absolute Grenzen setzt. Die Probleme, die durch die Metaphysik der Person aufgeworfen werden und im politischen Bereich sich in den Ideen der Freiheit und der Grundrechte niederschlagen, berühren wie jede, so auch die autoritäre staatliche Organisation. Ihre Erörterung würde jedoch Grundfragen der Staatsphilosophie aufrollen, die wir in einer Untersuchung des besonderen österreichischen Staatsproblems nicht behandeln wollen.“<sup>28</sup> Diese bewusste Auslassung der philosophischen Grundprobleme der Politik war ein Tribut an die politische Situation und sollte sich in Voegelins späteren Schriften nicht wiederholen.

Wie eng sich die existenziellen Grundhaltungen Voegelins und Brochs berühren, geht am deutlichsten aus dem hervor, was Voegelin in diesen den *Autoritären Staat* abschließenden Bemerkungen „die Metaphysik der Person“ nennt. Was unter „Person“ zu verstehen

---

<sup>26</sup> Vgl. *Der autoritäre Staat*, S. 207 ff.

<sup>27</sup> Vgl. William Petropulos, „The Person as ‚Imago Dei‘ – Augustine and Max Scheler in Eric Voegelin’s ‚Herrschaftslehre‘ and ‚Political Religions‘“, *Occasional Papers*, IV, München: Eric Voegelin Archiv, 1997.

<sup>28</sup> *Der autoritäre Staat*, S. 282 f.

sei, ist für beide geprägt vom augustinischen Symbol der Gottebenbildlichkeit, und erst aus diesem Verständnis der Ebenbildhaftigkeit heraus eröffnet sich die Einsicht in die substanzielle Übereinstimmung beider Denker in Fragen von Mensch und Gesellschaft. Das Politische war sowohl für Voegelin als auch für Broch der sichtbare Ausdruck dieses Verständnisses, und dabei konnten in Einzelheiten durchaus wesentliche Divergenzen in den konkreten Analysen der politischen Situation beider Denker bestehen. Während also Voegelin, wie ich hier kurz skizziert habe, die politische Existenz eines neu bestimmten österreichischen Staates als Gegengewicht zu den totalitären Systemen in der Sowjetunion, aber vor allem in Deutschland hervorhob, suchte Broch von Anfang an eine breitere Basis für seinen Kampf gegen diese Systeme, die den Menschen als Person dem Menschen als Klasse oder als Rasse unterordneten. Brochs bis zu seinem Tod währendes Interesse an dem Problem der Masse beruhte zweifelsohne auf der frühen Einsicht, dass der Erfahrungskern der Dichotomie zwischen den totalitären und den personszentrierten Systemen in der „Massenpsychologie“ zu suchen war. Und so kann ich Paul Michael Lützeler Recht geben, wenn er die „Völkerbund-Resolution“ zu den „vorbereitenden Studien der ‚Massenwahntheorie‘“ zählt, die Broch zwischen 1938 und 1948 vordringlich beschäftigte<sup>29</sup>, obwohl Broch dies selbst in seiner „Autobiographie als Arbeitsprogramm“ nicht ausdrücklich tut, sondern sich darauf beschränkt, die „Völkerbund-Resolution“ als eine Reaktion auf die nach 1933 entstandene Krise des Völkerbundes zu behandeln, die aber gleichzeitig auch eine einmalige Gelegenheit zur Neubestimmung der Befugnisse dieser Organisation gesehen werden durfte. Ausschlaggebend ist aber letztlich die Art und Weise, wie Broch diese Neubestimmung vornahm und von welchen Prinzipien er sich dabei leiten ließ. Für Broch bestand dabei ein unleugbarer Zusammenhang zwischen der Würde des Menschen und den Institutionen, die sich von dieser Würde herzuleiten vorgeben. Brochs Formulierung dieses Zusammenhangs liest sich so:

Als überstaatliche Instanz und gemäß der ihm erstellten Friedensaufgabe, betrachtet sich der Völkerbund als einen Teil jener

---

<sup>29</sup> Vgl. Paul Michael Lützeler, *Hermann Brochs Kosmopolitismus: Europa, Menschenrechte, Universität*, Wien: Picus Verlag, 2002, S. 29.

Herrschaftsinstitutionen, die von den Völkern, letztlich aber von einzelpersonlichen Menschen eingerichtet worden sind, damit die Absolutheit menschlichen Seins, die physische und psychische Integrität des einzelpersonlichen Lebens, der Bestand der Kultur und ihrer Werte gesichert, ausgebaut und vor Schädigungen bewahrt werden.<sup>30</sup>

Wenn der Völkerbund tatsächlich, wie Broch postulierte, seine Autorität von der Anerkennung der einzelpersonlichen Menschenwürde bezog, wenn er also mehr sein sollte als eine supranationale Organisation zur Schlichtung zwischenstaatlicher Streitfälle und Sicherung eines kantschen ewigen Friedens, dann bedurfte er der Autorität, sich in innerstaatliche Bereiche einzuschalten, in denen die Würde des Menschen verletzt wurde. Dies war Broch klar, wenn er schrieb:

Der Völkerbund anerkennt demnach den einzelpersonlichen Menschen als den Urträger jeglicher ethischer Haltung und damit auch als den Träger jener Paktfähigkeit, von deren Vorhandensein seit eh und je der initiale Friedensauftrag ergangen ist und stets aufs neue ergehen wird: denn die unbedingte Achtung vor dieser urhaften, dem Menschen eingeborenen ethischen Absolutheit ist die erste und natürlichste Pflicht, die der Mensch gegen sich selbst und gegen den Nebenmenschen auszuüben hat, doch die Verteidigung dieser Absolutheit ist mit der nämlichen Unabhängigkeit sein erstes und natürlichstes Recht; beides zusammen macht des Menschen Würde aus, und durch beides zusammen werden unabänderlich die Aufgaben, Rechte und Pflichten, aber auch die Würde jeder Herrschaftsinstitution bestimmt.<sup>31</sup>

Die Verbindungslinien, die Broch hier zwischen der ethischen Absolutheit des Menschen und den Aufgaben des Völkerbundes als Herrschaftsinstitution zog, führte folgerichtig zu der Feststellung, dass es für den Völkerbund „in Fragen, die die menschliche Würde berühren, keine innerstaatliche Autonomie zu geben hat“<sup>32</sup>. Die Durchsetzbarkeit dieser Forderung ging natürlich über alles hinaus, was in der minimalen Handlungsfähigkeit dieser von Anfang an zum Scheitern verurteilten Organisation lag. Was immer man aber über den „Realismus“ von Brochs Postulaten denken mag, ihre innere Logik und Kohärenz zeugt davon, dass es sich hier nicht um die

---

<sup>30</sup> Hermann Broch, „Völkerbund-Resolution“, in: *KW* 11, S. 198 f.

<sup>31</sup> Ebd., S. 199.

<sup>32</sup> Ebd.



utopischen Schwärmereien eines verirrten Schriftstellers, sondern eine profunde ethische Meditation über das Wesen des Menschen handelt. Broch hat seine Resolution einer Reihe namhafter Zeitgenossen wie Albert Einstein, Stefan Zweig, Thomas Mann, Aldous Huxley und Jacques Maritain zugesandt, stieß aber naturgemäß auf Skepsis. Mit Thomas Mann hatte er sie sogar während eines Aufenthalts Manns in Wien persönlich besprochen. Broch hat sich über die mögliche Realisierung seiner Resolution allerdings auch keinen Illusionen hingegeben, wie unter anderem eine Stelle in einem Brief an Ruth Norden, der Übersetzerin Einsteins, zeigt. Ihr schreibt Broch:

Ich sagte schon, daß man die Aktion nur mit aller Skepsis anschauen darf und gerade die Weltentwicklung der letzten Wochen scheint es schier unmöglich zu machen, daß irgendwie eine Stimme der Humanität, besonders wenn sie nicht von Kanonen unterstützt wird, gehört werden könnte....Nichtsdestoweniger, mögen die Chancen selbst nur ein Tausendstel betragen, es wäre ein Verbrechen, sich einem untätigen Fatalismus hinzugeben und nicht eben für dieses Tausendstel mit aller Energie, aller Leidenschaft und allem Optimismus, dessen man fähig ist, einzutreten.<sup>33</sup>

Dass Broch über die Resolution auch mit Voegelin gesprochen hat, erfahren wir in einem Brief Voegelins vom März 1945, in dem dieser auf den Entwurf eines „Gesetzes zum Schutz der Menschenwürde“ antwortet, den Broch ihm eine Woche zuvor zugeschickt hatte. In seinem Begleitbrief zu der beigefügten „Don Quixotterie“ hatte Broch auf die Völkerbund-Resolution und ihr Schicksal hingewiesen und dabei erwähnt, dass Thomas Mann sie in der Zeitschrift *Maß und Wert* veröffentlichen lassen wollte, was er, Broch, nicht für „angebracht“ gehalten habe. Im Rückblick sei er froh über die Nicht-Veröffentlichung der Resolution, denn das habe ihm 1938, als er für einige Wochen in Haft war, das Leben gerettet. Voegelin erinnerte nun Broch daran, dass dieser bei ihm in seiner Wohnung in der Stadiongasse gewesen sei und die Resolution mit ihm besprochen habe. Voegelins damalige Reaktion wird nicht erwähnt, es lässt sich aber ohne Weiteres darauf schließen, dass Voegelin ähnliche Einwände geäußert haben wird, wie wir bei der Darstellung des Briefwechsels über Brochs spätere Entwürfe sehen werden.

---

<sup>33</sup> Hermann Broch an Ruth Norden, 15.2.1937, in: *KW* 13/1, S. 444.

Es sei abschließend noch erwähnt, dass Jacques Maritain in seiner Stellungnahme offenbar beanstandet hat, dass Broch die Menschenwürde nicht in der Transzendenz verankert habe, sondern aus der Sicht Maritains die „Absolutheit menschlichen Seins zum Ausgangspunkt der Deduktion“ gewählt habe, wie Broch in seinem langen Antwortbrief schreibt. Dem sei durchaus nicht so, erwiderte Broch. Vielmehr sei die „Absolutheit der menschlichen Persönlichkeit lediglich als Spiegel einer höchsten Absolutheit“ zu verstehen, „also nicht als Absolutheit des empirischen Menschen, sondern als Absolutheit der menschlichen Seele.“<sup>34</sup> Um seine Haltung unzweideutig darzulegen, fügte Broch Formulierungen aus der Resolution in seine Entgegnung ein, die abschließend zitiert werden sollen.

Der Seele und nur der Seele ist von Anbeginn an die Ahnung um das Absolute verliehen, die „Ahnung um das Absolute, das...wie ein unzerstörbarer gemeinsamer Nenner auf dem Boden alles Humanen und aller menschlichen Institution und aller Relativismen ruht“, und um dieser Ahnung willen, nur um ihretwillen muß das menschliche Individuum, das „Gefäß der Ebenbildhaftigkeit“, geschont und unter allen Umständen bewahrt werden, hat es Anspruch auf Würde, denn „Würde ist Repräsentanz“. Weiter durfte ich als Nicht-Theologe nicht gehen, selbst wenn es am einfachsten gewesen wäre, „die religiösen Sachverhalte heranzuziehen, in welchen die Grundzüge aller seelischen und weltlichen Kultur eingezeichnet sind“.<sup>35</sup>

Nur einige Monate später sollten Broch und Voegelin am eigenen Leib erfahren, was es bedeutet, wenn diese absolute Grundlegung der Menschenwürde geleugnet wird. Broch wurde am 13. März 1938 in Altaussee ohne Nennung von Gründen verhaftet und erst am 31. März entlassen. Am 24. Juli verließ er Österreich für immer. Nach einigen angstvollen Monaten, die dem „Anschluss“ folgten, gelang Voegelin die Flucht nach Zürich und von dort, zusammen mit seiner Frau, die Immigration in die USA.

---

<sup>34</sup> Hermann Broch an Jacques Maritain, 14. November 1937, in: *KW* 13/1, S. 451.

<sup>35</sup> Ebd.

### 3. *City of Man* und *Der Tod des Vergil* – Zum Briefwechsel

Die Korrespondenz zwischen Hermann Broch und Eric Voegelin, die im Folgeband<sup>36</sup> dieses Heftes zum ersten Mal veröffentlicht wird, ist eine der vielen erfreulicheren Folgen des Exodus aus dem unwohnlich gewordenen Wien der Zeit nach dem „Anschluss“. Hinzu kam, dass Voegelin ab Herbst 1939 in den Süden der Vereinigten Staaten gezogen war, um zuerst an der University of Alabama und ab 1942 an der Louisiana State University zu lehren. Dadurch beschränkten sich die Kontakte mit den vielen Freunden und Bekannten aus Europa auf gelegentliche Tagungen und später auf die regelmäßigen sommerlichen Forschungsaufenthalte in Harvard, und Briefe nahmen die Stelle der in Wien geführten Gespräche ein. Brochs erster Brief an Voegelin vom Dezember 1939 ist die Antwort eines verloren gegangenen Briefs von Voegelin, in dem dieser ihm offensichtlich über sein Ergehen seit 1938 Bericht erstattet hatte. Broch verhehlt dabei nicht seine Freude über die Wiederherstellung des Kontaktes, der für ihn sowohl menschlich als auch sachlich Bedeutung hatte, da er in unmittelbarer Nähe zu Einstein und Thomas Mann in Princeton energisch die Arbeit an seinem politischen Projekt wieder aufgenommen hatte und auf Voegelins Rat und Stellungnahme hoffte. Des Weiteren erwähnte Broch seine „intensiv[e]“ Beschäftigung mit „Dingen, die außerdem auch noch ins Gebiet der Sozialpsychologie hinüberreichen“, ein klarer Hinweis darauf, dass er an der „Massenpsychologie“ arbeitete. Seine persönliche Sorge aber galt seiner Mutter, die in Wien zurückgeblieben war und deren weiteres Schicksal zu größter Sorge Anlass gab. Wie recht Broch mit seiner Sorge hatte, sollte sich für ihn 1943 bestätigen, als er durch das Internationale Rote Kreuz von der Deportation Johanna Brochs 1942 nach Theresienstadt erfuhr, und im Mai 1944 wurde der Tod seiner Mutter im Konzentrationslager zur furchtbaren Gewissheit.<sup>37</sup>

Eine Äußerung Brochs in diesem ersten Brief verdient noch erwähnt zu werden, da sie zeigt, dass Broch Voegelins positive Einstellung zu

---

<sup>36</sup> Siehe „Hermann Broch – Eric Voegelin. Eine Briefwechsel im Exil. 1939-1949“, hrsg. von Thomas Hollweck, *Voegeliniana: Occasional Papers*, No. 61, München, November 2007.

