

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 80 —

Peter J. Opitz

Der „neuen Innerweltlichkeit“ auf der
Spur. Studien zu Eric Voegelins *History of
Political Ideas* und seiner Deutung der
westlichen Moderne



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 80 —

Peter J. Opitz

Der „neuen Innerweltlichkeit“ auf der Spur.
Studien zu Eric Voegelins *History of Political Ideas*
und seiner Deutung der westlichen Moderne



VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

in Verbindung mit dem Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion am Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft 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. 80, Januar 2011

2., überarb. Aufl. Januar 2012

Peter J. Opitz,

Der „neuen Innerweltlichkeit“ auf der Spur. Studien zu Eric Voegelins *History of Political Ideas* und seiner Deutung der westlichen Moderne

PETER J. OPITZ, geb. 1937 in Brieg/Schlesien. Studium der Politischen Wissenschaft, Sinologie, Philosophie in Freiburg/Brsg. und München; Promotion zum Dr.phil; 1966/67 Research Fellow an der University of California, Berkeley; 1971 Habilitation und Lehrbefugnis für das Fach Politische Wissenschaft; Professor für Politische Wissenschaft am Geschwister-Scholl-Institut der Universität München; seit 2003 i.R. – Von 1976 bis 2003 Mitglied des Direktoriums des Geschwister-Scholl-Instituts. Gründer und bis 2008 Leiter des Eric-Voegelin-Archivs. Zus. mit Dietmar Herz Herausgeber der deutschen Übersetzung von *Order and History*; Herausgeber der Reihen *Voegeliniana* und *Periagoge* sowie zahlreicher Schriften Voegelins. Mitglied des Senats und des Lehrkörpers der Hochschule für Politik München.

Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the *Voegelin-Zentrum* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft 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

© 2011 Peter J. Opitz

Thomas Hollweck

in Freundschaft

1942 – 2011

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	5
DIE ENTDECKUNG DER „NEUEN INNERWELTLICHKEIT“ UND DER „POLITISCHEN RELIGIONEN“	14
<i>Wien, Frühjahr 1938</i>	14
DAS „VORWORT“ ZU DEN <i>POLITISCHEN RELIGIONEN</i>	24
<i>Cambridge/Massachusetts, Weihnachten 1938</i>	24
DIE <i>HISTORY OF POLITICAL IDEAS</i> UND DIE EVOKATIONSTHEORIE.....	28
<i>Cambridge/Massachusetts, Frühjahr 1939</i>	28
DIE <i>HISTORY</i> – ERSTE GLIEDERUNGSENTWÜRFE.....	41
<i>Tuscaloosa/Alabama, Frühjahr 1941</i>	41
FORTSETZUNG DER ARBEIT AM <i>MODERN WORLD</i> -TEIL DER <i>HISTORY</i>	47
<i>Tuscaloosa/Alabama, Herbst 1941 – Frühjahr 1942</i>	47
<i>THE MIDDLE AGES</i>	53
STUDIEN ZU NIETZSCHE UND ZUM „ZENTRALPROBLEM DER GEISTESGESCHICHTE DES 19. JAHRHUNDERTS“	55
<i>Baton Rouge/Louisiana, Herbst 1944</i>	55
DAS <i>APOSTASIE</i> -KAPITEL UND DER IN IHM VORGENOMMENE ENTWURF EINER „GRUNDORDNUNG FÜR DAS FOLGENDE BIS ZUR GEGENWART“.....	63
<i>Baton Rouge/Louisiana, März 1945 – Herbst 1946</i>	63
SCHELLING – EINE LETZTE ORIENTIERUNG VOR DER KRISE.....	77
<i>Baton Rouge/Louisiana, Oktober – November 1946</i>	77
VOM IDEEN- ZUM ERFAHRUNGSBEGRIFF UND DEM NAHEN ENDE DER <i>HISTORY</i>	80
<i>Baton Rouge/Louisiana, Winter 1946 – Herbst 1947</i>	80
KONTUREN EINER GESCHICHTSPHILOSOPHIE – ODER: „DAS PROBLEM DER HISTORIZITÄT DES GEISTES“.....	88
<i>Baton Rouge/Louisiana, Herbst 1949</i>	88

DIE ARBEIT AM <i>CRISIS</i> -TEIL.....	94
<i>Baton Rouge/Louisiana, 1947–1949</i>	94
DAS 16. UND 17. JH. UND DAS PROBLEM DER MODERNE.....	109
<i>Baton Rouge/Louisiana, Frühjahr 1948</i>	109
UNTERBRECHUNGEN: EUROPAREISE UND WALGREEN LECTURES.	117
<i>Baton Rouge/Louisiana, 1949-1951</i>	117
THE <i>NEW SCIENCE OF POLITICS</i> – EIN „ERSTER DURCHBRUCH“.....	123
<i>Baton Rouge/Louisiana, Winter 1950/51</i>	123
AUSBLICK – EINE OPTIMISTISCHE VISION	133
VERSUCH EINER ZUSAMMENFASSUNG.....	138
POSTSKRIPTUM	147

„... Wenn Gott hinter der Welt unsichtbar geworden ist,
dann werden die Inhalte der Welt zu neuen Göttern;
wenn die Symbole der überweltlichen Religiosität verbannt werden,
treten neue, aus der innerweltlichen Wissenschaftssprache
entwickelte Symbole an ihre Stelle.“¹

„By the experience of social disorder the human mind is
provoked to create order in an act of imagination
in accordance with its ordering idea of man.“²

Vorwort

Jeder Text hat seine Geschichte, auch der vorliegende, und diese Geschichte ist wiederum Teil einer größeren Geschichte, die bis tief in die 1960er Jahre zurückreicht. Damals hatte ich damit begonnen, mich mit Eric Voegelins *History of Political Ideas* (im Folgenden *History*) zu beschäftigen. Diese *History* faszinierte mich, obwohl ich sie gar nicht kannte – aber vielleicht gerade deshalb. Zwar hatte Voegelin sie gelegentlich erwähnt, doch seinen Äußerungen war wenig mehr zu entnehmen, als dass er weit mehr als ein Jahrzehnt intensiv an ihr gearbeitet, diese Arbeiten zu Beginn der 50er Jahre aber abgebrochen und auf die kurz bevorstehende Veröffentlichung des Textes verzichtet hatte. Als tiefere Ursache pflegte er anzuführen, der theoretische Ansatz, der der *History* zunächst, das heißt zu Beginn der 40er Jahre zugrunde gelegen hatte, habe nicht mehr den seitdem gewonnenen Erkenntnissen entsprochen.³

¹ Erich Voegelin, *Die politischen Religionen*. Wien: Bermann-Fischer Verlag, 1938, S. 50 (im Folgenden zit. nach der 3., mit einem neuen Nachwort versehenen Aufl., München: Fink Verlag, 2007).

² Eric Voegelin, *The Theory of Legal Science. A Review*, in: *Louisiana Law Review*, Vol. IV, 1942, S. 566.