<sup>37</sup> Vgl. hierzu Lützelner, *Hermann Broch*, S. 179 f.

Amerika teilte. „Indes schon aus meinem Arbeitsprogramm sehen Sie,“ schrieb Broch, „dass es mir persönlich hier besser geht, als es mir je in Europa gegangen ist: es ist ein Jammer, dass man Hitler hat abwarten müssen, um herüber zu kommen.“ Dass Broch mit noch spärlicheren finanziellen Mitteln auskommen musste als der in Alabama schlecht bezahlte Voegelin, tut dem Gefühl, eine neue Heimat gefunden zu haben, keinen Abbruch. Wie Voegelin kannte Broch die USA bereits, als er im Herbst 1938 dort ankam. Den europäischen Provinzialismus vieler Flüchtlinge teilten beide jedenfalls nicht. Ob Voegelin und Broch Gelegenheit hatten, kurze Zeit später persönlich über alle die Dinge zu sprechen, ist nicht ganz klar zu rekonstruieren. Jedenfalls hatte Voegelin Broch seine Absicht angezeigt, an der alljährlichen Tagung der American Political Science Association teilzunehmen, die damals stets nach Weihnachten stattfand und deren Tagungsort 1939 Philadelphia war. Broch, der in Princeton ganz in der Nähe war, ließ Voegelin jedenfalls wissen, dass er an einem Treffen sehr interessiert war, dass er aber in der Weihnachtswoche sich gerade in New York aufhalten werde. Ein handschriftliche Notiz Brochs an Voegelin deutet darauf hin, dass ein Treffen in einem Hotel geplant war. Ob es dazu gekommen ist, bleibt ungewiss. Was nicht ungewiss ist, ist die Tatsache, dass die Freundschaft mit Voegelin Broch einiges bedeutete und dass Voegelin seinerseits diese freundschaftlichen Gefühle durchaus erwiderte, selbst wenn er Distanz zu Brochs Teilnahme an Unternehmen wie dem „City of Man“ Projekt hielt. Denn genau dieses Projekt war es, wozu Broch in jener Zeit Voegelins Rat suchte, nachdem er sich bald nach seiner Ankunft in Amerika einer Gruppe von Intellektuellen angeschlossen hatte, zu der unter anderem Persönlichkeiten wie Thomas Mann und dessen Schwiegersohn Antonio Borgese gehörten, sowie Van Wyck Brooks, Alvin Johnson, Lewis Mumford und Reinhold Niebuhr, um nur einige Namen zu nennen. Diese Gruppe war damit beschäftigt, ein „kollektiv geschriebenes Buch“ zu publizieren mit dem Ziel, die amerikanische Öffentlichkeit aufzurütteln und deren Isolationismus durch die Darstellung der Appeasement-Politik und ihrer Folgen für Europa zu bekämpfen, vor allem aber Pläne für eine Weltdemokratie nach dem Sieg über die Nazis und Faschisten zu entwickeln. Das

Buch erschien 1940 unter dem Titel *The City of Man. A Declaration on World Democracy*.<sup>38</sup> Broch sah in diesem Projekt eine Möglichkeit, seine Ideen über Menschenrechte und Demokratie zu fördern und erblickte in der Vision eines föderal gegliederten demokratischen Weltstaates die einzige Möglichkeit zur Verwirklichung dieser Ideen, die von den Mitautoren im Wesentlichen übernommen worden waren.

Selbst wenn, wie aus den Briefen von 1945 hervorgeht, Voegelin die Erfolgchancen eines Projekts wie der *City of Man* als minimal ansehen musste, so stimmte er mit Broch und den Autoren der *City of Man* doch in einem Punkt überein, nämlich in der Überzeugung, dass der weitverbreitete amerikanische Isolationismus überwunden werden musste. Sein eigener Beitrag dazu bestand in zwei Artikeln, die beide noch vor dem japanischen Angriff auf Pearl Harbor und den Kriegserklärungen Deutschlands und Italiens an die USA veröffentlicht wurden. Es handelt sich um den 1940 im *Journal of Politics* erschienenen Aufsatz „Extended Strategy“<sup>39</sup> und den ein Jahr später in derselben Zeitschrift publizierten Artikel „Some Problems of German Hegemony“<sup>40</sup>. Die beiden Aufsätze sind nicht nur als Voegelins Eintritt in die Zunft der amerikanischen Politikwissenschaft zu verstehen, sondern stellen vor allem eine unmissverständliche Kritik an den in vielen Kreisen herrschenden Auffassungen von Methoden und Zielen der Nazis dar. Mit einem Rückgriff auf den von Hermann Rauschnig in dessen *Revolution of Nihilism* geprägten Begriff der „extended strategy“, versuchte Voegelin zu zeigen, dass die politischen Methoden der Nationalsozialisten von den westlichen Demokratien als traditionelle Weiterführung der Politik mit anderen Mitteln interpretiert wurden, während sie in Wirklichkeit neue Mittel der Kriegsführung darstellten, die die logische Konsequenz der nationalsozialistischen revolutionären Ideologie waren. Dabei ging Voegelin, wie er dies so oft tat, von der Analyse

---

<sup>38</sup> Näheres hierzu bei Lützel, *Hermann Broch*, S. 260-272.

<sup>39</sup> „Extended Strategy. A New Technique of Dynamic Relations“, in: *The Journal of Politics*, Gainesville, FL, The Southern Political Association, Vol. 2, No. 2, 1940, S. 189-200. Siehe auch: *Published Essays 1940-1952*, CW, Bd. 10, S. 15-26.

<sup>40</sup> „Some Problems of German Hegemony“ in ebd., S. 62-75.

der Sprachsymbole dieser Strategie aus und zeigte, wie Hitler und die Nazis formalisierte Begriffe wie „Demokratie“ in Volkabstimmungen für ihre eigenen Zwecke missbrauchten und wie sie akzeptierte innen- und außenpolitische Begriffe der internationalen Staatenwelt zur Verschleierung ihrer wahren Absichten benutzten. Dass diese Strategie lange Zeit effektiv war, läge nicht nur an der politischen Raffiniertheit der nationalsozialistischen Politik, sondern vor allem daran, dass in den westlichen Demokratien das Bewusstsein von der Füllung dieser Begriffe mit historischem Erfahrungsgesamt stark geschwunden sei, so dass der Sinn für derartigen Sprachmissbrauch abhanden gekommen sei. Hierzu gab Voegelin einen kurzen Abriss der deutschen Geschichte der Neuzeit und der damit zusammenhängenden eigentümliche Entwicklung einer deutschen „neo-paganen“ Sprache, die im George-Kreis<sup>41</sup> und von Karl Kraus eingehend analysiert worden sei. Es ist hier nicht der Ort, den Artikel in seiner ganzen Dichte wiederzugeben, doch muss unbedingt darauf hingewiesen werden, dass dieser kurze Aufsatz *in nuce* alle theoretischen Elemente der Kritik an der westlichen Moderne und dem Entstehen der nationalsozialistischen Bewegung als verspätete Revolution enthält, die in Voegelins Denken immer wieder im Vordergrund stehen sollte.<sup>42</sup> Wie weit diese Aufklärungsarbeit

---

<sup>41</sup> Siehe William Petropulos, „Stefan George und Eric Voegelin“, *Occasional Papers*, LI, München: Eric-Voegelin-Archiv, Dezember 2005.

<sup>42</sup> Ein Argument Voegelins verdient hier besondere Erwähnung. Voegelin befasst sich mit der im Westen weit verbreiteten Annahme, man könne die deutsche Aggressivität mit der Psychologie der „Frustration“ erklären. Dies sei deshalb unzulässig, weil der Begriff der Frustration, erstens, einen individualpsychologischen Begriff darstelle und sich nicht auf kollektives Verhalten anwenden lasse. Wichtiger noch: Frustration müsse sich nicht mit Notwendigkeit in Zorn und Aggressivität entladen, sondern könne sich durchaus auch in Resignation äußern. Wie sich Frustration äußere, hänge von mehreren Charakterqualitäten ab, und wenn man Aggressivität als Entschuldigung gelten lasse, übersehe man, dass von Frustration verursachte Aggressivität, nicht unbedingt verebbt, wenn die unterdrückten Begierden schließlich befriedigt worden sind. Im Gegenteil, mit großer Wahrscheinlichkeit würden bei aggressiven Charakteren mit der Befriedigung die Begierden nur weiter wachsen. Ganz im Tenor und in der Sprache von Freuds *Unbehagen in der Kultur* kommt Voegelin zu dem Schluss, dass „unsere ganze Zivilisation auf der Frustration der Begierden beruht, die sie zerstören würden, wenn sie tatsächlich befriedigt würden.“ [Übers. d. Verf.] Es

bei den Zunftkollegen zum Umdenken geführt hat, ist nicht festzustellen. Wir wissen aber aus Briefen von renommierten Zeitgenossen und guten Bekannten Voegelins wie Carl Joachim Friedrich und Karl Loewenstein, dass sie zwar grundsätzlich mit Voegelins Analyse einverstanden waren, aber meinten, dass die dort geäußerten Gedanken in der Politischen Wissenschaft bereits weitgehend akzeptiert waren. Andererseits erfahren wir aus einem Brief Brochs vom 20. Juli 1940, dass er zwar den zentralen Gedanken von Voegelins Artikel „Extended Strategy“ genau verstanden hatte, dass man aber unter den Princeton „political graduates“ die ideologische Komponente der nationalsozialistischen Strategie einfach nicht zur Kenntnis nehmen wollte. Brochs Bemerkung, dass er „die praktische Konklusion für Amerika vermisste“, darf man dann wohl so lesen, dass er sich eine deutlichere Stellungnahme Voegelins gegen den amerikanischen Isolationismus gewünscht hätte, was durch den Hinweis auf seine Beteiligung an der Borgese-Konferenz noch einmal bestätigt wird.

Der stets gehetzte Broch schrieb zwei Monate später aus seinem Refugium bei seiner alten Freundin Jadwiga Judd in Cleveland, dass er neben Hilfsaktionen für Freunde in Europa, der Arbeit am *Tod des Vergil* und der „Massenpsychologie“ weiterhin mit der Borgese-Konferenz beschäftigt sei, fand aber auch noch einmal lobende Worte für Voegelins Artikel, aus denen hervorgeht, dass er mit anderen Arbeiten Voegelins gut vertraut war: „ausserdem ist es mir stets von neuem imponierend, wie virtuos durchsichtig Sie so grosse Materialmassen zu disponieren verstehen“. Zugleich erwähnte er, dass er den Artikel an seinen Freund und Gastgeber in Princeton Erich von Kahler geschickt hatte. Noch vor dem Erscheinen von Voegelins zweitem Artikel „Some Problems of German Hegemony“ ist ein Brief Brochs datiert „February 3, 1941, der kaum Zweifel daran lässt, dass er die Antwort auf eine Reaktion Voegelins auf *City of Man* war. Die Art, wie Voegelin auf Geistesprodukte reagierte, für die er eine gewisse Sympathie empfand, deren theoretische Schwächen seiner Meinung nach jedoch ihre möglichen Stärken überwo-

---

gebe schließlich viele Begierden – Freud würde „Triebe“ sagen –, die frustriert werden müssten, wenn das Individuum unfähig sei, sie im Rahmen des Wertsystems der Gesellschaft zu „sublimieren“. Vgl. CW, Bd. 10, S. 23 f.

gen, ist Voegelin Lesern hinreichend bekannt.<sup>43</sup> Eine ähnliche, allgemein positive Reaktion wird wohl auch der leider verloren gegangene Brief Voegelins enthalten haben, die Broch treffend mit dem Ausdruck „liebe Worte“ kennzeichnet, um dann gleichsam entschuldigend hinzuzufügen: Aus der „City of Man“ könnte man etwas Anständiges entwickeln, wenn man genügend Geld zur Weiterarbeit aufreiben könnte.“ Nach diesem Brief Brochs weist die Korrespondenz eine Unterbrechung auf, deren Gründe sich nicht näher bestimmen lassen. Es existieren Weihnachts- und Ostergrüße Brochs, und man darf vermuten, dass auch einige Briefe ausgetauscht wurden, die nicht erhalten sind. Voegelin wechselte seine Stellung und lehrte ab dem Herbstsemester 1942 an der Louisiana State University in Baton Rouge. Die Sommer 1942 und 1943 verbrachte er mit Forschungsarbeiten an der Widener Library in Harvard, und auf den Hin- und Rückreisen machte er regelmäßig in New York Station, wobei er sich stets bemühte, möglichst viele Freunde und Bekannte zu treffen. Voegelin ist also mit Sicherheit auch mit Broch zusammengetroffen, was in einem vom 31. Mai 1944 datierten Brief auch ausdrücklich belegt wird. Brochs nächster erhaltener Brief, datiert 4. Januar 1944, ist offenkundig eine Antwort auf Neujahrsgrüße von Voegelin, was beweist, dass Voegelin über die Fortschritte an Brochs gegenwärtigem Hauptprojekt, der Fertigstellung des Vergil-Manuskripts weitgehend im Bilde war.

Voegelins Interesse am *Tod des Vergil* ist mehrfach dokumentiert, und er gehörte auch zu den Subskribenten, die die Veröffentlichung des gleichzeitig auf Englisch und Deutsch erscheinenden Werkes mitfinanzieren halfen. Im Mai 1944 bat Broch Voegelin sogar um die Nennung weiterer Interessenten, denen er Prospekte des Romans schicken wollte. Brochs ständige Zweifel an der ethischen Berechtigung eines literarischen Kunstwerks in jener Zeit fanden in dem Brief vom 31. Mai noch einmal beredten Ausdruck. Einerseits machte der Dichter sich Sorgen, dass er die Arbeit am „Vergil“ viel zu schnell abgeschlossen hatte, anstatt sich, wie sein Vorbild James Joyce, siebzehn Jahre Zeit für die Vollendung zu nehmen. Anderer-

---

<sup>43</sup> Zahlreiche Beispiele dafür finden sich in der vom Verfasser herausgegebenen *Selected Correspondence 1950-1984*, in: *CW*, Bd. 30, Columbia: University of Missouri Press, 2007.



seits ging es ihm darum, sich seinen Lesern verständlich zu machen – und dies in einer gleichzeitig in zwei Sprachen erscheinenden Ausgabe und weit weg von den Erfahrungsursprüngen, die immerhin bis 1936 zurückgingen! Da Kunstwerke ihre eigene Gesetzmäßigkeit haben, arbeitete Broch mit ganzer Energie an der Vollendung des Romans, der ihm als politischem Intellektuellen höchst fragwürdig erschien, und verschob die Arbeit an seinem eigentlichen Hauptwerk, der „Massenpsychologie“.