³ So auch Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*. Ed., with an Introduction by Ellis Sandoz, Baton Rouge/London: Louisiana State University Press, 1989. Dt.: *Autobiographische Reflexionen*. Hrsg., eingeleitet und mit einer Bibliographie v. Peter J. Opitz, München: Fink, 1994, Kap. 17. Siehe dazu auch Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und*

Eine nähere Beschäftigung mit der *History* war in jener Zeit allerdings nicht möglich, da deren Typoskript nur begrenzt zugänglich war. Das änderte sich erst anlässlich der bevorstehenden Rückkehr Voegelins in die USA, als er mir irgendwann, wohl im Herbst 1968, einen Satz der grünen Klemmordner überließ, die das Typoskript enthielten und während der Münchner Jahre Voegelins in seinem Arbeitszimmer gelagert hatten. Allerdings verhinderten zu jener Zeit andere Arbeiten eine intensivere Beschäftigung mit diesem Text, der immerhin mehrere tausend Manuskriptseiten hatte. Das änderte sich erst Mitte der 70er Jahre, genauer mit Beginn der Arbeit an der Festschrift zu Voegelins 80. Geburtstag.⁴ Denn dieser sollte ein Überblick über sein Werk und dessen Entwicklung vorangestellt werden, und ein solcher Überblick erforderte auch die Berücksichtigung der *History*, an der Voegelin immerhin mehr als ein Jahrzehnt gearbeitet hatte. Zudem war inzwischen unübersehbar, dass ein adäquates Verständnis seiner späteren Schriften – der *New Science of Politics* ebenso wie der ersten drei Bände von *Order and History* – ohne die Kenntnis dieser *History* kaum möglich war.

Aus einer Reihe von Gründen erwies sich eine gründliche Analyse des Textes zum damaligen Zeitpunkt allerdings als nicht durchführbar. Einer davon war, dass die *History* offensichtlich nicht aus einem Guss war, sondern im Laufe der Jahre eine Vielzahl zum Teil tiefgreifender Überarbeitungen durchlaufen hatte. Das ging insbesondere aus Erzählungen des österreichischen Historikers Friedrich Engel-Janosi hervor, mit dem Voegelin während seiner Arbeit an der *History* nicht nur eine intensive Korrespondenz geführt, sondern dem er auch alle fertigen Kapitel zur Stellungnahme zugeschickt hatte. Genaueres wusste der eng mit Voegelin befreundete Alfred Schütz zu berichten, der wie Engel-Janosi die Entstehung der *History* über zahlreiche Briefe verfolgt hatte und im Herbst 1954 Aron Gurwitsch mitteilte, der Text der *History* sei inzwischen „die siebte Nieder-

Politik, München: Piper, 1966, S. 19. Unveränderter Nachdruck Freiburg i. Brsg.: Alber, 2005, S. 19 f.

⁴ *The Philosophy of Order: Essays on History, Consciousness and Politics*. Ed. by Peter J. Opitz and Gregor Sebba, Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.

schrift“.⁵ Die Erzählungen Engel-Janosis wie auch die Äußerungen von Schütz machten eines deutlich: eine gründliche Beschäftigung mit dem Text und seiner Entstehungsgeschichte war ohne eine Sichtung des Nachlasses Voegelins, insbesondere seiner zahlreichen Korrespondenzen, kaum möglich.

Diese Voraussetzungen waren schließlich Ende der 1980er Jahre gegeben, als die Hoover Institution den Nachlass Voegelins in Form von Mikrofilmen zugänglich machte.⁶ Deren Erwerb gehörte deshalb auch zu den ersten Anschaffungen des 1990 an der Ludwig-Maximilians-Universität gegründeten Eric-Voegelin-Archivs. Auf ihrer Grundlage, insbesondere beginnender Auswertungen der nun zugänglich gewordenen Korrespondenzen Voegelins, erfolgten nicht nur Editionen verschiedener Schriften, sondern auch die ersten Rekonstruktionsversuche der *History*.⁷ Weitere wichtige Hilfe lieferte die zwischen 1997 und 1999 im Rahmen der *Collected Works of Eric Voegelin* in acht Bänden veröffentlichte Fassung der *History* in der Form, in der sie im Nachlass vorgefunden worden war.⁸ Nicht minder wichtig als der Text selbst waren einige der von den Herausgebern der *Collected Works* beigesteuerten Einleitungen. Das galt insbesondere für die dem ersten Band vorangestellte „General Intro-

⁵ Alfred Schütz, Aron Gurwitsch, *Briefwechsel 1938 bis 1959*. Hrsg. v. Richard Grathoff, München: Fink, 1985, S. 357.

⁶ Der Nachlass Voegelins findet sich in den *Voegelin Papers* der Hoover Institution Archives, Stanford University, CA, 1988 (im Folgenden *Voegelin Papers*).

⁷ Zum damaligen Forschungsstand siehe meine beiden Rekonstruktionsversuche: Erste Spurensicherungen: Zur Genesis und Gestalt von Eric Voegelins *History of Political Ideas*, in: *Jahrbuch Politisches Denken 1993*, Stuttgart/Weimar 1994, S. 135-156, sowie ders., Metamorphosen eines Konzeptes: Anmerkungen zum Aufbau und zur konzeptionellen Entwicklung von Eric Voegelins *History of Political Ideas*, in: „*Die spielerische Grausamkeit der Humanisten*“. *Eric Voegelins Studien zu Niccolò Machiavelli und Thomas Morus*. Aus dem Englischen und mit einem Vorwort v. Dietmar Herz, München: Fink, 1995, S. 123-155.

⁸ *The Collected Works of Eric Voegelin* (im Folgenden *CW*), Vols. 19-26. Die Aufteilung in acht Bände wurde von dem Series Editor Ellis Sandoz vorgenommen. Wie unsere Rekonstruktion zeigen wird, hatte Voegelin die Gliederung des Textes wiederholt verändert.

duction“⁹, noch mehr aber für die im Anhang dieses Bandes enthaltene Transkription der in Form eines Holographs überlieferten und vermutlich 1939 von Voegelin verfassten ersten „Introduction“ zur *History*. Diese trug zwar nichts zu deren Entstehungsgeschichte bei, enthielt jedoch eine Skizze des ihr ursprünglich zugrundeliegenden theoretischen Ansatzes.¹⁰

Aufgrund der seitdem erfolgten Forschungen wissen wir heute erheblich mehr über die *History* und ihre Geschichte. Das gilt für den Text insgesamt wie auch für die drei Teilbände, in die Voegelin sie im Herbst 1944 aufgeteilt hatte, als er mit dem Projekt vom McGraw Hill Verlag zum Macmillan Publishing House überwechselte. So wissen wir, dass er den *Ancient World*-Teil, dessen Manuskript im Frühjahr 1944 fertig vorgelegen hatte und bald darauf positiv für den Verlag evaluiert worden war, zwischen 1947 und 1956 völlig umschrieb, erheblich erweiterte und ihn dabei auf der Grundlage eines neuen theoretischen Ansatzes in jene Form brachte, in der er ihn 1956/57 in den ersten drei Bänden von *Order and History* veröffentlichte. Wir wissen ferner, dass Voegelin an dem 1944 ebenfalls fertig vorliegenden und positiv evaluierten Teilband *Middle Ages* kaum noch Änderungen vornahm, obwohl er solche, wie einer Bemerkung in einem Brief an Engel-Janosi vom 20. November 1940 zu entnehmen ist, beabsichtigte. Wir können somit davon ausgehen, dass die im Rahmen der *Collected Works* erschienene Fassung dieses Teilbandes weitgehend mit der vom Frühjahr 1944 identisch ist.¹¹

⁹ General Introduction to the Series by Thomas A. Hollweck and Ellis Sandoz, in: *CW 19: History of Political Ideas*, Vol. I: *Hellenism, Rome, and Early Christianity*. Ed., with an Introduction by Athanasios Mulakis, Columbia/London: University of Missouri Press, 1997, S. 1-47.