In seinem Brief an Voegelin hat der „Dichter wider Willen“ sein persönliches Dilemma noch einmal auf den Punkt gebracht, als er schrieb: „Dass ich meinerseits Literatur nicht mehr als gute Sache anerkenne, brauche ich nicht eigens mehr zu sagen. Es mag sein, dass ich aus äusseren Gründen noch ein paar ältere Arbeiten fertigestelle, ansonsten halte ich den Vergil für meinen Abschied vom Dichtergewerbe, das eben für die heutige Zeit zum elfenbeinernen geworden ist. Gewiss, es wird in anderer Form – wahrscheinlich als Kollektivkunstwerk des Films – wiederauferstehen...“ Voegelins Antwort vom 5. Juni 1944, nur einige Tage nach Erhalt von Brochs Brief geschrieben, sparte nicht mit Kritik an Brochs Literaturpessimismus und stellte diesem sein eigenes geistiges Credo gegenüber, das sich im Grunde nie verändern sollte. „Ihr Urteil zur Soziologie der Dichtung überrascht mich etwas“, schrieb Voegelin. „Dass Dichtung, ebenso wie Philosophie oder andere geistige Aktivität von Rang in der Zeit einer Massenkollektivität einsam ist, das ist wohl klar; dass soziale Resonanz vorzuziehen wäre, ist auch gewiss. Aber was soll daraus folgen? Dass es geistige Erzeugnisse von Rang nicht geben darf, oder dass sie sinnlos sind? Doch wohl nicht. Höchstens das Selbstverständliche: dass die Grundlagen geistiger Leistung nicht in der Gesellschaft zu finden sind, sondern in der Mystik.“ Hier sprach Voegelin ganz als der Platoniker, der er im Grunde immer war, zu einem Bruder im platonischen Geist, den er auf Abwegen sah. Kompromissloser als Broch wollte Voegelin der Zeit keine Zugeständnisse machen, wenn die Zeit, das heißt, das sie beherrschende Kollektiv, den Geist leugnete. Voegelin brachte zuletzt den Sachverhalt auf folgende einfache Formel: „Wenn Sie mir die Alternative zwischen einem ivory-tower und einem tower of filth stellen, da bin ich doch noch eher für den ivory-tower. Im übrigen halte ich nicht viel von dem Slogan ‚ivory tower‘ – nichts ist so realitätsfern

wie die verdrehte Phantasiewelt, in der das Kollektivum lebt.“ Hier wird die grundsätzliche Diskrepanz zwischen Brochs nahezu franziskanischer Ethik und Voegelins platonisch-aristokratischer Ethik scharf beleuchtet. Nach allem, was wir bisher über die Reaktion beider zur Krise der Zeit sehen konnten, schien sich hier ein schwer überbrückbarer Gegensatz aufzutun.

Broch muss dies auch bewusst geworden sein, denn er antwortete postwendend bereits am 8. Juni. Nachdem er sich bei Voegelin für dessen „gute Begrüßungsworte zum Vergil“ und seine Bemühungen hinsichtlich der Subskription bedankt hatte, legte der Dichter des „Vergil“ ein erfreuliches Selbstbewusstsein an den Tag: „[D]enn wenn ich auch – wie Sie gemerkt haben düften – Literatur nicht überschätze, so weiss ich doch, dass das, was ich gemacht habe, seine Rechtfertigung in sich selber trägt“. Was Voegelins zentralen Punkt anging, nämlich seine Kompromisslosigkeit gegenüber dem Zeitgeist, war Broch keineswegs einverstanden. Ja, es stimme, dass „der geistige Impuls immer mystisch ist, dass die geistige Leistung gar nicht anders entstehen kann, aber die Form der Emanation ist sozial bedingt, d.h. von etwas, das ich die jeweilige ‚Realitätsrichtung‘ nennen möchte“, stellte Broch fest. Bei seiner „Massenpsychologie“ handle es sich um eine „Strukturanalyse dieser Realitätsrichtungen“, und dabei stelle sich heraus, dass diese nicht durch eine mystische „Massenseele“ bestimmt würden, sondern dass „jedes einzelne Individuum...an den Änderungen der sozialen Realitätsrichtung mitbeteiligt ist“. Sei die Realitätsrichtung aber erst einmal bestimmt, so wirke sie „wie ein Stück Natur“, „wesentlich stärker als jedes individuelle Wollen“. Genau so verhalte es sich mit der Kunst, was sich zum Beispiel in den Plastiken Rodins deutlich zeige, dessen Genie dem meisten seiner Vorgänger zwar ebenbürtig sei, der aber in einer Zeit geschaffen habe, in der es für die „Realitätsrichtung der Welt und des menschlichen Ausdrucks keine Bildhauerei mehr gab und gibt“. Dasselbe sei bei der Malerei und „jetzt mit der Dichterei“ der Fall, in der man „keine Geschichten mehr erzählen könne“. Letzterer, bei Broch häufig auftauchender Topos wird im Kontext der Analyse der Realitätsrichtung gleichzeitig zu

mehr als einem Topos.<sup>44</sup> Vielmehr unterstreicht Brochs Argumentation, dass Hannah Arendt mit ihrer Formel vom „Dichter wider Willen“ etwas gesehen hat, das sich begrifflich schwer fassen lässt. Arendt glaubte, dass Broch ein Dichter war, der keiner sein wollte, aber nicht aufgrund eines psychologischen Konflikts oder miteinander im Streit liegender Begabungen, sondern weil für ihn die drei Grundpfeiler seiner Existenz, Dichten – Erkennen – Handeln, gleich wichtig waren und es für ihn sinnlos gewesen wäre, sich für einen auf Kosten der beiden anderen zu entscheiden. Ich bin der Ansicht, dass aus der zitierten Briefstelle hervorgeht, was Broch stets wiederholt hat, nur vielleicht etwas deutlicher: Die Realitätsrichtung ist etwas, das sich dem Willen des Einzelnen entzieht, so dass Broch in der Tat ein Dichter wider Willen war und vielleicht deshalb auch, wie Paul Michael Lützel meint, ein „Dichter mit schlechtem Gewissen.“<sup>45</sup> Für Broch bedeutete das keine Flucht ins Überpersönliche oder kollektive Unbewusste. Der Begriff „Realitätsrichtung“, den Broch anderswo einmal als durch die „Logik der Dinge“ festgelegt definierte<sup>46</sup>, dieser Begriff entstand vielmehr im Zusammenhang mit Brochs intensiven Reflexionen über Gesetzlichkeit und Geschichte und dem dialektischen Hervorberechen prophetischer Erkenntnisvorstöße, die den Charakter der „Partizipation“ tragen, aus der „Akzeptation“ des menschlichen Dämmerzustandes. Dies alles hatte Broch bereits theoretisch entwickelt, als Voegelins Kritik Broch zu einer Entgegnung zwang. Broch huldigte keineswegs einer neutralen Fortschrittsidee, sondern es ging um etwas, worin Voegelin ihm uneingeschränkt zugestimmt hätte, wenn Broch z.B. schreibt:

Es ist der Aufruf der grossen Prophetie an die Menschheit, ihr niemals erlahmender ethischer Aufruf zur Wahrheitspartizipation, die zugleich und für alle Zeiten das wahre Menschentum und mit ihm die Wiedergewinnung des Menschenantlitzes bedeutet. Dieser Wiedergewinnung, dieser Wahrheitspartizipation, ohne die der dahin-

---

<sup>44</sup> Siehe den wichtigen Brief an Friedrich Torberg vom 10. April 1943, in dem Broch ausführlich auf Probleme von Mythos und Literatur bei Joyce und Thomas Mann, sowie in seinem eigenen „Bergroman“ eingeht, während er die Mehrheit der damaligen Literatur als „bloßes Geschichtel-Erzählen“ bezeichnet. *KW* 13/2, S. 318-323.

<sup>45</sup> Vgl. *Psychische Selbstbiographie*, S. 165.

<sup>46</sup> Hermann Broch an Hans Sahl, 28. Februar 1945, in: *KW* 13/2, S. 438.

dämmernde Mensch nie und nimmer der apokalyptischen Drohung zu begegnen, geschweige denn sie zu bannen vermöchte, ihr allein gilt der prophetische Aufruf.[...] Nichts liegt also der Prophetie, der grossen Prophetie ferner, als eine Rückkehr zu früheren Lebens- und Weisheitsformen predigen zu wollen; um Einkehr handelt es sich, nicht um Rückkehr.<sup>47</sup>

Im Grunde waren Broch und Voegelin sich in ihren Auffassungen von Mensch, Gesellschaft und Geschichte näher, als dies bei oberflächlicher Betrachtung erscheinen könnte. Man darf vermuten, dass bei dem für Ende Juni ins Auge gefassten Treffen in New York über diesen Fragenkomplex noch gesprochen wurde. Bei alledem sollte nicht vergessen werden, dass die apokalyptischen Zeitereignisse immer im Hintergrund dieses Dialogs standen. So hatte Broch einen Monat zuvor die Nachricht vom Tod seiner Mutter in Theresienstadt erreicht. Voegelins persönliches Mitgefühl war ihm dabei sicher.

Die Reaktion von Broch wie auch von Voegelin auf diese Ereignisse war eine immer intensivere Versenkung in die Arbeit. Voegelin war mit seiner „History of Political Ideas“ voll in Anspruch genommen, neben seiner Lehrtätigkeit an der Universität, während Broch, wie er am 5. Januar 1945 an Voegelin schrieb, siebzehn Stunden täglich arbeitete, wohl die Ursache dafür, dass er „bei der mörderischen Hitze dieses Sommers ziemlich gründlich erkrankt“ war. Die umfangreiche Literatur, die Broch für die „Massenpsychologie“ durcharbeiten musste, zusammen mit der „Umstellung auf Psychologie“, erforderte seine ganze Energie, und Voegelin erging es nicht anders mit den Riesenmaterialien, die er für seine „History“ zu lesen hatte. Dennoch fand Voegelin Zeit, den nach seiner Rückkehr vom sommerlichen Forschungsaufenthalt in der Widener Library vorgefundenen *Tod des Vergil* zu lesen, und seine erste Reaktion auf das Werk, geschrieben am 10. September 1945, zeigte, dass der „Vergil“ ihn stark beeindruckt hatte: „[I]ch habe mich ganz dem Lyrismus des Monologs hingeeben und nur hin und wieder zurückgeblättert. Ich weiss vorläufig nur, dass es nicht nur ein grosses Sprachwerk ist, sondern auch eins der Mystik. Wenn Sie einem Dilettanten in Dingen der Literatur eine Meinung erlauben, werde ich Ihnen später, wenn ich das Werk durchgearbeitet habe, darüber schreiben.“ Leider

---

<sup>47</sup> *Massenwahntheorie*, KW 12, S. 166 f.

findet sich in der späteren Korrespondenz keine weitere Erwähnung von Voegelins Lektüre. Als Broch Voegelin kurze Zeit danach für seine „guten Worte“ dankte und nur seiner „Opposition“ gegen den „Dilettantismus“ Ausdruck gab, fand er eine treffende Formulierung: „Als ‚Publikum‘ sind wir allesamt Laien und gerade darum unbetrüger, denn ein Kunstwerk, das uns nicht in unseren menschlichen Primitivschichten berührt, ist ein Fehlerzeugnis und Fehlerzeugnis.“

Die dieser Feststellung folgende längere Stelle, in der Broch das Problem Demokratie, Kunst und Kitsch berührt, darf ohne Weiteres zu seinen wichtigeren brieflichen Formulierungen des Problems gezählt werden. Es weist nicht nur auf Brochs bekannten Aufsatz von 1933 „Das Böse im Wertsystem der Kunst“ zurück<sup>48</sup>, sondern nimmt auch Brochs Vortrag von 1950 „Einige Bemerkungen zum Problem des Kitsches“<sup>49</sup> vorweg und lässt interessante Parallelen zu Thomas Manns gleichzeitig im Entstehen begriffenen Reflexionen über das Primitive in der Kunst und die Überwindung der extremen „Volksferne“ durch die Wendung ins „Heiter-Bescheidene“ erkennen, die den *Doktor Faustus* zum Epochenbuch machten. Die Berührung der Primitivschichten mag nach Broch nicht nur eine Sache der Kunst sein, sondern auch eine des Kitsches. Wenn das Kunstwerk sich an das „Publikum als Idee“ wende, dann wende es sich natürlich auch an die Primitivschicht des Publikums „als Idee“, und das tue auch der Kitsch. Wenn Joyce, Picasso oder Strawinsky „radikal ehrlich[e]“ Kunst machten, dann werde diese Kunst auch „radikal ‚volksfern‘“, schrieb Broch, und der Grund dafür sei nicht, dass das Volk und damit das Publikum „schlechter“ geworden seien, sondern dass sich „das Wertgefüge ‚Kultur‘ verändert“ habe und es keine Werthierarchie mehr gebe. Folglich habe die Kunst keine soziale Funktion mehr, sondern werde „zur Privatangelegenheit des Künstlers und damit unverständlich, während ihr sozialer Platz vom Kitsch eingenommen“ werde. Was für die Primitivschichten des Publikums der Kitsch ist, das ist für die demokratischen Volksmassen der Slo-

---

<sup>48</sup> „Das Böse im Wertsystem der Kunst“, in: *Schriften zur Literatur 2. Theorie, KW*, S. 119-157.