¹⁰ Appendix A. Voegelin's Introduction to the „History of Political Ideas“, in: *CW 19*, S. 225-237. Die englische Fassung sowie eine Übersetzung ins Deutsche erschien bald darauf in der im Rahmen des Eric-Voegelin-Archivs herausgegebenen Reihe *Occasional Papers* (im Folgenden *OP*): Peter J. Opitz (Hrsg.), *Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“*; aus dem Englischen und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz, *OP XI*, München: Eric-Voegelin-Archiv, 1999; 2., überarb. Aufl. Januar 2002.

¹¹ *CW 20: History of Political Ideas*, Vol. II: *The Middle Ages to Aquinas*. Ed., with an Introduction by Peter von Sivers, Columbia/London: University

Der einzige Band, dessen Werksgeschichte bislang noch immer in vielerlei Hinsicht im Dunkeln liegt, ist der als Schlussband geplante *Modern World*-Teil.¹² Dieser aber ist sachlich wie werksgeschichtlich von besonderem Interesse. *Sachlich* sogar in doppelter Hinsicht: Zum einen, weil er jene Materialstudien zur Kritik der westlichen Moderne enthält, die Voegelin in stark komprimierter Form 1952 seiner *New Science of Politics* zugrunde legte. Zum anderen, und nicht minder wichtig, weil es während der Arbeiten an diesem Teilband zu einer grundlegenden Veränderung des ursprünglichen Konzepts der *History* gekommen war, die letztlich deren Abbruch und Umarbeitung zu *Order and History* zur Folge hatte. *Werksgeschichtlich*, weil der Band nur als unfertiges Fragment vorliegt¹³ und Unsicherheiten darüber bestehen, welche Form und Kapitelfolge er schließlich haben sollte. Diese Unsicherheiten spiegelt auch die in den *Collected Works* veröffentlichte Fassung, die Stücke enthält, die gar nicht für die *History* vorgesehen waren – wie etwa die Nietzsche-Pascal-Studie, bei der es sich um eine schon 1944 vorliegende Vorstudie handelt, in der Voegelin die Kategorien für seine Analyse der Moderne entwickeln wollte.¹⁴ Offenkundige Unstimmigkeiten gibt es auch in der Abfolge der einzelnen Teile und Kapitel. So verstößt etwa, wie von Kritikern zurecht moniert¹⁵, die Platzierung des

of Missouri Press, 1997, sowie *CW 21: History of Political Ideas*, Vol. III: *The Later Middle Ages*. Ed., with an Introduction by David Walsh, Columbia/London: University of Missouri Press, 1998.

¹² Erhellend dazu bislang lediglich die „Editor’s Introduction“ von Jürgen Gebhardt, in: *CW 25, History of Political Ideas*, Vol. VII: *The New Order and Last Orientation*. Ed. by Jürgen Gebhardt and Thomas A. Hollweck, with an Introduction by Jürgen Gebhardt, Columbia/London: University of Missouri Press, 1999 S. 1-35.

¹³ So teilte Voegelin im Herbst 1953 dem Macmillan Verlag mit, dass noch Teile zum 17. Jh. und 19. Jh. fehlten. Brief vom 25. Oktober 1953 von Voegelin an Charles D. Anderson/Macmillan. Sofern nicht anders belegt, finden sich die im Folgenden zitierten Briefe in den *Voegelin Papers*.

¹⁴ Zu den Gründen, die die Herausgeber zu ihrer Aufnahme in den Band veranlassten, siehe *CW 25*, S. 26.

¹⁵ Siehe dazu Arpad Szokolczai, *Stages of a Quest: Reconstructing the Outline Structure of Eric Voegelin’s „History of Political Ideas“*, *OP XXV*, München: Eric-Voegelin-Archiv, Juli 2001.

den nationalstaatlichen Entwicklungen des 17. Jh. gewidmeten Teils *The New Order* im Band VII nicht nur gegen die Chronologie, sondern auch gegen vorliegende Gliederungsentwürfe Voegelins. Eine weitere Schwäche der *Collected Works*-Edition besteht darin, dass in vielen der Bände nicht deutlich wird, dass der *Modern World*-Band in seiner Zusammensetzung überaus heterogen ist, insofern einige der Kapitel noch aus dem Jahre 1941 stammen, als Voegelin erstmals an diesem Teil arbeitete, während andere erst sehr viel später, gegen Ende der 1940er Jahre, unter gänzlich anderen theoretischen Vorzeichen, verfasst wurden.¹⁶ Eine der Ursachen für diese Schwächen dürfte sein, dass das Herausbergergremium der *Collected Works* der Edition der *History*-Bände – aus welchen Gründen auch immer – Priorität eingeräumt hatte, mit der Folge, dass zeitaufwendige textkritische Studien zu den einzelnen Bänden nicht immer möglich waren.

Eine kritische Ausgabe der *History* steht also noch immer aus, erheben doch auch die folgenden Studien nicht den Anspruch, das letzte Wort zum *Modern World*-Teil zu sein. Bei ihnen stand zunächst der werksgeschichtliche Aspekt im Vordergrund, und zwar als Vorarbeit für eine deutsche Übersetzung des gesamten Teilbandes, von der dann allerdings nur die des umfangreichen Schlussteils *Crisis* realisiert werden konnte.¹⁷ Allerdings zeigte sich schon bald, dass eine solche werksgeschichtliche Rekonstruktion nicht von dem sachlichen Anliegen zu trennen war, um das es Voegelin in diesem Teilband ging, nämlich von seiner Deutung der westlichen Moderne und der von ihm diagnostizierten geistigen Krise der westlichen Welt. Denn beide Ebenen, die werksgeschichtliche wie die sachliche, bedingen und beeinflussen einander. Von ihnen ist die Letztere zweifellos die wichtigere, bestimmen doch die auf ihr gewonnenen Einsichten die Struktur des Textes, also auch die über die Jahre immer wieder erfolgten Umstellungen und Revisionen. Die Einbeziehung dieses sachlichen Anliegens erforderte jedoch eine Ausdehnung des zu behandelnden Zeitraums. Denn weder begann Voegelins Beschäftigung mit der westlichen Moderne erst im Frühjahr 1940, als er die

¹⁶ Siehe dazu die Einleitung zu *CW* 25, S. 25 f, sowie S. 31 f.

¹⁷ Eric Voegelin, *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*. Hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink, 2008 (im Folgenden Voegelin, *Die Krise*).

Arbeit an der *History* aufnahm, noch endete sie im Frühjahr 1949, als er die Arbeiten am *Modern World*-Band unterbrach. Vielmehr hatte sie schon in den frühen 30er Jahren eingesetzt und dauerte auch in den 50er, 60er und 70er Jahren an. So widmete Voegelin die ganze zweite Hälfte der 1952 erschienenen *New Science of Politics* der westlichen Modernität und entwickelte in ihr seine Gnosis-These. Und im Juni 1970 teilte er dem über den schleppenden Fortgang von *Order and History* irritierten Verlagsdirektor der LSU-Press mit, dass die Hegel-Studie, an der er gerade arbeite, für den Schlussband vorgesehen sei und „the key chapter for the modern period“ darstelle.¹⁸ Die Auseinandersetzung mit Hegel, den für Voegelin exemplarischen Denker der Moderne, endete jedoch auch nicht mit jener Studie, sondern setzte sich in *In Search of Order*, dem Schlussband von *Order and History*, in einem Teil „Hegel I“ fort – was impliziert, dass noch ein Kapitel „Hegel II“ vorgesehen war, zu dem es aber nicht mehr kam. Man kann also vermuten, dass Voegelin über seinen Reflektionen über die Moderne verstarb.

Die Einbeziehung dieses ganzen Zeitraums hätte jedoch die vorliegende Untersuchung gesprengt und ihr ursprüngliches Anliegen – die Erforschung der werksgehistorischen Abläufe des *Modern World*-Teils – völlig in den Hintergrund gedrängt. Es musste also eine zeitliche Eingrenzung vorgenommen werden, als deren Eckdaten sich zwei Schriften Voegelins anboten: *Die Politischen Religionen* und die *The New Science of Politics*. Die im Frühjahr 1938 veröffentlichten *Politischen Religionen* waren insofern ein besonders geeigneter Ausgangspunkt, als Voegelin in ihnen eine Art „Zwischenbilanz“ seiner Studien der vergangenen Jahre gezogen hatte.¹⁹ Ein ähnlich geeigneter zweiter Eckpunkt ist die *New Science of Politics*,

¹⁸ Brief vom 14. Juni 1970 von Voegelin an Charles East/LSU Press. Gemeint war: On Hegel, A Study in Sorcery, in: *Studium Generale*, No. 24, S. 335-368. Eine dt. Übersetzung findet sich in: Eric Voegelin, *Mysterium, Mythos und Magie. Bewußtseinsphilosophische Meditationen*, Wien: Passagen Verlag, 2006.

¹⁹ Zu dieser Vorgeschichte siehe im Einzelnen meine Studie „Fragmente eines Torsos. Werksgehistorische Studien zu Erich Voegelins ‚Staatslehre‘ und ihrer Stellung im Gesamtwerk“, *Voegeliniana – OP* (im Folgenden *VOP*), No. 74, München, 3. Aufl. Februar 2011.

an der Voegelin schon seit Herbst 1950 für die im Januar 1951 stattfindenden Walgreen Lectures arbeitete, deren schriftliche Fassung allerdings erst 1952 erschien. Wie sich zeigen wird, zog er in diesen Lectures erneut eine Zwischenbilanz, nun auf der Grundlage seiner Studien zum Schlussteil der *History*, aus der er einzelne Passagen sogar wörtlich übernahm. Die folgenden Untersuchungen bewegen sich insofern auf zwei Ebenen, was ihre Lektüre ein wenig erschweren mag: Auf einer ersten Ebene bemühen sie sich um eine werksgehistorische Rekonstruktion des *Modern World*-Bandes der *History*; auf einer zweiten Ebene unternehmen sie den Versuch, die Arbeiten Voegelins um eine sachlich angemessene und begrifflich präzise Deutung der westlichen Moderne und des modernen Geistes nachzuzeichnen.

Der Zeitraum, innerhalb dessen sich Voegelin auf den *Modern World*-Band konzentrierte, also die zweite Hälfte der 40er Jahre, ist jedoch noch aus einem weiteren Grunde von Interesse – und er konstituiert eine dritte Untersuchungsebene. In ihm gab Voegelin jenen theoretischen Bezugsrahmen, den er zunächst der *History* zugrunde gelegt hatte – den „Ideen“-Begriff und dessen Einbettung in eine „Evokationstheorie“ – auf und wechselte zu einer Theorie der „Erfahrung“ und der „symbolischen Formen“, die schließlich auch zur theoretischen Grundlage der *New Science of Politics* und von *Order and History* wurde. Eine Klärung nicht nur dieses Wechsels, sondern auch der in ihm involvierten Begriffe und Konzepte wird allerdings nicht unerheblich dadurch erschwert, dass Voegelin den neuen theoretischen Bezugsrahmen nicht systematisch entwickelte, sondern sich, wie er bezugnehmend auf die Klage eines Gutachters seiner *History* zugab, auf eine „incidental exposition of a theory on occasion of the emerging problems“ beschränkte. Eine ernsthafte Präsentation dieser Theorie – so sein Argument – hätte ein neues Buch oder doch eine gewaltige Erweiterung der Einleitung erfordert.²⁰

²⁰ Siehe dazu „Report on Voegelin’s History of Political Ideas“ (transmitted with Mr. Anderson’s letter of February 5th, 1948), sowie Voegelins „Observations on the Report on Voegelin’s History of Political Ideas“, in: *Voegelin Papers*, Box 21, Folder 2.

Textgrundlage der im Folgenden vorgenommenen werksgeschichtlichen Rekonstruktion des *Modern World*-Bandes ist das gleiche Typoskript der *History*, das auch den Herausgebern der *Collected Works*-Edition als Vorlage diente. Ergänzend hinzugezogen wurden allerdings frühere Versionen einiger Kapitel, sowie diverse im Nachlass befindliche Inhaltsverzeichnisse. Eine weitere – in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzende – Quelle bildeten Korrespondenzen aus den 40er Jahren, in denen sich Voegelin, in Ermangelung sachkundiger Gesprächspartner vor Ort, immer wieder auf die *History* und in ihrem Zusammenhang auftretende Probleme bezog. Allerdings war der Kreis dieser Gesprächspartner klein. Zu ihm gehörten einige ebenfalls in die USA emigrierte Freunde aus Wien – neben dem schon erwähnten Soziologen Alfred Schütz und dem Historiker Friedrich Engel-Janosi der Rechtsanwalt Maximilian Mintz, Gottfried von Haberler und Waldemar Gurian. Hinzu kamen im Laufe der Jahre andere Emigranten – Leo Strauss und Karl Löwith, um zwei der wichtigsten zu nennen. Dagegen beschränkte sich die Zahl der amerikanischen Briefpartner auf nur wenige Personen; wichtig unter ihnen ist vor allem der Literaturwissenschaftler Robert Heilman.²¹