<sup>49</sup> Ebd., S. 158-173.

gan. Auf Brochs und Voegelins Demokratieverständnis wird noch einmal ausführlicher zurückzukommen sein.<sup>50</sup>

Wie aufmerksam Voegelin Brochs Gedanken über die Primitivschichten folgte, geht aus dem mit „Note“ betitelten Schlussteil eines 1947 erschienenen Artikels „Plato’s Egyptian Myth“ hervor.<sup>51</sup> In diesem Artikel, der später ohne den Schlussteil als ein Kapitel des dritten Bandes von *Order and History* veröffentlicht wurde, hatte Voegelin eine Neuinterpretation des berühmten Atlantis-Mythos unternommen, mit der er nachweisen wollte, dass Platon sein Lebenswerk der Erneuerung der Polis zugleich auch als Erneuerung der Dichtung ansah. Eine detaillierte Darstellung von Voegelins Schilderung des Mythos, mit dem der *Timaios* einsetzt, erübrigt sich hier. Es sei nur soviel gesagt, dass Voegelin in diesem Mythos nicht nur die Vollendung des Paradigmas der *Politeia* sieht, sondern vor allem Platons Rolle als Schöpfer einer neuen, aus der „Wahrheit der Seele“ entsprungenen Dichtung hervorhebt, die bereits im 10. Buch der *Politeia* in der vielgeschmähten „Attacke“ auf Homer ihre erste Formulierung gefunden hatte. Voegelins Argument, dass es Platon gar nicht um die Herabsetzung des homerischen Epos geht, sondern um ein neues Verständnis dessen, was Dichtung zu leisten habe, berührt nicht nur den Kern von Brochs künstlerischem Selbstverständnis, sondern führt zugleich auch weitgehend die Platon-Rezeption des George-Kreises fort, wie sie u.a. in Kurt Hildebrandts Einleitung zur krönerschen Ausgabe der *Politeia* zu finden ist: „Wenn Platon sein Reich durch Dichtung gründen will, ist er gezwungen, zuvor die Dichtung des sterbenden Weltalters in ihren Grundfesten zu erschüttern. Nur so erklärt sich der heftige Angriff auf den doch von ihm so sehr geliebten Homer.“<sup>52</sup> Die anamnetische Neugründung der Polis aus dem „kollektiven Unbewussten“ in Voegelins Platon-Interpretation lässt sich gerade im Kontext des *Tod des Vergil* und den eng damit zusammenhängenden Teilen der „Massenpsychologie“ als Modell der Neugründung der politischen Philoso-

---

<sup>50</sup> Siehe unten, S. 48 f.

<sup>51</sup> Eric Voegelin, „Plato’s Egyptian Myth“, in: *The Review of Politics*, Bd. 9, Nr. 3, 1947, S. 307-324.

<sup>52</sup> Platon, *Der Staat*, hrsg. v. Kurt Hildebrandt, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1955, S. XXXVIII.

phie durch Voegelin verstehen, deren Kern in der Wiedererinnerung des transzendenten Grundes von Mensch und Gesellschaft und der Kritik an der Immanentisierung des Grundes liegt, wie es fünf Jahre später in der *New Science of Politics* ausgeführt wurde. In diesem Zusammenhang stimmte Voegelin Brochs geschichtsphilosophischer Mystik der „Erkenntnisvorstöße“ implizit zu, wenn er über den Fortschritt vom Mythos des Volks auf eine neue Bewusstseinsstufe in Hellas schrieb, die ihre Parallele in der Gegenwart gefunden habe, einer späten Phase der Desintegration, „when the traditional forms of expression are losing their value as adequate instruments of expression because the substance which they can express adequately is dissolving, while the substance of the mystical personality cannot be expressed in them adequately at all.“<sup>53</sup> Die Parallelen zwischen der sich auflösenden Polis und den Institutionen der westlichen Welt waren für Voegelin so offensichtlich, dass er nicht nur seine eigene Arbeit, sondern auch die literarische Moderne, wie sie von Joyce und Broch repräsentiert wurde, als platonische Erneuerungsansätze sah. So wie Platon kein homerisches Epos mehr schaffen konnte, kann man heute, in den Worten Brochs, „keine Geschichten mehr erzählen“. Voegelin fand hierzu seine eigene treffende Formulierung: „Mimetic art in the sense of the forms of art in which a society in its high period finds its adequate representation (mimesis) enters into a phase of crisis with the passing of the society. We can observe this phenomenon in our society just as in the Hellenic.“<sup>54</sup> Und genau hier nun kam Voegelin auf die Krise des Romans zu sprechen, die ihm, dem „Dilettanten“, aus seiner Lektüre von Joyce, Proust, Thomas Mann und eben vor allem Broch so vertraut geworden war, dass er in ihr ein Symptom dessen sah, was er als politischer Philosoph bewusst miterlebte: die Suche nach einer neuen Ausdrucksform, einer neuen Wissenschaft. Die „Realitätsrichtung“ wurde von diesen Schriftstellern als wirklich erfahren. Voegelins Konklusionen verdienen, hier abschließend vollständig zitiert zu werden:

A typical instance would be the crisis of the epic form of the novel.  
A story which no longer can be authenticated by the myth which

---

<sup>53</sup> Eric Voegelin, Plato's Egyptian Myth, in: *The Journal of Politics*, Bd. 9, Nr. 3, 1947, S. 324.

<sup>54</sup> Ebd.

actually lives in the society ceases to be “true”; the authentication of a story as “true” must, in this situation, come from the unconscious; and we can, indeed, observe the attempts at creating new instruments of personal artistic expression in the work of James Joyce and Hermann Broch’s *Death of Vergil* [sic]. This does not mean, of course, that in the future no novels will be written; but it means that, probably, the novel has ceased to be an instrument of expression that could be used by minds of the first rank – just as the classic forms of the Hellenic epic and drama had ceased to be “true” for Plato.<sup>55</sup>

Hermann Broch hätte sich keine bessere Bestätigung seiner Existenz als Dichter und philosophischer Theoretiker wünschen können. Und wie aus einem Brief Voegelins vom 11. November 1947 hervorgeht, hatte er in der Tat Gelegenheit, sich persönlich mit Voegelins Gedanken über Mythos und Dichtung an der Epochenschwelle vertraut zu machen, denn Voegelin schickte ihm ein Separatum des „Egyptian Myth“ mit Worten der Anerkennung und des Dankes, die zeigen, wie nahe sich beide im Grundsätzlichen waren, wenn er schrieb: „Sie erinnern sich vielleicht an unsere Korrespondenz – obwohl es schon lange her ist. Was Sie damals über das Ende des Romans als Kunstform schrieben, hat mich sehr beeindruckt. Ihre Belehrung ist nicht ohne Einfluss auf meine Plato-Studien geblieben. Nehmen Sie diese kleine Arbeit als den bescheidenen Dank, der mir möglich ist, für das, was Sie durch ihren ‚Tod des Vergil‘ gegeben haben.“

#### **4. Utopie und Realität – Der Briefwechsel über Brochs „Bill of Rights“**

Es ist in der Beziehung zwischen Broch und Voegelin nicht immer ganz leicht, eine Trennungslinie zwischen literarisch-philosophischen und politischen Problembereichen zu ziehen. Angesichts der sehr weit gesteckten Interessengebiete beider Männer, die ja auch die Grundlage ihrer Freundschaft waren, gehören Überschneidungen zwischen diesen Bereichen zur Natur der Sache. Der Briefwechsel zeigt deutlich, dass Broch nicht nur den Politikwissenschaftler Voegelin, sondern auch den Literaturkenner schätzte, während Voegelin seinerseits in dem Dichter Broch auch den Theoretiker würdigte und

---

<sup>55</sup> Ebd.



dessen „Massenpsychologie“ später als ein Werk von hervorragender Bedeutung zitierte. Broch wiederum wartete mit Ungeduld auf die Veröffentlichung von Voegelins im Entstehen begriffener „History of Political Ideas“, von der er sich auch Einiges für sein eigenes Werk versprach, deren Erscheinen sich jedoch immer wieder verzögerte, so dass Broch dann auch nicht mehr die Veröffentlichung der Nachfolgewerke *Order and History* und der *New Science of Politics* erleben konnte. Dennoch darf man nicht nur die geistige Verbundenheit zwischen beiden betonen. Denn unübersehbar gab es in einigen grundsätzlichen Bereichen ihrer Beurteilung der damaligen politischen Situation auch erhebliche Meinungsverschiedenheiten, die sich in dem wohl wichtigsten Teil des Briefwechsels besonders deutlich zeigen, nämlich in den brieflichen Diskussionen über Brochs Vorschläge zu einer „International Bill of Rights and of Responsibilities“.

Das begann mit dem bereits kurz erwähnten Brief vom 24. März 1945, dem Broch die bereits erwähnte „Don Quixotterie“ beilegte, von der er schrieb, sie könnte Voegelin interessieren, da sie eine Fortsetzung und Weiterentwicklung der Völkerrechts-Resolution aus der Wiener Zeit sei. In seiner Antwort hatte Voegelin – bekanntlich daran erinnert, dass er sich noch gut an seine Gespräche mit Broch in seiner – Voegelins – Wohnung erinnern konnte. Bei dem neuen Dokument nun handelte es sich um den ersten Entwurf der „International Bill of Rights and Responsibilities“ unter dem Titel „Analyse der gegenwärtigen Situation“, der, wie Broch hinzufügte, einerseits zu seinen Überlegungen „zu einer Theorie der staatlichen Totalität“ in der „Massenpsychologie“ gehörten, andererseits eine „praktisch-unpraktische Aktion“ darstellte. Als solche sollte sie, auf Anraten seiner amerikanischen Freunde, „zur Beerdigung“, wie Broch ironisch feststellte, auch an das State Department, das PAC (National Political Action Committee der Gewerkschaft CIO) und die Carnegie Foundation weitergeleitet werden – und zwar noch rechtzeitig vor der Konferenz von San Francisco, die von Ende April bis Ende Juni tagte und zur Gründung der UNO führte. Broch bat um Voegelins Kritik, bevor die Übersetzung ins Englische fertiggestellt war, und Voegelin antwortete prompt wenige Tage nach Erhalt von Brochs Brief. Seine Erwiderung sei auf Englisch abgefasst, schrieb

Voegelin, da er annehme, dass Broch sie mit amerikanischen Freunden besprechen würde.

Bevor auf Voegelins Antwort näher eingegangen werden kann, seien hier kurz die wichtigsten Punkte des brochschen Dokuments skizziert. Es beginnt mit der Erwähnung von Präsident Roosevelts „State of the Union“-Rede vom 6. Januar 1941, an deren Schluss der Präsident die sogenannten „Four Freedoms“ verkündet hatte, nämlich 1. freedom of speech and expression; 2. freedom of every person to worship God in his own way everywhere in the world; 3. freedom from want; 4. freedom from fear. Broch war der Ansicht, dass die Hinzufügung der beiden „freedoms from“ an die klassischen „freedoms of“ ein Novum darstellte gegenüber den bereits in Wilsons 14 Punkten erwähnten Freiheiten. Auch dort war schon die Rede von der Abschaffung ökonomischer Schranken gewesen, also Grundlegung der „freedom from want“ und allgemeiner Abrüstung als Bedingung der „freedom from fear“, ohne dass diese Freiheiten beim Namen genannt worden waren. Es lässt sich darüber streiten, wie weit die zwei „freedoms from“ tatsächlich eine Neuerung gegenüber dem wilsonischen Programm darstellen, Broch jedenfalls war der Meinung, dass mit ihnen der „wilsonische Irrtum“ überwunden werden könnte, der darin bestand hatte, dass man den demokratischen Freiheiten, die das Individuum in seiner Menschenwürde schützen, die neuen Freiheiten materieller Sicherheit und Freiheit von Furcht vor Aggressoren zur Seite stellte. Die konkreten Vorschläge Brochs bestanden nun darin, die vier Freiheiten von der internationalen Ebene auch auf die zwischenmenschlichen Verhältnisse innerhalb der Gesellschaft auszudehnen. Zu diesem Zweck forderte er ein „Gesetz zum Schutz der Menschenwürde“, dessen Artikel 1 den Aufruf in Wort oder Schrift zur Verächtlichmachung unschuldiger Personen bis zu ihrer Ausschließung, „von der Ausübung der dem Staatsbürger zukommenden Pflichten fernzuhalten“ unter Strafe stellt. In Artikel 2 des Gesetzes wird bestimmt, dass Amtsimmunität nicht als Schutz vor Bestrafung angerufen werden kann, wenn der Amtsinhaber sich eines Vergehens unter Artikel 1 schuldig gemacht hat, d.h. wenn die Amtsinhaber wie zum Beispiel in Nazi-Deutschland selbst die Gangster sind, die den Hass gegenüber Minoritäten und „Minderwertigen“ anfachen. Immunitätsschutz, der in der Demokratie eine gewisse Berechtigung zu haben schien, sei, wie Broch

weiter ausführte, ein Überrest der alten monarchischen „Herrscher-Immunität“ und nicht mehr zu rechtfertigen, vor allem da er von den „fascistischen Eliten“, die über die Demokratie zur Macht kommen, zur Stärkung ihrer Position als Eliten missbraucht werde.

Die Frage war nun, wie dieses im Grunde einleuchtende und in der Tat wünschenswerte Gesetz nicht nur in einer Demokratie, sondern auch in nichtdemokratischen Gesellschaften durchgesetzt werden konnte. Hierbei ging Broch von der Annahme aus, dass in Demokratien ein Gesetz zum Schutz der Menschenwürde begrüßt werden würde und sich im Rahmen der bereits bestehenden Gerichtsbarkeiten auch ohne Weiteres durchsetzen lassen sollte. Da das Gesetz sich auch gerade auf Situationen anwenden lassen musste, in denen ein Staat „fascistisch bereits so verseucht ist, dass Behörden und Gerichte nicht mehr zuverlässig arbeiten“, müsste eine internationale Gerichtsbarkeit geschaffen werden, die Fälle von Verletzung der Menschenwürde verhandeln könnte und deren Urteile auch international durchgesetzt werden könnten. Broch war sich durchaus klar darüber, dass gerade hier mit erheblichem Widerstand zu rechnen war, noch dazu, nachdem in der Atlantic Charter von 1941 gerade wieder einmal das wilsonsche Selbstbestimmungsrecht der Völker bestätigt worden war. Deshalb sah er eine Einschränkung des Selbstbestimmungsrechtes durch eine sogenannte „Bill of Duties“ vor, die von allen Völkern zu akzeptieren sei, konkret gesprochen, die universelle Einführung eines Gesetzes zum Schutz der Menschenwürde. Der Grundgedanke eines solchen Gesetzes, wie immer es auch in seiner letzten Form aussehen mochte, war für Broch die Sicherung des Weltfriedens, denn, wie er es formulierte: „Der Schutz des Menschen vor dem Menschen ist nicht mehr bloße innerstaatliche Angelegenheit; er ist für die Erhaltung des Friedens genau so wichtig wie der Schutz des Menschen vor dem Nebenstaat. Dies sind in Kürze die wichtigsten Punkte in Brochs erstem Entwurf, dessen erweiterte Neufassung in englischer Übersetzung er Voegelin wenig später ebenfalls zuschickte und dessen ungekürzte Form auf Deutsch in Brochs *Politischen Schriften*<sup>56</sup> nachzulesen ist.