²¹ Einige dieser Korrespondenzen sind inzwischen veröffentlicht, so die zwischen Alfred Schütz und Eric Voegelin, in: Gerhard Wagner/Gilbert Weiss (Hrsg.), *Alfred Schütz, Eric Voegelin. Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938-1959*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, 2004 (im Folgenden *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*). – Eric Voegelin, Leo Strauss, *Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934 bis 1964*. Unter Mitwirkung v. Emmanuel Patard hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink, 2010 (im Folgenden *Voegelin-Strauss-Briefwechsel 1934-1964*). – Karl Löwith, Eric Voegelin, Briefwechsel, in: *Sinn und Form*, 59. Jahr, 6. Heft, November/Dezember 2007, S. 764-794. *Robert B. Heilman and Eric Voegelin. A Friendship in Letters, 1944-1984*. Ed. by Charles R. Embrey, Columbia/London: University of Missouri Press, 2004. Siehe dazu auch die beiden im Rahmen der *CW* erschienenen Briefbände: *CW 29: Selected Correspondence 1924-1949*. Trsl. from the German by William Petropulos. Ed., with an Introduction by Jürgen Gebhardt, Columbia/London: University of Missouri Press, 2009; sowie *CW 30, Selected Correspondence 1950-1984*. Translations from the German by Sandy Adler, Thomas A. Hollweck, and William Petropulos. Ed., with an Introduction by Thomas A. Hollweck, Columbia/London: University of Missouri Press, 2007.

Dass auch die folgenden Studien von einer definitiven werksge-schichtlichen Rekonstruktion des *Modern World*-Bandes noch immer weit entfernt sind, wurde schon gesagt. Nicht nur weist sie infolge der schwierigen Quellenlage Lücken hinsichtlich der werksge-schichtlichen Abläufe auf. Wichtiger noch: Auch viele der sachli-chen und methodischen Probleme, mit denen sich Voegelin zu dieser Zeit befasste, konnten nur angesprochen und als solche markiert werden. Ihnen in alle Verästelungen zu folgen, hätte den Rahmen der Studie vollends gesprengt. Dennoch bleibt zu hoffen, dass wenigstens einige neue Schneisen geschlagen und so ein wenig mehr Licht in die drei Problemkomplexe gebracht werden konnte, um die es im Folgenden geht: in die Entstehungsgeschichte des *Modern World*-Bandes der *History*, in die Auseinandersetzung Voegelins mit der geistigen Krise der Moderne sowie in die Genese des theoretischen Bezugsrahmens, der von der *History of Political Ideas* zu *Order and History* führt.

Die Entdeckung der „neuen Innerweltlichkeit“ und der „politischen Religionen“.

Wien, Frühjahr 1938

Die kleine, im Frühjahr oder Sommer 1938 erscheinende Studie *Die Politischen Religionen* war zwar nicht die erste Schrift, in der sich Voegelin mit den politischen Massenbewegungen der Zeit und mit den ihnen zugrundeliegenden Ideologien auseinandersetzte, aber es war die umfangreichste und die in sich kohärenteste. Voegelin betrachtete sie insofern auch zu Recht als eine Art Zwischenbilanz seiner Studien der vergangenen Jahre. Sieht man einmal von seinen – zunächst für die von ihm geplante Staatslehre bestimmten – Rassenstudien von 1932/33 ab, in denen Einzelaspekte der neuen Ideologien thematisiert und analysiert wurden, ab, so zählt zu den ersten schriftlichen Äußerungen Voegelins der im Sommer 1936 in der *Monatschrift für Kultur und Politik* veröffentlichte Aufsatz „Volksbildung,

Wissenschaft und Politik“²², in dem er sich mit den „politischen Weltanschauungen“ der Zeit auseinandersetzte und dazu – am Beispiel des Marxismus – ausführte:

„Die Weltanschauung knüpft an eine das Gemüt ergreifende Tatsache an, z.B. an die Lage des Arbeiters in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, und webt um sie herum das Gespinnst ihrer Dogmen: Sie hat ihren Gott – die Klasse, ihren Teufel – den Bourgeois, ihre Propheten und Erlöser – Marx und Lenin, ihre Bibel – ‚das Kapital‘, ihren jüngsten Tag – die Revolution, ihr Paradies – in der klassenlosen Gesellschaft. Sie ist eine gottverschlossene Dämonologie, aber sie erklärt ihren Gläubigen das Böse in der Welt, sie gibt ihnen seelisch die Hoffnung auf die Erlösung von dem Übel, und sie zeigt ihnen den Weg in ihr Himmelreich. *Der religiöse Charakter der politischen Weltanschauung* muss in seiner ganzen Tragweite erfasst werden, damit nicht Missverständnisse der Art entstehen, als ob durch Aufklärung über die ‚Irrtümer des Marxismus‘ oder durch politische Maßnahmen das Problem, das durch den Dämonenglauben breiter Volksschichten aufgeworfen wird, gelöst werden könnte: der Kern der Frage ist religiöser Natur.“²³

Während schon hier der „religiöse Charakter“ der politischen Weltanschauungen sowie ihnen inhärente Entwicklungen zu einem „Religionssystem“ angesprochen werden, fehlt noch der Begriff der „politischen Religionen“. Er findet sich erst im Titel einer Vorlesungsankündigung für das WS 1937 an der Wiener Universität, deren Untertitel „Einführung in die politischen Grundfragen der Gegenwart“ die aktuelle Bedeutung des Themas signalisierte. Der kurze Aufriss des Vorlesungsablaufs legt die Annahme nahe, dass Voegelin zu jener Zeit die „politischen Religionen“ als ein Phänomen betrachtete, das erst in der Renaissance auftrat und sich dann in Bewegungen verschiedenster Art manifestierte, die vom Nationalismus über den Sozialismus und diverse Bündnisse bis zum „Nationalsozialismus und Faschismus als Religion“ reichte.²⁴ Insgesamt

²² Erich Voegelin, Volksbildung, Wissenschaft und Politik, in: *Monatsschrift für Kultur und Politik*, 1. Jg., Heft 7, Juli 1936, S. 594-603.

²³ Ebd., S. 598 (Hervorh. PJO).