---

<sup>56</sup> Siehe Hermann Broch, „Bemerkungen zur Utopie einer ‚International Bill of Rights and of Responsibilities‘“, in: *Politische Schriften*, KW 11, S. 243-277.

Voegelin begann seine Antwort mit der Feststellung, dass er selbst nicht politisch aktiv sei – und zwar auf Grund eines tiefen Pessimismus gegenüber jeder Möglichkeit, durch Aktion irgendetwas zu erreichen. „There are times in history where you can do nothing but sit back and wait until the plague has reached the end of its stench, and meanwhile try to keep alive and to do your own work to the best of your lights,“ schrieb Voegelin, um Broch gleich danach zu versichern, dass dieser Pessimismus keineswegs die Wünschbarkeit eines gesetzlichen Schutzes der Menschenwürde betreffe, sondern dass einfach nicht die geringsten Chancen dazu bestünden, dass ein derartiges Statut angenommen werden würde, nicht einmal in wesentlich abgeschwächter Form. Mit der ihm eigenen analytischen Schärfe hatte Voegelin sofort bemerkt, dass der Kern von Brochs Vorschlägen in der Möglichkeit der Bestrafung von Personen lag, aufgrund gerichtlicher Überführung eines Verbrechens der Anstiftung zur Missachtung anderer und des Hasses gegen andere. Voegelin gab ohne Weiteres zu, dass die Anstiftung zum Hass die Hauptquelle der „civil and international conflicts in our time“ sei, dass wir aber – jenseits der Unterschiede zwischen Demokratie und Faschismus –, in einem Zeitalter der „free floating hatewaves“ lebten, wie Max Scheler bereits in seiner kleinen Studie *Über die Ursachen des Deutschen Hasses*<sup>57</sup> nachgewiesen habe. Voegelins Liste der verschiedenen Hasswellen, die ins 19. Jahrhundert zurückreichen, umfasste die proletarischen Hasswellen gegen die Bourgeoisie, die britische Hasswelle gegen Deutschland im 1. Weltkrieg, die anti-kommunistische Hasswelle seit 1917 im Westen, die verschiedenen Hasswellen im Deutschland der Zwischenkriegszeit, die sich gegen Demokratie, Bolschewismus und Juden richteten, und die Hasswellen im Westen gegen die „Aggressoren“ der dreißiger Jahre. Während die konkreten

---

<sup>57</sup> Vgl. Max Scheler, *Die Ursachen des Deutschen Hasses. Eine Nationalpädagogische Erörterung*, Leipzig: Der Neue Geist-Verlag, 1917. Scheler behandelt dort das Problem des Hasses im 1. Weltkrieg und sucht nach Erklärungen der Ursachen dieses Hasses. Das deutsche Äquivalent des von Voegelin erwähnten Ausdrucks findet sich dort aber nicht, jedoch eine genauere Phänomenologie der in Voegelins Brief erwähnten Hassphänomene. Ob Voegelin die „freischwebenden Hasswellen“ in einem anderen Werk Schelers gefunden haben könnte, ist fraglich, wie der Herausgeber von Schelers Schriften, Manfred Frings, dem Verfasser bestätigte.

Ursachen der einzelnen Hasswellen verschiedener Art seien, blieben die Grundprobleme der Angst, aus denen die Hasswellen hervorgingen, dieselben. Und gegen diese Angst in einer Zeit sozialer Umbrüche und der unausweichlichen Unsicherheit des eigenen Status in der modernen Konkurrenzgesellschaft ließe sich sehr wenig tun.<sup>58</sup> Um die Unmöglichkeit deutlich zu machen, Personen, die zum Hass anstiften, zur Verantwortung zu ziehen, bediente Voegelin sich einiger absurd anmutender Szenarien. So müsse man z.B. das „Dies Committee“ für fünf Jahre ins Gefängnis werfen, weil es zum Hass gegen Personen angestiftet habe, die keine ungesetzlichen Handlungen begangen hätten. Bei diesem Kongressausschuss handelte es sich um das 1937 von dem texanischen Senator Dies ins Leben gerufene „House Un-American Activities Committee“. Oder man müsse Stalin ins Gefängnis werfen, weil er einige böse Dinge über die Bourgeoisie gesagt habe, und schließlich müsse man verschiedene englische und amerikanische Politiker ins Gefängnis werfen, weil sie zum Hass gegen Deutsche und Japaner auch nach Kriegsende aufriefen.

Voegelins etwas ironisch klingende Kritik an den von Broch vorgeschlagenen Strafmaßnahmen gegen Anstiftung zum Hass nahm einen ernsteren Ton an, als er auf den oben erwähnten Grundgedanken zu sprechen kam, nämlich den Zusammenhang zwischen Menschenwürde und Krieg. So bemerkte Voegelin, dass Broch damit den Krieg selbst als ein Verbrechen gegen die Menschenwürde bezeichnet habe, eine Gleichsetzung, mit der er nun absolut nicht übereinstimmen könne. Denn sie impliziere, dass es gegen wirkliches, gegen die Menschenwürde verübtes Unrecht keine Gewaltanwendung geben dürfe, und dies verstieße gegen das fundamentale Recht auf Widerstand, und Krieg sei letztlich nichts anderes als Widerstand auf internationaler Ebene. Das Recht auf Widerstand leite sich von einer Grundtendenz jeder legalen politischen Ordnung ab, in erster Linie den *beatus possidens* zu schützen. So bliebe dem Mann „at the receiving end“ oft nichts übrig, als seiner Unzufriedenheit mit den herrschenden Zuständen durch Gewalt Ausdruck zu verleihen, was

---

<sup>58</sup> Voegelins Argumentation orientiert sich hier auch an Schelers *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, *Vom Umsturz der Werte*, Bern: Verlag A. Franke, 1955.

ihn in den Augen des Gesetzes zum Kriminellen mache. Zugegeben, nicht jeder Akt von Widerstand oder Aggression sei gerechtfertigt, aber in allzu vielen Fällen sei dies eben das einzige Mittel, um Gerechtigkeit gegen den *beatus possidens* zu erlangen, der den von ihm geschaffenen Unrechtszustand durch verfahrensrechtliche Schikanen aufrechtzuerhalten suche. Es gebe schließlich, bemerkte Voegelin abschließend, so etwas wie das *bellum justum*.

Hier sind nun allerdings einige Zweifel anzumelden, ob Voegelin die Intention von Brochs Memorandum in allen Punkten richtig gesehen hatte. Worum es Broch ging, war, eine international durchsetzbare Vereinbarung zum Schutz der Menschenwürde zu schaffen und zu diesem Zweck mit dem konkreten Einzelnen anzufangen, der seine Mitmenschen zum Hass gegen andere Mitmenschen anstiftete. Broch konzentrierte sich dabei auf die faschistischen Bewegungen, die aus unstabilen Demokratien hervorgegangen und sowohl intern als auch international zu Aggressoren geworden waren, und er vermied es zugegebenermaßen, ähnliche Kritik an der Sowjetunion zu üben, hauptsächlich wohl deswegen, weil diese selbst als ein Opfer faschistischer Aggression erscheinen konnte. Voegelins Zweifel an der Durchsetzbarkeit von Brochs „Bill of Duties“, zumindest im damaligen politischen Klima, sind durchaus verständlich, aber seine Annahme, Broch sei grundsätzlich gegen jede Art von Krieg, erweist sich bei geauerer Betrachtung als unrichtig. Broch begrüßte auf jeden Fall die Niederschlagung der Achsenmächte, und er hatte ja bereits 1937 auf eine Aktion des Völkerbunds gegen diese gehofft. Der gerechte Krieg gehörte zu den notwendigen Übeln der gegenwärtigen Situation. Aber wo Voegelin von Widerstandsrecht sprach, setzte Broch Demokratie. Sein Demokratieverständnis war wesentlich umfassender als das in der Politikwissenschaft gebräuchliche, denn für ihn war „Demokratie [...] in erster Linie Auflehnung des Individuums und seines individuellen Freiheitsbedürfnisses gegen die Totalitätstendenz, die jeder Staatsmaschinerie notwendig innewohnt“.<sup>59</sup> Demokratie, wie Broch sie begriff, war aber kein Absolutum, sondern bezog ihre moralische Autorität nur von ihrer Anerkennung der „Gleichheit der Menschen vor Gottes Angesicht“ und konnte bei all ihrer ständigen inneren Gefährdung nur „Vorbe-

---

<sup>59</sup> Hermann Broch, „Die Zweiteilung der Welt“, *KW* 11, S. 279.

reitungsarbeit“ leisten in der Zukunftsentwicklung des Menschen, in der er sich seiner „Bindung an das Unendliche und Absolute“ bewusst wird und von „dieser Ahnung um die Unabänderlichkeit seiner physischen und geistigen Grundstruktur“ den „Auftrag zum Menschsein, die Impulse zur Religionsschaffung“ empfängt. So hat es Broch 1948 noch einmal in einem Kapitel der „Massenpsychologie“ ausgeführt, dem er den Titel „Zeitgenössische Entwicklungen und die Bekehrung zur Humanität. Demokratie und Totalitärstaat“ gab.<sup>60</sup> Voegelin war in seiner Kritik mehr oder weniger auf Brochs Memorandum angewiesen und hätte wahrscheinlich – bei Kenntnis des größeren Zusammenhangs – manche von Brochs Gedanken nuancierter gesehen. Trotzdem wäre er auch dann kaum von seinem abschließenden Urteil abgewichen, dass Broch sich einerseits zu sehr auf die faschistische Gewalt beschränkt und der Gewalt als letztem Mittel gegen Unrecht nicht die gebührende Aufmerksamkeit gewidmet hatte, während andererseits die Gesellschaften der Großmächte so voller Hassgefühle waren, dass Mitglieder ihrer eigenen Regierungen unter Brochs Gesetz fallen würden. Und das würden sie wohl kaum zulassen.

Fünf Monate vergingen, bevor Brochs Antwort – ebenfalls auf Englisch - eintraf. Brochs langes Schweigen hatte gute Gründe, wie er zu verstehen gab. Denn Voegelins Kritik sei schuld daran gewesen, dass er sein Papier noch einmal habe umschreiben müssen, da sie die Skizzenhaftigkeit des ersten Entwurfs bloßgelegt hatte und so zu Missverständnissen führen konnte. Bei der ihm eigenen Langsamkeit habe die Revision vier Monate in Anspruch genommen. Das Resultat war das Papier „Bill of Rights – Bill of Duties. Utopia and Reality“, das Broch seinem Brief beifügte. Der Text, der im Großen und Ganzen der Version in den *Politischen Schriften* entspricht, stellt eine Erweiterung und Vertiefung von Brochs ursprünglichem Entwurf dar, macht aber sonst keine Konzessionen an Voegelins Einwände, da Broch keineswegs von ihrer Stichhaltigkeit überzeugt war. Das galt vor allem für Voegelins Argument, dass ein Anti-Hassgesetz gegen jeden politischen Gegner benutzt werden könnte, dem man angebliche Anstiftung zum Hass vorwerfen könne. Diese Gefahr, meinte Broch, bestünde nicht, da eine Anklage unter diesem Gesetz

---

<sup>60</sup> Siehe KW 12, S. 510-564, insbesondere S. 531.

nur gegen jemand erhoben werden könne, der tatsächlich eine Person oder eine Gruppe vom Genuss der bürgerlichen Freiheiten auszuschließen versucht.

Interessanter noch ist Brochs Reaktion auf die Hassproblematik. Was das Phänomen des Hasses angeht, so stimmte Broch durchaus mit Voegelin überein, und er war sogar bereit, noch weiter zu gehen. Die Entwicklung der Technik treibe die Menschen einerseits zum Sadismus, andererseits zur Versklavung. Ob die Menschheit diese furchtbare Bedrohung überwinden könne, wisse er nicht, aber es gebe auch einen dialektischen Trend in die entgegengesetzte Richtung, der sich mit Hilfe des „Willens“ konkreter Menschen durchsetzen könne. Und hierbei sah Broch sich selbst durchaus als einen solchen Menschen, der als Teil dieses „optimistischen Willens“ in der „Massenpsychologie“ eine Analyse „des sadistischen Verhaltens des modernen Menschen“ unternahme und herauszufinden suche, wie man dieses Verhalten wieder „bändigen“ könne. Dabei sei das „Gesetz zum Schutz der Menschenwürde“ als ein kleineres Forschungsergebnis zu bewerten. Brochs Beiträge zum Thema Sadismus und Versklavung, die vor allem im dritten Teil der als *Massenwahntheorie* herausgegebenen Fassung seines theoretischen Hauptwerkes behandelt werden, verdienen erheblich größeres Interesse, als ihnen bisher zuteil geworden ist. Denn dort werden „Versachung“ und Versklavung des Menschen nicht als mehr oder weniger abstrakte Begriffe behandelt, sondern als ganz konkrete Verstöße gegen das „Irdisch-Absolute“, von dem der Mensch als irdisches, biologisches und psychologisches Wesen erheblich mehr „ahnt“, als er sich in seinen religiösen oder oft als „Philosophie“ getarnten Wahnvorstellungen eingestehen möchte. Kurz, der Mensch „weiß“, was „recht“ ist und was nicht. Das war für Broch die eigentliche Grundlage seines Optimismus, die ihn dazu brachte, Menschenwürde und Menschenrecht zum Zentrum seiner dichterischen als auch seiner theoretischen Arbeit zu machen. Broch brachte das auf den Satz: „Der Mensch mag die Gottes-Existenz leugnen, aber niemals, dass seine eigene deren Ebenbild ist.“<sup>61</sup> Mit der Sicherheit eines, der von der Wahrheit dieses Satzes überzeugt war, schickte Broch in der

---

<sup>61</sup> Vgl. „Anarchie und Versklavung. I. Das Irdisch-Absolute“, in *Massenwahntheorie*, KW 12, S. 458 ff.