²⁴ Der Text der Vorlesungsankündigung findet sich in Erich Voegelin, *Die Politischen Religionen*, Wien: Bermann Fischer Verlag, 1938; im Folgenden zit. nach der 3., mit einem neuen Nachwort versehenen Aufl., 2007 (München, Fink Verlag), S. 140.

vermittelt der Ankündigungstext somit den Eindruck, dass die Vorlesung einen Überblick über die wichtigsten „politischen Religionen“ in chronologischer Abfolge geben würde. Ob und inwieweit in diesem Zusammenhang auch der Begriff der „politischen Religionen“ selbst systematisch entwickelt wurde, lässt der Text nicht erkennen. Dass dies geschah, ist jedoch wahrscheinlich. Nur eines geht aus dem Schlusssatz „die Gemeinschaft als Gott und die Zerstörung des Menschen“ deutlich hervor: dass Voegelin den „politischen Religionen“ – zumindest jenen, die eine Vergottung der politischen Gemeinschaft anstrebten – und ablehnend gegenüberstand.

Wann Voegelin den Plan zu einer Studie zum Thema „politische Religionen“ fasste, ist ebenso wenig bekannt wie der genaue Zeitraum, an dem dies geschah und wann er das Manuskript an den Bermann-Fischer Verlag in Wien schickte, der es in der Schriftenreihe *Ausblicke* veröffentlichte. In ihr waren bis dahin Arbeiten von Nicolai Berdiaeff, Paul Claudel, Robert Musil, Johan Huizinga und Aldous Huxley veröffentlicht worden. Der Hinweis des Verlags, dass die in der Reihe veröffentlichten Arbeiten „einen wesentlichen Ausschnitt aus dem Geistesleben der Gegenwart in ihrem Bemühen um Klarheit und Menschlichkeit“ wiedergeben, lässt vermuten, dass auch Voegelin seine Schrift eher als engagierte Wortmeldung verstand, denn als wissenschaftliche Abhandlung im engeren Sinne. Ungeachtet dessen spiegelte sie das Ergebnis seiner wissenschaftlichen Studien wider.

Thema und These der kleinen Abhandlung klingen gleich im Einleitungssatz in der Aufforderung an, die Bewegungen der Zeit „nicht nur als politische, sondern auch, und vor allem, als religiöse zu deuten.“²⁵ Es ist hier nicht nötig, diese These und die sie begründenden Argumentationslinien noch einmal in allen Einzelheiten zu erörtern – dies geschah schon ausführlich an anderer Stelle.²⁶ Hier genügt es, noch einmal die zentralen Punkte der Argumentation zu markieren und einige der verbindenden Linien zu skizzieren. Einer etwas ge-

²⁵ Voegelin, *Die politischen Religionen*, S. 11.

²⁶ Siehe dazu mein Nachwort „Eric Voegelins *Politische Religionen*. Kontexte und Kontinuitäten“, in: Voegelin, *Die politischen Religionen*, S. 69-150. Die im Folgenden eingeklammerten Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Text.

naueren Beachtung bedarf dabei vor allem das der gesamten Argumentation Voegelins zugrundeliegende Religionsverständnis, das gleich zu Beginn in einem kurzen Abschnitt erläutert wird. Die Erwartung, hier nun auf eine begriffliche Bestimmung von „Religion“ zu stoßen, erfüllt sich allerdings nicht. Statt einer Definition beschreibt Voegelin die Umstände, aus denen das „religiöse Erlebnis“ erwächst. Offenbar geht diesem eine Situation voraus, die sich prozesshaft aus mehreren miteinander verbundenen Komponenten entfaltet: 1. aus dem Erlebnis der „Kreatürlichkeit“ – „der Mensch erlebt seine Existenz als kreatürlich und darum fragwürdig. Irgendwo in der Tiefe, am Nabel der Seele, dort wo sie am Kosmos hängt, zerrt es.“; 2. aus eng mit diesem Erlebnis verbundenen, einer „Tiefenschicht“ der Seele entspringenden, stimmungsmäßig überaus verschieden gefärbten Erregungen, denen jedoch das Gefühl des Bezugs und der Abhängigkeit des Menschen von einem überpersönlichem Etwas gemeinsam ist – „tiefer im Lebensgrund als andere Gefühle, und die ganze Existenz von diesem Grund her durchschauend“; sowie 3. aus der Suche nach diesem Etwas, diesem Jenseits, in dem sich die Erregungen lösen und in dem die in ihrer Existenz zutiefst verunsicherte und aufgewühlte Seele Halt und Hoffnung findet. Damit war zwar die Grundsituation beschrieben, die die Suche nach jenem „Jenseits“ auslöst, doch blieb unklar – und musste es wohl auch bleiben –, wie dies geschieht. Die Formulierung „Wo immer ein Wirkliches im religiösen Erlebnis sich als ein Heiliges zu erkennen gibt ...“ (S. 16 – Hervorh. PJO) deutet eine Art von Theophanie an, wäre es danach doch das „Wirkliche“ selbst, das sich dem Suchenden als Heiliges enthüllt.

Doch der Sachverhalt ist noch komplizierter, und zu den ihn komplizierenden Faktoren gehört auch die Unterschiedlichkeit der Menschen. Denn während sich, wie Voegelin bemerkt, dem einen die Wirklichkeit über alle Stufen des Seins „von der unbelebten Natur bis zu Gott“ erschließt und ein „Maximum von Aufnahme der Wirklichkeit sich mit dem Maximum an Rationalität in der Ordnung und Verknüpfung“ verbindet und „auf die Frage nach dem Grund des Seins zu einer Schöpfungsordnung“ führt, sind dem andern „nur karge Blicke in die Wirklichkeit vergönnt, vielleicht nur ein einziger: auf die Natur, einen großen Menschen, sein Volk, die Menschheit – das Gesehene wird ihm zum Realissimum, zum Allerwirklichsten, es

rückt an die Stelle von Gott, und verdeckt ihm dadurch alles andere – auch und vor allem Gott.“ (S. 16 f.). Diese Beobachtung liefert nun die Grundlage zur Unterscheidung zweier Religionstypen: von Religionen, die das Realissimum im Weltgrund finden, also in Gott, sowie von anderen, die es in Teilinhalten der Welt finden. – Mit dieser Unterscheidung zwischen überweltlichen und innerweltlichen Religionen nimmt Voegelin die schon zu Beginn seiner Studie angekündigte Erweiterung des Religionsbegriffes vor. Die „politischen Religionen“ erweisen sich somit als eine Unterkategorie der innerweltlichen Religionen, repräsentiert von jenen Bewegungen und Glaubenshaltungen, die politischen Entitäten – Nation, Rasse, Klasse, Staat – den Status jenes „Realissimums“ zuerkennen.

Die Erscheinung des „Realissimum“ ist aber nicht nur für den Halt und Hoffnung suchenden Einzelnen von sinnerfüllender Bedeutung, sie führt auch zu dem, was Voegelin als „Rekristallisation der Wirklichkeit“ bezeichnet. „Wo immer ein Wirkliches im religiösen Erlebnis sich als ein Heiliges zu erkennen gibt“, so Voegelin,

„wird es zum Allerwirklichsten, zum Realissimum. Diese Grundwandlung vom Natürlichen zum Göttlichen hat zur Folge *eine sakrale und wertmäßige Rekristallisation der Wirklichkeit um das als göttlich Erkannte*. Welten von Symbolen, Sprachzeichen und Begriffen ordnen sich um den heiligen Mittelpunkt, verfestigen sich zu Systemen, füllen sich mit dem Geist der religiösen Erregung und werden fanatisch als die *richtige Ordnung des Seins* verteidigt.“ (S. 17 – Hervorh. PJO)

Das heißt, erst jetzt, infolge der Theophanie, verliert die Wirklichkeit ihre bis dahin offenbar als amorph bzw. anarchisch empfundene Struktur und verwandelt sich um jenes „Realissimum“ herum und in Bezug auf dieses in eine sinnvoll strukturierte Welt. Dass damit noch nicht die reale Welt gemeint ist, sondern erst die Vision einer geordneten Welt – also eine virtuelle, eine geistige Welt –, die erst durch menschliche Aktion realisiert werden muss, ist naheliegend. In diese Richtung deutet auch der Hinweis auf die sich um den „heiligen Mittelpunkt“ ordnenden Symbole und Sprachzeichen, Begriffe und Systeme. Auch auf die Gefahr einer Überinterpretation dieser knappen Bemerkungen Voegelins enthalten diese zwei Implikationen: (1) dass auch die politische Gemeinschaft Teil dieser infolge der Theophanie sich herauskristallisierenden Seins- und Sinnstruktur ist;

und (2) dass infolgedessen eine analytische Durchdringung und Erhellung dieser Struktur und ihrer Ordnung von den Symbolen ausgehen muss, in denen sie sich artikuliert, um dann von diesen aus zu jenem „heiligen Mittelpunkt“ vorzustoßen, um den sie sich ordnen und aus dem ihnen Sinn Substanz zufließen. Genau dies ist das analytische Prinzip, an dem sich Voegelin schon hier in den *Politischen Religionen* orientiert und dem er auch in den nächsten Jahrzehnten in seinen Analysen folgen wird.

Nach Klärung dieser zentralen Begrifflichkeiten bewegt sich die Argumentation in mehreren Schritten auf das aktuelle Phänomen, die politischen Massenbewegungen, zu: Dem ersten Kapitel mit einer Erläuterung des ägyptischen Sonnenglaubens, der angeblich ältesten „politischen Religion eines großen Kulturvolkes (S. 19) und Echnatons, folgt ein systematisch angelegtes Kapitel über einige sakrale Symbole, „mit deren Hilfe die Verbindung des menschlich-politischen Bereiches mit dem göttlichen hergestellt wurde“ (S. 29). Dann setzt mit einem Abschnitt über Thomas Hobbes, „dem großen Theologen der partikulären gottesunmittelbarem Ekklesia“ (S. 43) der Übergang zur innerweltlichen Religiosität ein, die schließlich im Schlusskapitel über die „innerweltliche Gemeinschaft in der Symbolik und der Glaubenshaltung“ näher ausgeführt wird. Erst hier, bezeichnenderweise im Abschnitt „Glaube“, kommt Voegelin auf den Nationalsozialismus zu sprechen, obwohl Einzelaspekte auch schon in den vorangegangenen Abschnitten angesprochen worden waren. Sollte ein Leser die Abhandlung in die Hand genommen haben in der Erwartung einer umfassenden Analyse von Nationalsozialismus und Faschismus, so sah er sich vermutlich getäuscht. Denn lediglich ein Aspekt der Massenbewegungen in Deutschland und Italien ist in ihr thematisiert – ihr religiöser Charakter – und auch dies nur mittels einer etwas sprunghaften, mit systematischen und historischen Elementen versetzten Argumentation, die den eigentlichen Gegenstand erst ganz am Ende erreicht. Voegelin selbst wird viele Jahre später in seinen *Autobiographischen Reflexionen* auf diese Sprunghaftigkeit hinweisen und zugeben, dass eine „angemessene Behandlung eine weitreichendere Differenzierung zwischen diesen verschiedenen Phänomenen erfordert hätte.“²⁷

²⁷ Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 70.

Noch ein weiterer Aspekt des Textes verdient Erwähnung: die Frage nach den Ursachen, die den Aufstieg der neuen innerweltlichen Religiosität begünstigten und beeinflussten. Während Voegelin dieser Frage in seinen späteren Schriften umfangreiche Überlegungen widmen wird und auch in den *Politischen Religionen* dazu bemerkt, dass „die Vergöttlichung der irdischen Herrschaftsordnung, ihre innerweltliche Schließung und die gleichzeitige Dekapitierung des überweltlichen Gottes an eine größere Zahl von Voraussetzungen gebunden ist (S. 31), geht er hier nur auf zwei dieser „Voraussetzungen“ näher ein: auf die Bildung der Nationalstaaten auf dem Boden des seit dem 13. Jh. sich in staatliche Teilgemeinschaften auflösenden mittelalterlichen *Sacrum Imperium*²⁸ sowie auf den Aufstieg der Naturwissenschaften und der mit ihnen sich vollziehenden Hinwendung „zur Kenntnis der Welt als Inventar von Seinstatsachen aller Stufen und als Wissen um ihre Wesens- und Kausalzusammenhänge.“ (S. 49) Es sind natürlich nicht die Naturwissenschaften als solche, deren Aufstieg Voegelin beklagt, sondern die Begleiterscheinung, dass „alles Wissen um göttliche Ordnung an den Rand und darüber hinaus gedrängt wird.“ Denn während die Methode der Naturwissenschaften nun den Status der Allgemeingültigkeit erlangt und damit die Bildung von „wissenschaftlichen Weltanschauungen“ begünstigt habe, sei das Wissen um die fundamentalen Seinsfragen verfallen, sowie „um die Formensprache, in der sie zu behandeln sind.“ (S. 50) Die Angriffe auf den „Szientismus“ ziehen sich von nun an durch die Schriften Voegelins.

Auch wenn Voegelin die *Politischen Religionen* nicht als wissenschaftliche Abhandlung verstand, so reklamierte er für ihre Ergebnisse doch wissenschaftliche Relevanz. Das bezeugt insbesondere das am Ende der Studie in ihrem „Epilog“ formulierte „Fazit der Erkenntnis“:

„Das Leben der Menschen in politischer Gemeinschaft kann nicht als ein profaner Bezirk abgegrenzt werden, in dem wir es nur mit Fragen der Rechts- und Machtorganisation zu tun haben. Die Ge-

²⁸ Voegelin wird diesen Prozess einige Jahre später in der *History* im Kapitel „The Schismatic Nations“ behandeln – siehe dazu *CW* 24, S. 71-81. Dt. in: Eric Voegelin, Die schismatischen Nationen / The Model Politiy, *Voegeliniana* No. 85, September 2011.