Anlage zu seinem Brief Voegelin die neue Fassung seines Entwurfs „Bill of Rights – Bill of Duties. Utopia and Reality“ und fügte hinzu: „I would be only too glad if you would find it more suitable in its present form.“

Voegelin schrieb bereits am 10. September 1945 zurück und gab, nachdem er seine bereits erwähnten Dankesworte für den „Vergil“ ausgesprochen hatte, seiner Rührung darüber Ausdruck, dass Broch seine Bemerkungen zum Entwurf so ernst genommen hatte, dass er sogar sein Projekt revidiert hatte. „So wie es jetzt steht, habe ich wohl nichts daran auszusetzen – nur meine Skepsis betreffend die Realisierbarkeit ist dieselbe geblieben – aber das ist kein Argument gegen die Veröffentlichung.“ Damit war das Thema für Voegelin aber keinesfalls erschöpft. Nur setzte er diesmal den Akzent seiner Kritik anders und suchte die Verschiedenheit im praktischen Bereich in einem grundsätzlichen Unterschied zwischen seinem eigenen Demokratieverständnis und dem Brochs. Dabei kam ihm seine Kenntnis der amerikanischen politischen Geschichte zugute, denn nun konnte er Broch einen „crash course“ geben, der die Prämisse von Brochs Entwurf in Frage stellen sollte, nämlich dass ein Zusammenhang zwischen dem Schutz der Menschenwürde und der demokratischen Regierungsform bestand. Denn Broch akzeptierte trotz seiner Verurteilung des Rassismus in Amerika die These, dass der Schutz der Menschenwürde aus der demokratischen amerikanischen Praxis hervorgegangen war und dass es eine der wichtigen Nebenwirkungen eines Gesetzes zum Schutz der Menschenwürde war, „diese Tradition zu inaugrieren“, auch in Ländern, die dieser Tradition noch entbehrten.<sup>62</sup> In Voegelins differenzierterem Bild der amerikanischen Ziviltheologie sollte die Verfassung genau das Gegenteil erreichen, nämlich die Verhinderung einer drohenden sozialen Demokratisierung Amerikas, wie sie sich in Shays’ Rebellion in Massachusetts abzuzeichnen begann. Dass die Verfassung tatsächlich ein erfolgreicher Versuch der oligarchischen Väter der Verfassung war, die gleichmachenden Tendenzen rechtzeitig abzufangen, steht heute außer Zweifel. Aber genau in diesem „oligarchischen Charakter der amerikanischen Gesellschaft“ sah Voegelin deren

---

<sup>62</sup> Siehe KW 11, S. 255. Ich zitiere, wenn immer möglich, aus der deutschen Fassung der *Kommentierten Werkausgabe*.

große Widerstandskraft gegen ochlokratische faschistische Massenbewegungen begründet, wie sie Europa im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts an den Rand des Abgrunds gebracht hatten. Desgleichen ließen sich nach Voegelin Zweifel an Brochs Ansicht anmelden, dass die amerikanische „Demokratie“, zumindest seit Lincoln, von dessen „unbedingten Vertrauen in den common man“ geprägt worden war, und dass es von hier aus zu verstehen war, „dass sie schliesslich, so bei Wilson, zu einem fast mystischen Glauben geworden ist, zu einem Glauben an des common man’s unwandelbaren Willen zur Freiheit und zur Menschenwürde...“<sup>63</sup> Auch hier handle es sich um ein Missverständnis, meinte Voegelin, denn Lincoln, dessen religiöse Haltung konfessionell offen, im Sinne der englischen Seekers des 17. Jahrhunderts gewesen sei, habe seine eigenene spirituelle Offenheit in die Idee des common man „projiziert“, was aber empirisch falsch war. Denn „der *common man* ist eben das, was wir heute einen Faschisten nennen“. Hier hätten Hitler und Mussolini leider die Realität des *common man* richtig gesehen und ihr Demokratieverständnis, das auf ihrem Konzept des *common man* beruhe, sei wohl das realistischere. Hier sprach natürlich wieder der Platoniker Voegelin, der zugleich auch das konservativ-amerikanische Demokratieverständnis repräsentierte, in dem nach wie vor von der amerikanischen Regierungsform als einer „republic“ gesprochen wird.

Wie auch schon bei den vorausgegangenen Gelegenheiten, blieb Broch Voegelin die Antwort nicht schuldig. Ich habe oben bereits Brochs Anwendung des von Voegelin formulierten Demokratieproblems auf die Entwicklung der Kunst in der Gegenwart diskutiert. Broch beließ es aber nicht dabei, sondern ging auch auf die politische Semantik ein und verteidigte seinen Gebrauch des Wortes „Demokratie“ damit, dass derjenige, der politische Absichten verfolgen, sich besser dem gängigen „Usus füge“. Und wenn die meisten Amerikaner von ihrer Demokratie sprächen, sei es für den Verfasser eines Papers wie dem der Bill of Rights – Bill of Duties wahrscheinlich ratsam, sich dem allgemeinen Gebrauch anzupassen. Das bedeutete keineswegs, dass Broch die von Voegelin angesprochene Problematik nicht sah, aber er sah sie in einem anderen Licht als

---

<sup>63</sup> Siehe ebd. , S. 253 f.

Voegelin. Für ihn war die Frage, wie er schrieb, nicht die „Alternative Demokratie-Nichtdemokratie, sondern die in der „Massenpsychologie“ entwickelte Problematik, die in der Alternative „Human-Nichthuman“ steckt, bzw. der Alternative „Freiheit-Gerechtigkeit“. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass mit diesen Bemerkungen die Debatte ihr stilles Ende gefunden hatte. Broch hat schließlich die Fragen, wie er sie sah, noch einmal ausführlich in dem bereits erwähnten Kapitel 5 der *Massenwahntheorie* unter dem Titel „Zeitgenössische Entwicklungen und die Bekehrung zur Humanität“ behandelt, einen Text, den Voegelin nicht kannte, da er nur mit der Ausgabe der *Gesammelten Werke* vertraut war, deren Band *Massenpsychologie* das betreffende Kapitel nicht enthielt.<sup>64</sup> Broch wies dort noch einmal auf die immer präsenste Möglichkeit hin, dass Demokratie zum „Wurzelboden“ des Faschismus werden kann, wenn sie nach erfolgreichem Kampf gegen die „mystische Autorität“ der Monarchie selber zur mystischen Autorität der Gottesgnadenschaft des „Volkswillens“ werden möchte. Für Broch blieb es am Ende bei einer Minimaldefinition der Demokratie als „Anti-Versklavung“, wie er dies auch in der Abhandlung „Die Demokratie im Zeitalter der Versklavung“ ausführlich diskutiert hatte.<sup>65</sup>

Blicken wir noch einmal auf die Debatte zurück. Es wäre sinnlos zu leugnen, dass hier zwei Auffassungen von Politik aufeinanderstießen, die man weder in eine Übereinstimmung bringen sollte, die immer nur künstlich sein kann, noch versuchen, sie zu Gunsten der einen oder anderen Position zu entscheiden. Das ist schon deswegen unmöglich, weil der eine der Partner trotz seiner theoretischen Interessen und seines philosophischen Gespürs für die fundamentalen Probleme menschlicher Existenz in Gesellschaft und Geschichte ein Künstler war, ein Künstler von hohem Rang, während der andere Wissenschaftler und Philosoph war, dem es immer erst einmal auf die wissenschaftliche Genauigkeit ankam und der als Politikwissenschaftler gerade erst das theoretische Fundament für die Unterschei-

---

<sup>64</sup> Hermann Broch, *Massenpsychologie. Schriften aus dem Nachlass*, hrsg. v. Wolfgang Rothe, Zürich: Rhein Verlag, 1959.

<sup>65</sup> Siehe dazu „Zur politischen Situation unserer Zeit“, in: *Massenpsychologie*, S. 361-44, nachgedruckt unter dem Titel „Die Demokratie im Zeitalter der Versklavung“, in: *Politische Schriften, KW 11*, S. 110-191.

dung zwischen theoretischem Begriff und politischer Idee zu legen versucht hatte. Sieht man einmal von Unterschieden der politischen Temperamente ab, bleibt immer noch die Tatsache, dass Wörter wie „Menschenwürde“, „Menschenrechte“ oder „Demokratie“ für Broch Bedeutungen hatten, die aufs Engste mit seinem Selbstverständnis als Schriftsteller und Künstler zusammenhingen. Dagegen waren sie für Voegelin historisch bedingte Symbole von bestimmten Erfahrungen, deren Eigendynamik gerade darin besteht, dass sie eben keine Begriffe, sondern politische Ideen sind, die im politischen Kampf eingesetzt werden, durch die sich gesellschaftliche Gruppen ganz verschiedener Größenordnungen „artikulieren“ im Kampf um die Repräsentation ihres Menschenbildes in der Gesellschaft und der Welt im Ganzen. Umgekehrt macht man es sich zu leicht, wenn man sich auf diese offensichtlichen Verschiedenheiten beschränkt, die durch die Arbeitsbereiche beider Männer gegeben waren. Es bleibt doch immerhin bemerkenswert, dass ein Schriftsteller vom Range Brochs das Urteil eines Politikwissenschaftlers wie Voegelin suchte, noch dazu in Fragen, die ihm, Broch zu Lebensfragen geworden waren, hätte es zwischen beiden nicht eine unausgesprochene Gleichgesinntheit gegeben, die Differenzen im Detail durchaus vertrug. Äußerlich blieb ihre Beziehung formeller, als das zumindest bei Brochs anderen Freundschaften der Fall war. Man denke an Brochs Korrespondenzen mit seinem Verleger und dessen Frau, mit Hannah Arendt oder Ruth Norden und manchem unter Brochs alten österreichischen Freunden. Was zählt, ist die menschliche Achtung und das unbedingte Interesse an der Arbeit des anderen, die ihr Verhältnis bestimmten. Voegelin schickte Broch regelmäßig Separata von gerade erschienenen Artikeln, die diesem Vorblicke auf die sehnlich erwartete „History of Political Ideas“ gaben, und Broch hielt Voegelin auf dem Laufenden, was seine eigenen Arbeiten betraf. Es ist schwer vorstellbar, dass Voegelin eine ähnliche Beziehung mit jemandem wie Thomas Mann gehabt hätte, dessen Werke er ebenfalls sehr schätzte, den er aber doch im Grunde als ein Relikt des deutschen Bürgertums sah. Ebenso schwer vorstellbar ist es, dass Voegelin eine Rolle wie Theodor Adorno in der Entstehung des *Doktor Faustus* von Thomas Mann hätte spielen können.

Was bleibt also von dieser auch heute noch aktuellen Debatte über Menschenwürde und ihren Schutz? Die Geschichte scheint beiden

Recht gegeben zu haben. Folgt man dem Theologen Michael Kessler, dann lässt sich sagen, dass zumindest die Aufmerksamkeit der internationalen Gemeinschaft auf die Probleme gerichtet ist, die Broch in den 1940er Jahren erkannt hatte und um deren Lösung er bemüht war. Kessler weist insbesondere auf die 1995 verabschiedete Toleranzdeklaration der UNESCO hin, mit ihrer Forderung „Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden“, sowie auf die Arbeit des *Parlaments der Weltreligionen* in den 90er Jahren, aus der 1997 eine *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten* hervorging.<sup>66</sup> Das lässt sich erweitern, so z.B. um die Wiener Erklärung der *World Conference on Human Rights* von 1993, „der zufolge Menschenrechte nicht länger ein ‚Ideal‘, sondern vielmehr ein ‚Axiom, d.h. ein nicht hinterfragbares, moralisch absolutes Gebot“ sind<sup>67</sup>, und natürlich um die *Charta der Grundrechte* der EU, die 2000 vom Europäischen Rat proklamiert wurde und in der es um Menschenwürde, Freiheiten, Gleichheit vor dem Gesetz, Solidarität, Bürgerrechte und justizielle Rechte im Raum der EU geht. Im Bereich der Menschenwürde folgten Gesetzgebungen der EU zur Bekämpfung des Menschenhandels, den Schutz von Kindern und Frauen, sowie Gesetzgebungen in den anderen Grundrechtsbereichen. Man kann Kessler beistimmen, wenn er sagt, dass in Brochs Schriften diese Projekte der Gegenwart „in erstaunlich hellsichtiger Weise und mit durchaus vergleichbarer Konsequenz nicht bloß präludiert werden, sondern durchaus explizit behandelt“ werden.<sup>68</sup> Und auf Grund der vorangegangenen Erörterung von Brochs Projekt wird verständlich, warum hier Kessler nichts entgegenzusetzen ist, wenn er schreibt: „Menschenwürde und Menschenrechte dürfen weder binnen- noch zwischenstaatlich zur Disposition gestellt werden. In ihnen als dem ‚Irdisch-Absoluten‘ konzentriert sich gleichsam die gemeinsame,

---

<sup>66</sup> Vgl. Michael Kessler, „Hermann Broch, Menschenrecht, Demokratie und Toleranz, in: *Hermann Broch. Politik, Menschenrechte – und Literatur?*, hrsg. v. Thomas Eicher, Paul Michael Lützeler und Hartmut Steinecke, Oberhausen: Athena-Verlag, 2005, S. 11 f.

<sup>67</sup> Ebd., S. 41.

<sup>68</sup> Ebd., S. 43.

einzig verbleibende Quelle von Ethos und Recht, das diesen Namen verdient.“<sup>69</sup>

Broch formulierte es wohl selbst am besten, als er in den „Bemerkungen zur Utopie einer „International Bill of Rights and of Responsibilities“ erklärend bemerkte: „Utopien sind keine Phantasmen; sie sind Wegweiser, welche die ‚Realitätsrichtung‘ angeben, freilich – auch dies ein Argument für den Skeptiker – ohne Angabe der Weglänge und der Wegschwierigkeiten.“<sup>70</sup> Der Adressat dieses Satzes könnte Voegelin gewesen sein, der ihn allerdings nur in der englischen Version kannte, die sich so las: „Utopias are the signposts on the road to reality, with no information, however, as to the road’s length or its difficulties.“ Der Skeptiker erscheint hier nicht. Voegelin hat diesen Satz möglicherweise übersehen. Denn gegen diese Form von Utopie zieht der skeptische Realist den kürzeren, der „skeptische Mystiker“, der Voegelin seinem eigenen Verständnis nach war, wird in ihr ein Paradigma im platonischen Sinn sehen. Aus genau diesem Grund ist es auch müßig zu argumentieren, dass der Skeptiker Voegelin natürlich auch recht hatte, und dass eine Beurteilung der heutigen Situation nach dem 11. September uns leider zu einer eher pessimistischen Prognose hinsichtlich der weiteren Durchsetzung der Menschenrechte führen muss. Was, wie oben dargestellt, auf der einen Seite gewonnen wird, wird nur allzuleicht in dem Klima der Angst und des Ressentiments, das heute global herrscht, wieder verspielt. Für Voegelin war die Diskussion über die Natur des Menschen, der Menschenwürde und der Menschenrechte in erster Linie etwas, das sich im geschichtlichen Prozess der Selbstentdeckung des Menschseins ereignet, einem Prozess, der bis in die Vorzeit der Geschichte zurückreicht, seine großen symbolischen Ausdrucksformen aber im „ökumenischen Zeitalter“ in der griechischen Philosophie und den Offenbarungsreligionen Israels und des Christentums entwickelte, in denen der Mensch als ein an der göttlichen Transzendenz teilhabendes Wesen erfahren wird, wie dies in

---

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> KW 11, S. 246.

seinem Hauptwerk *Order and History* dargestellt ist.<sup>71</sup> Dass die Bedrohung des Menschen durch den Menschen und durch menschenverachtende Ideologien bzw. politische Religionen nicht durch Proklamationen zu beseitigen ist, verstand sich für Voegelin und Broch und versteht sich für jeden im *common sense* lebenden Menschen von selbst. Dass aber die Suche nach richtiger, d.h. gerechter Ordnung einen permanenten Teil wahren, in der Offenheit zu seinem transzendenten Grund existierenden Menschseins bildet, war das Unausgesprochene, das Voegelin mit Broch verband. Beide waren ihrer Natur nach Mystiker, und das Unausgesprochene war das Wesen der Realität, die den Mystiker immer dazu aufruft, sein Wissen mitzuteilen, Wegweiser aufzustellen, auch dann, wenn ihm bewusst ist, dass nur wenige der Realitätsrichtung, in die er weist, folgen werden. Bei Broch manifestierte sich die mystische Erfahrung als Hoffnung, während sie bei Voegelin zur philosophischen Analyse der Spannung zwischen den beiden Polen der Gesamtrealität führte.

---

<sup>71</sup> Siehe die dt. Ausgabe: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, 10 Bde. hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz, München: Wilhelm Fink Verlag, 2000-2005.

## 5. Auf der Suche nach Ordnung

Die Briefe, die Broch und Voegelin dann noch zwischen 1947 und 1949 austauschten, bewegen sich, neben dem Privaten, dann wieder mehr im Bereich von Literatur und Philosophie und zeigen, dass beide Briefpartner weiterhin daran interessiert waren, den anderen an seiner Arbeit teilnehmen zu lassen. So schickte Voegelin Broch unter anderem 1946 wahrscheinlich den Aufsatz „Bakunins Confession“, im folgenden Jahr den bereits erwähnten Artikel „Plato’s Egyptian Myth“ und 1949 „The Origins of Scientism“.<sup>72</sup> Broch revanchierte sich mit der Sendung von Rachel Bepaloffs Buch *On the Iliad*, zu dem er die Einleitung geschrieben hatte, die in der deutschen Fassung unter dem Titel „Mythos und Altersstil“ bekannt ist.<sup>73</sup> Darüber hinaus enthielten Brochs Briefe stets Mitteilungen über den Fortgang seiner Arbeit an der „Massenpsychologie“ und dem großen Essay „Hofmannsthal und seine Zeit“. Vor allem zeigt Voegelins Reaktion auf die Einleitung nicht nur, wie sehr er von Brochs Gedanken über Mythos und Altersstil persönlich angerührt war, sondern auch, wie tief im Grunde wiederum die Übereinstimmung in geistigen Dingen zwischen beiden war. Das lässt sich besonders aus einer Stelle in Brochs Einleitung ersehen, in der Broch über die fundamentale Bedeutung des Mythos folgendes bemerkt:

Der Mythos ist die Urform jeglicher phänomenologischer Erkenntnis, deren der menschliche Geist fähig ist.

Urform jeglicher menschlicher Erkenntnis, Urform der Wissenschaft, Urform der Kunst – somit ist Mythos zwangsweise auch Urform der Philosophie. Und in der Tat gibt es keine Philosophie, die sich in ihrer Struktur und ihren gedanklichen Modalitäten nicht zu dem Ursprungsbereich des Mythos zurückverfolgen ließe.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Eric Voegelin, „Bakunin’s Confession“, in: *The Journal of Politics*, Bd. 8, Nr. 1, 1946, S. 24-43. Dt. in: Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München, 1966, S. 223-238; Neuauflage: Verlag Karl Albers, Freiburg/München, 2005. Ferner: „The Origins of Scientism“, in: *Social Research*, Bd. 15, Nr. 4, 1948, S. 462-494.

<sup>73</sup> Hermann Broch, „The Style of the Mythical Age. An Introduction to Rachel Bepaloff’s ‘Iliad’“, in: Rachel Bepaloff, *On the Iliad*, New York: Pantheon, 1947, S. 9-33.

<sup>74</sup> Hermann Broch, „Mythos und Altersstil“, in: *Schriften zur Literatur 2. Theorie*, KW 9/2, S. 217.



Brochs Gedanken über den Mythos fielen genau in die Zeit, in der Voegelin sich mit Platons mythischem Denken und dem Ursprung der vorsokratischen Philosophie beschäftigte und zugleich auch an dem Kapitel über Nikolaus von Cusa und die Konzilbewegung seiner „History“ arbeitete. Der Teil von Brochs Einleitung, der ihn hier besonders ansprach, handelte von der Verwirklichung des „grossen Stils“ der christlichen Kultur in der Vor-Renaissance, „jener Zeit also, da die Mystiker den Weg für die protestantische Revolution ebneten“, die sich dann gegen die „hierarchische Auffassung des Mythos“ richtete. Damit begann für Broch aber auch der Zerfall des Mythos, denn der Mensch war sich nun bewusst geworden, dass „dieser von ihm zu verkörpernde Mythos seinem eigenen Geiste entsprungen war.“<sup>75</sup> Schließlich war da noch die Frage des homerischen Altersstils, „in dessen kühler Objektivität und in all dessen abstrakter Hellsichtigkeit“ der Dichter Homer selbst zum Mythos wurde, „die stets gültige Verkörperung einer Epoche..., die nach der Wiedergeburt des Mythos verlangt.“<sup>76</sup> Die abstrakte Kunst der Moderne zeugt davon, dass der „wahre Maler“ „das Interesse an der zufällig und individuell gegebenen Erscheinung verlor, genau wie in der Literatur Kafka sich in der Richtung der Abstraktheit bewegt und damit die Grenzen der Literatur übersteigt.“<sup>77</sup> Dass Voegelin diese Bemerkung auf Platons Altersstil in den *Nomoi* beziehen konnte, ist nach dem Gesagten durchaus einleuchtend.

Hinter allem steht bei Broch und Voegelin die Frage nach dem *work in progress*, der „Massenpsychologie“ und der „History“, eine Frage, die nicht Höflichkeitsfloskel war, sondern einem echten Interesse entsprang. Brochs Arbeit am Hofmannsthal Essay, der als Einleitungssessay zu einer dreibändigen Ausgabe der Werke des Dichters in der Bollingen Series geplant war, entwickelte sich dann aber zu einer längeren, selbstständigen Studie, die Broch während seines langen Krankenhausaufenthaltes in Princeton von Juni 1948 bis April 1949 fertigstellte. Der Grund dafür, dass er Voegelin erst im Februar 1949 Näheres über die „Massenpsychologie“ mitteilte, lag einerseits darin,

---

<sup>75</sup> Vgl. ebd., S. 221 f.

<sup>76</sup> Ebd., S. 226.

<sup>77</sup> Vgl. ebd., S. 230 f.

dass die äußeren Umstände einem groß angelegten Projekt wie diesem schlechthin nicht günstig waren, andererseits ist er wohl auch ein wenig in der Konzeption des Werkes selbst zu suchen, wie sich aus Brochs Brief ersehen lässt. Was Broch an Voegelin über das „eigentliche Buch“ als „Riesengerüst ohne Gebäude“ schreibt, wird gerade durch die ungekürzte Fassung der *Massenwahntheorie* der *Kommentierten Werkausgabe* in aller Deutlichkeit demonstriert. Ob Voegelin Broch allerdings recht gegeben hätte, dass ihm die „sovereäne Stoffbeherrschung“ „Selbstverständlichkeit“ sei, bleibt fraglich, was weniger auf die Stoffbeherrschung zutrifft als auf die Selbstverständlichkeit. Was Voegelin sich in den langen Sommern in der Widener Bibliothek in Harvard erarbeitete, wurde über Jahre hinaus durch das Projekt einer politischen Ideengeschichte zusammengehalten, bis dieses dann aus theoretischen Gründen aufgegeben werden musste. Broch, der sich in Dingen der Wissenschaft bescheiden als Dilettanten sah, bewunderte in Voegelin den Wissenschaftler, dessen Wissen dem seinen stets überlegen bleiben würde.

Genau hier bricht der Briefverkehr ab. Zumindest sind keine weiteren Briefe erhalten, wie ja auch Voegelins letzte Briefe an Broch weder im Original noch in der Kopie vorhanden sind. Es ist nicht ganz ohne Bedeutung, dass zum Schluss auch noch einmal Privates in den Vordergrund tritt, in Gestalt der gemeinsamen Freundschaft aus der Wiener Zeit, mit Clothilde Schweiger und ihrer Tochter Hertha. Dabei zeigt sich gerade in den Briefstellen über eine sexuelle Beziehung Hertha Schweigers, wie analytisch beide Brieffartner die *mores* der Zeit behandelten, ohne doch ganz aus ihrem bürgerlichen Rahmen herauszutreten. Das Persönliche spielte eben doch eine Rolle in der Beziehung zwischen Broch und Voegelin und gehört mit zu dem Bild dieser Beziehung, das ich in diesem Essay nachzuzeichnen versucht habe. Es war dort einmal von dem formellen Ton die Rede, den beide Brieffartner stets beibehielten. Dieser war natürlich vor allem kulturbedingt, einschließlich Brochs „Handküssen“ an Lissy Voegelin. Zugleich wird aber auch eine Herzlichkeit spürbar, die sich besonders dann äußert, wenn Broch und Voegelin nicht einer Meinung sind. So wird es nicht verwundern, wenn man in einem Brief von Hertha Schweiger an Voegelin vom Januar 1949 liest, dass sie eben erst von Brochs Krankenhausaufenthalt erfahren habe: „Ich hatte keine Ahnung von seinem Unfall und bin sehr be-

trübt darüber. Es ist dieselbe Sache, die meiner Mutter passierte. Ich schreibe Dir das, weil ich weiß, dass Du H. B. gern hast und damit Du ihm eventuell schreibst, oder ihn sonst mit irgendetwas aufheiterst.“<sup>78</sup> Wie Brochs letztem erhaltenen Brief an Voegelin zu entnehmen ist, hat Voegelin dann auch prompt dieser Bitte Folge geleistet.

In seinem letzten Jahren wandte Broch sich wieder seinem lyrisch-erzählerischen Werk zu, und so entstanden *Die Schuldlosen* und die letzte Version der „Verzauberung“, teils aus finanziellen Gründen, teils war es die „Verführung zum Geschichtel-Erzählen“, die zu Brochs kreativem Naturell gehörte, denn , wie er in dem bereits erwähnten Brief von 1943 and Friedrich Torberg so treffend geschrieben hatte:

ein jeder Windhauch, ein jeder Ton auf der Strasse oder im Haus kann sie [die Verführung] intensivst aufleben lassen, und vor allem die Mannigfaltigkeit des Menschlichen ringsum drängt immer wieder und wieder zur Festhaltung, auf daß es nicht ins Vergessen falle.“<sup>79</sup>

Daneben schrieb er aber auch weiterhin Aufsätze zur Rolle des Schriftstellers und Intellektuellen in der Gegenwart, und wir verdanken dieser Zeit Arbeiten wie „Der Schriftsteller in der gegenwärtigen Situation“, „Trotzdem: Humane Politik. Verwirklichung einer Utopie“ und „Die Intellektuellen im Kampf um die Menschenrechte“. So wichtig Broch diese Aufsätze waren, sie lassen sich an Bedeutung letztlich nicht mit den beiden Romanen vergleichen, in denen die ethische Dimension des eben Geschehenen anamnetisch herausgearbeitet wird. In den *Schuldlosen* werden in Brochs eigenen Worten „unpolitische“ Typen der VorHitlerperiode dargestellt und, „soweit sie überhaupt politische Ideen haben, schweben sie damit im Vagen und Nebelhaften. Keiner von ihnen ist an der Hitler-Katastrophe unmittelbar schuldig“, schrieb Broch in einem „Entstehungsbericht“ betitelten Kommentar und meinte damit, was er anderswo als das „radikal rosige Weltbild des Bürgers“ bezeichnet hatte, das „gerade wegen seiner rosigen Verlogenheit ins radikal Höllische umgeschla-

---

<sup>78</sup> Hertha Schweiger an Eric Voegelin, 6. Januar 1949, in: Voegelin Archive, Hoover Institution, Stanford, Box 34, Folder 16.

<sup>79</sup> Hermann Broch an Friedrich Torberg, 10. April 1943, in *KW* 13/2, S. 318.

gen“ sei.<sup>80</sup> „Deswegen heißt das Buch „Die Schuldlosen“.<sup>81</sup> fuhr Broch fort und stellte damit wieder seine Nähe zu Voegelins politischem Denken unter Beweis. Wo es Broch um anamnetische Ursachenforschung menschlich-politischer Existenz ging, war er in seinem wahren Element, wie gerade dieser Kommentar in aller Deutlichkeit zeigt, mit dem Broch hier noch einmal selbst zu Wort kommen soll:

Trotzdem ist es gerade dieser Geistes- und Seelenzustand, aus dem – und so geschah es ja – das Nazitum seine eigentlichen Kräfte gewonnen hat. Politische Gleichgültigkeit nämlich ist ethischer Gleichgültigkeit und damit im letzten ethischer Perversion recht nahe verwandt. Kurzum, die politisch Schuldlosen befinden sich zumeist ziemlich tief im Bereich ethischer Schuld. Dies darzustellen und innerlich zu begründen, war eine der Aufgaben des vorliegenden Buches, und hierzu bedurfte es der vielschichtigen Methode. Denn jene schuldhafte Schuldlosigkeit reicht einerseits hinauf bis in magische und metaphysische Vorstellungssphären, andererseits hinunter bis zu dunkelster Triebhaftigkeit.<sup>82</sup>

Hier gelingt es Broch nicht nur, die geistg-psychische Phänomenologie des Nazi-Menschen in wenigen Worten zu skizzieren, sondern auch zu zeigen, warum die Darstellung dieser Phänomenologie in der erzählerischen Form der Anamnese gegeben werden muss und sich nicht auf die diskursive Erläuterung des Phänomens beschränken darf. Ganz im Sinne Karl Kraus' – und damit auch Voegelins – konnte Broch feststellen:

Nirgends ist diese Art von Schuldlosigkeit so sichtbar wie beim Spieß: selbst als Verbrecher handelt er unentwegt aus edelsten Motiven. Der Spießgeist, dessen Rein-Inkarnation Hitler gewesen ist – in Ansehung einer der Hauptgestalten des Buches ließe sich auch vom Geist der Zacharias-Rasse sprechen [Vgl. das Kapitel „Die vier Reden des Studienrats Zacharias“; d. Verf.]–, entpuppt sich immer wieder als der des pruden Raubtiers, das jegliche Grausamkeit, also nicht zuletzt auch die Scheußlichkeiten der Konzentrationslager und Gaskammern ohne weiteres hinnimmt, dagegen von

---

<sup>80</sup> *Massenwahntheorie*, KW 12, S. 466 f.

<sup>81</sup> KW 5, S. 325.

<sup>82</sup> Ebd. Es ist eines der Verdienste von Lützelers Biographie, dass sie den Leser ebenfalls auf diesen sehr wichtigen Selbstkommentar hinweist. Vgl. *Hermann Broch*, S. 359 f.

jeglicher Erwähnung sexueller Tatsachen, und gar wenn sie abwegig sind, sich persönlich getroffen und schwer beleidigt fühlt, allerdings damit sich auch selber verrät.<sup>83</sup>

Hier zeigt sich noch einmal, mit welchem Scharfblick der Dichter und Psychologe Broch den Geisteszustand des Kleinbürgers auszu-leuchten verstand und wie wichtig seine analytische Imagination für den gesamten Schaffensprozess war. Broch leistete sein Bestes, wenn er sich auf diese Imagination verließ und sich auf der Suche nach Lösungen der politischen Zeitkrise nicht allzuweit von seiner Intuition entfernte. Voegelin hatte für derartige Probleme eine beachtliche Sensibilität, und daraus erklärt sich Manches in seiner in dieser Studie behandelten Kritik an Brochs Teilnahme am politischen Gegenwartsdiskurs, auch in so wichtigen Dingen wie der Frage der Menschenrechte.

Für Voegelin brach ebenfalls eine Zeit der geistigen Reorientierung an, die 1950 mit Hilfe einer Guggenheim Fellowship zur ersten Reise nach Europa führte und zu Treffen mit Alois Dempf, Karl Jaspers, Karl Barth, Edgar Salin, Hans Urs von Balthasar und Raymond Aron, um nur einige der wichtigeren Namen zu nennen. Voegelin war an einem Punkt in seiner „History“ angelangt, an dem ihm klar wurde, dass eine Antwort auf die Krise der Zeit mehr erforderte als die chronologische Darstellung der Ideen, die zweifellos an der historischen Entwicklung der Krise mitbeteiligt waren, deren Nebeneinanderstellung in relativistischer Pluralität die Diagnose der Ursachen der Krise aber eher behinderte als förderte. Eine Gelegenheit zu eben einer solchen Diagnose bot sich für Voegelin unerwartet durch eine Einladung, die Walgreen Lectures an der University of Chicago zu halten. Im Januar 1951 hielt er diese Vorlesungen unter dem Titel „On Representation“ und arbeitete sie noch im gleichen Jahr zu dem Buch aus, das ihn auch in weiteren Kreisen bekannt machen sollte: *The New Science of Politics*<sup>84</sup>. Broch hat diesen Durchbruch Voegelins nicht mehr erlebt. Darüber, was er zu der Hauptthese des Buches

---

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago: University of Chicago Press, 1952. Dt.: Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, hrsg. v. Peter J. Opitz; mit einem Nachwort und einer Bibliographie des Herausgebers, München: Fink, 2004.

über die Gnosis als das Wesen der Moderne gesagt hätte, lässt sich nichts Definitives sagen. Man darf aber wohl die Vermutung wagen, dass Broch darüber in eine lebhaftere Diskussion mit Voegelin eingetreten wäre, vor allem über dessen Diagnose der modernen Gnosis als „Re-Divinisation“ der politischen Realität durch Immanentisierung der eschatologischen Richtung der Geschichte. Vergleicht man Voegelins Analyse der aktivistischen Gnosis der Moderne mit dem, was Broch in der *Massenwahnpsychologie* zu den psychopathologischen Phänomenen von Angst, Panik und Ekstase in den modernen Massenbewegungen schreibt, so fällt auf, wie stark bei Broch das Irrationale betont wird, während Voegelin mit seiner Theorie der modernen Gnosis als „pneumopathologischem Geisteszustand“ diese Phänomene ebenfalls in den Griff zu bekommen versucht und dabei von den gnostischen Traumwelten spricht, die aus der Existenzangst und dem Drang ihr zu entrinnen zu erklären sind. Voegelin formuliert schärfer und radikaler als Broch und sucht nach einer zwingenden Logik für seine Beweisführung, die das Irrationale als Abfall von der Wahrheit der Realität deutet. Broch seinerseits räumt dem Irrationalen erheblich mehr Platz in seinem gesamten Denken ein und bleibt damit zwar begrifflich weniger scharf, zugleich aber auch näher an seinem Hauptprojekt, der Bewusstmachung des Irrationalen, das ihm als Dichter immer eine schöpferische Quelle blieb.

Damit sind wir zum Schluss genau auf den Punkt gekommen, der Broch von Voegelin trennte, obwohl beide am selben Projekt arbeiteten: dem der Erkenntnis der Fundamente menschlicher, politischer und historischer Realität, die sich nur allzu oft der rationalen Erhellung entziehen. Broch ließ sich in seinem Denken wie auch in seinem Leben auf den Abstieg in diese irrationalen Schichten des Menschlichen ein, die Voegelin als solche zwar erkannte, die er als Denker aber stets auf Distanz hielt, um sie, wie er glaubte, umso adäquater theoretisch zu umkreisen. Zugleich war er sich aber immer bewusst, dass der Abstieg ins Irrationale nicht gescheut werden darf, und aus dieser Erkenntnis entsprang seine Achtung vor Dichtern wie Broch, Musil und Doderer, Thomas Mann und Proust in der Moderne und seine Vorliebe für alle bedeutenden Werke der Literatur und Kunst als Zeugen der Erinnerung an die Vielschichtigkeit einer Wirklichkeit, die sich seinem analytischen Verstand oft allzu bereitwillig zu öffnen schien.

Voegelin, der sich so oft als Analytiker des Irrationalen ausgewiesen und sich zumindest einmal als kritischer Entschlüssler der Symbolik des Irrationalen betätigt hatte, nämlich in dem zuerst 1947 als Brief an den amerikanischen Anglisten Robert Heilman formulierten Essay über Henry James' *The Turn of the Screw*<sup>85</sup>, wies in seinen Vorlesungen wiederholt auf die Bedeutung der Literatur für die Analyse von Mensch und Gesellschaft in der politischen Theorie hin, vor allem in seinen Vorlesungen *Hitler und die Deutschen* von 1964 und dem ein Jahr später gehaltenen Vortrag „Die deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Gesellschaft“.<sup>86</sup> Für Voegelin spielte dabei vor allem das Problem der Ersten und Zweiten – imaginierten – Realität eine entscheidende Rolle in seiner Analyse der modernen Ideologien und ihrer katastrophalen politischen Auswirkungen, und mit Vorliebe erklärte er seinen Studenten, dass es nicht die Politikwissenschaftler waren, die derartige Probleme untersuchten, sondern eben Romanciers wie Broch, Musil, Mann und Doderer. Gleichzeitig klagte er darüber, dass diese Literatur in den sechziger Jahren, also zur Zeit seiner Wirkung in Deutschland, „keinen erkennbaren Einfluss“ hatte und, obwohl sie die eigentliche, die „substantielle Öffentlichkeit“ repräsentierte, nicht „soziale Öffentlichkeit“ gewinnen konnte. Eine kritische Auseinandersetzung mit dieser These wäre Gegenstand einer eigenen Untersuchung werden. Aus heutiger Perspektive lässt sich jedoch zumindest ein erheblich größeres Interesse am Werk Herman Brochs feststellen, als dies vor vierzig Jahren der Fall war. Damit ist aber natürlich noch nichts über die Diskrepanz zwischen substantieller Öffentlichkeit und sozialer Öffentlichkeit gesagt, die gerade im Hinblick auf die Wirkung des voegelinischen Werkes weiterhin besteht.

---

<sup>85</sup> Eric Voegelin, „On Henry James's *Turn of the Screw*,“ in: *The Southern Review*, n.s., VII (1971), S. 9-48; abgedruckt in *Published Essays 1966-1985*, in: *CW*, Bd. 12, S. 134-171.

<sup>86</sup> Siehe Eric Voegelin, *Hitler und die Deutschen*, hrsg. v. Manfred Henningsen, München: Wilhelm Fink Verlag, 2006. Der Band enthält auch den Vortrag „Die deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Geschichte“, erschienen als *Occasional Paper XXX*, hrsg. v. Peter J. Opitz, mit einem Nachwort von Hans Maier, München: Eric-Voegelin-Archiv, Oktober 2002.

Worum es Voegelin in seinem Projekt einer Wiederherstellung substantieller Öffentlichkeit in der posttotalitären westlichen Welt ging und welche Funktion für ihn dabei Dichter wie Hermann Broch hatten, lässt sich abschließend noch einmal in einem Gutachten nachlesen, das er 1972 während seiner ersten Jahre als Henry Salvatori Distinguished Scholar an der Hoover Institution in Stanford über eine „honors thesis“ abgab, die ein junger Student unter seiner Anleitung über Brochs *Tod des Vergil* geschrieben hatte. Voegelins Gutachten fasst den Grundgedanken der These in knapper, klarer Sprache zusammen und berührt dabei Probleme der Kunst, die uns im Briefwechsel mit Broch mehr oder weniger direkt begegnet sind, hier aber eine glückliche Formulierung finden. Sie sei hier in Auschnitten wiedergegeben. „Hermann Broch’s work is not easy to penetrate,“ schreibt Voegelin, „because its lyrical prose hides its solid structure. Mr. Bussanich [der Verfasser der These] has penetrated this structure: He sees *The Death of Virgil* as an artist’s meditation on the question whether salvation can be achieved through a work of art or whether the symbolism of a work of art is not rather an obstacle to the artist’s purpose of working himself out of the death of the world into the life in openness towards divine reality.“ Denkt man an Brochs Selbstkommentare zum *Tod des Vergil*, so sieht man sofort, dass Voegelins Interpretation des Romans durchaus nicht im Gegensatz zu Brochs Intention steht, die von Anfang an das Werk bestimmte und die zweifellos religiöser Art war.<sup>87</sup> Broch, so fährt Voegelin fort, habe dieses Problem nicht unbedingt klar artikuliert, und um dies zu sehen, bedürfe es des Wissens um den Hintergrund von Platonismus und christlicher Mystik, der Brochs Werk bestimme. Dies habe der Verfasser der These erfolgreich herausgearbeitet. „He applies his understanding of Plato’s new art of the soul in opposition to the symbolism of a decadent age and its symbolisms to the mystic understanding of the soul and its immortality.

---

<sup>87</sup> Siehe z.B. den Kommentar Brochs zum *Tod des Vergil* „Erzählung vom Tode“, in dem er schreibt: „Religion als Problem ist nicht Angelegenheit des Gläubigen, sondern des Zweiflers. Die Kirchenväter sind, wenigstens zum überwiegenden Teil, hierfür Beispiel, aber auch die Mystiker des Mittelalters und die Reformatoren. Das nämliche läßt sich von aller großen Kunst behaupten: sie ist letztlich immer religiös, aber sie befindet sich auch immer auf der Gottsuche...“. Hermann Broch, *Der Tod des Vergil*, KW 4, S. 459 f.



The application of Plato's problem to Broch's situation is correct, as I can confirm from my own conversations with Broch on this problem." Am wichtigsten scheint mir der Satz, mit dem Voegelin seine Beurteilung des philosophischen Inhalts der These abschließt, wo er schreibt: „Moreover, he [Mr. Bussanich] has analyzed with special care the ambivalent symbolism of light and darkness which organizes both the movement of Virgil's soul and the movement of Broch's meditation towards the ultimate insight into the Logos as the creative word.“<sup>88</sup>

Hier klingt der Kerngedanke dessen an, was Voegelin unter „substantieller Öffentlichkeit“ verstand, nämlich der Opposition der Seele des Mystikers gegen das „dekadente Zeitalter“, die ihren Logos im „kreativen Wort“ findet. Hier liegt auch der Schlüssel zum Verständnis von Voegelins Ambivalenz gegenüber Brochs Versuchen einer verbindlichen Formulierung von Menschenrechten und menschlicher Verantwortlichkeit, die uns in dieser Studie beschäftigt haben. Zugleich sah Voegelin in Broch einen Geistesverwandten in Opposition gegen das Zeitalter, dessen kreatives Wort dichterische Gestalt annehmen musste und sich wohl besser nicht in Stellungnahmen zu Zeitproblemen äußern sollte. Broch war hier, wie wir gesehen haben, anderer Meinung. Aber gerade hierin liegt die kreative Spannung zwischen beiden Denkern, die nicht nur zu weiterem Nachdenken über das Problem des Menschlichen und des Politischen verleiten sollte, sondern auch neuerlich die Frage aufwirft, ob die Rückkehr des Philosophen und des Dichters in die platonische Höhle der sozialen Öffentlichkeit letztlich nicht auch einen bemerkenswerten Akt des Glaubens an das Menschliche darstellt, der außerhalb des Rationalen liegt, da er seine Erfüllung erst jenseits der im Höhlengleichnis erfahrenen Realität finden könnte. Das ist ein Problem, das sowohl Dichter als auch Philosophen beschäftigen könnte.

---

<sup>88</sup> Gutachten zu John Bussanichs These „The Artist's Search for Salvation on Hermann Broch's *The Death of Virgil*“ in: Voegelin Archive, Hoover Institution, Stanford, Box 9, Folder 1.

**„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*