meinschaft ist auch ein Bereich religiöser Ordnung, und die Erkenntnis eines politischen Zustandes ist in einem entscheidenden Punkt unvollständig, wenn sie nicht die religiösen Kräfte der Gemeinschaft und die Symbole, in denen sie Ausdruck finden, mitumfaßt, oder sie zwar umfaßt, aber nicht als solche erkennt, sondern in a-religiöse Kategorien übersetzt. In der politischen Gemeinschaft lebt der Mensch mit allen Zügen seines Wesens von den leiblichen bis zu den geistigen und religiösen. Wir haben die Beispiele zur Verdeutlichung nur dem mediterranen und westeuropäischen Kulturkreis entnommen, aber die These will allgemein sein. Immer ist die politische Gemeinschaft in den Zusammenhang des Welt- und Gotterlebens der Menschen eingegliedert, sei es, daß der politische Bereich in der Hierarchie des Seins eine untere Stufe der göttlichen Ordnung einnimmt, sei es, daß er selbst vergöttlicht wird.“ (S. 63)

Würde sich der Anspruch auf allgemeine Geltung der „These“ von der durchgängigen Präsenz religiöser Elemente in politischen Gemeinschaftsordnungen allein auf die in den *Politischen Religionen* durchgeführten Analysen und vorgestellten Materialien stützen, so wäre er kaum zureichend begründet. Doch hinter dieser These und ihrem Anspruch auf Allgemeingültigkeit stehen auch die Analysen, die Voegelin seit Beginn der 30er Jahre im Rahmen seiner Arbeiten an seiner „Staatslehre“ durchgeführt hatte. Und berücksichtigt man, dass er jene „Staatslehre“ schließlich abbrechen musste, weil er, wie er später schrieb, noch nicht die „religiösen Implikationen“ politischer Ideen adäquat behandeln konnte, so macht die nun aufgestellte „These“ deutlich, dass dieses Problem inzwischen gelöst war.²⁹ Ohne Zweifel ist die – allgemeine Geltung beanspruchende – „These“ von den „religiösen Implikationen“ der politischen Idee und der durchgängigen Präsenz des Religiösen in politischen

²⁹ Das Unverständnis, auf das diese „These“, die seinen Studien von nun an zugrundelag, offenbar immer wieder stieß, geht aus einer Bemerkung in einem frühen Kapitel seiner *History of Political Ideas* hervor, in dem Voegelin über die Zerstörung der politischen Wissenschaft reflektiert und dazu feststellt: „... a considerable number of political scientists lack the most elementary knowledge of religious experiences and their expression, they are unable to recognize politico-religious phenomena when they see them; and are unaware of their decisive role in the constitution of political society.“ Eric Voegelin, *The People of God* (1941). Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (III). Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz, *OP XXXVII*, München, April 2003. S. 20.

Gemeinschaftsbildungen eine der zentralen Botschaften der *Politischen Religionen*.

Es war vor allem diese die *Politischen Religionen* durchziehende Hauptlinie vom Aufstieg einer „neuen Innerweltlichkeit“, einer „innerweltlichen Religiosität sowie die These von den neuen politischen Massenbewegungen der Zeit als im Kern religiöse Bewegungen, die Aufmerksamkeit auf sich zog. Darüber wurde eine zweite, zugegebenermaßen ein wenig verdeckt verlaufende Linie, mit einer weiteren, nicht minder wichtigen Botschaft, nur selten zur Kenntnis genommen. Sie enthielt die Kritik Voegelins an der „neuen Innerweltlichkeit“, seine Warnungen vor den verheerenden Konsequenzen der „neuen politischen Religionen“. Seine Haltung wird schon gleich zu Beginn an dem Motto sichtbar, das er seiner Studie voranstellt – eine Zeile aus der ersten Terzine des dritten Canto der *Divina Comedia* Dantes. Es ist ein Text, den dieser beim Durchschreiten des Tors zur Unterwelt erblickt: „Per me si va nella citta dolente“. Und die dem Text enthaltene Botschaft wird noch deutlicher, ergänzt man ihn mit den unmittelbar anschließenden beiden Versen: „Per me si va nell’eterno dolore; per me si va tra la perduta gente.“³⁰

Was damit gemeint ist, klingt nur wenige Seiten später, im Zusammenhang mit der Definition des Staates, an, der sich im modernen Verständnis ebenfalls in ein „Realissimum“ verwandelt hat. Mit Blick auf Hegel heißt es dazu:

„Wenn der Staat absolute Macht ist, dann darf er im Innern keine Schranken haben. Daher gehöre zu ihm das Mechanische der Ordnung und des Dienstes, gänzlicher Gehorsam und Abtun des eigenen Meinens und Rasonierens, *Abwesenheit des eigenen Geistes und zugleich intensive Gegenwart des Geistes, der im Staate aufgeht*. Die Tapferkeit des einzelnen ist im Staate nicht persönlich, sondern mechanisch, nicht die einer besonderen Person, sondern die eines Gliedes des Ganzen. [...] es geht um die Frage, ob der Mensch persönlich existieren dürfe oder sich in ein überpersönliches Realissimum aufzulösen habe. Der Kontakt von Mensch zu Mensch ist unterbro-

³⁰ „Durch mich geht man in die Schmerzenstadt; durch mich geht man hinein zum ewigen Schmerz; durch mich geht man zum verlorren Geschlecht.“ Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Italienisch und deutsch, übers. v. H. Gmelin, Bd. 1. Erster Teil: *Inferno – Die Hölle*, München 1988, S. 34 f. (Übers. leicht verändert.)

chen, un-menschliche Geistgebilde stehen einander gegenüber, und der Mensch ist gewandelt zu einem Maschinenglied, mechanisch im Getriebe mitspielend, abstrakt nach außen kämpfend und tötend.“ (S. 13 f. – Hervorh. PJO)

Und einige Passagen weiter, den Gedanken fortführend, heißt es:

„Wenn an die Stelle Gottes die innerweltliche Kollektivexistenz rückt, wird die Person zum dienenden Glied des sakralen Weltinhaltes; sie wird Instrument [...]; das Problem ihrer Lebensführung, ihrer physischen und geistigen Existenz ist nur wichtig im Zusammenhang der Existenz der umfassenden Gemeinschaft als des Realissimum.“

Schlimmer noch, der Mensch wirkt an dieser Instrumentalisierung sogar freiwillig mit:

„In der Haltung innerweltlicher Religiosität akzeptiert der Mensch diese Stellung; er nimmt sich selbst als Werkzeug, als Hegelschen Maschinenteil des großen Ganzen, und unterwirft sich willig den technischen Mitteln, mit denen die Organisation des Kollektivums ihn eingliedert. Das Wissen um die Weltinhalte und die darauf begründete Technik sind nicht die temporal untergeordneten Mittel für das ewige Ziel des Lebens im überweltlichen Gott, sondern das Lebensblut des innerweltlichen Gottes selbst; sie bauen das corpus mysticum des Kollektivums und verbinden die Glieder zu der Einheit des Leibes; sie werden nicht als Verbrechen gegen die Würde der Person verworfen, sie werden nicht einmal nur ertragen aus der Einsicht in ein Gebot des Augenblicks, sie werden gefordert und ersehnt als Methoden religiös-ekstatischer Verbindung des Menschen mit seinem Gott.“ (S. 54 f. – Hervorh. PJO)

Worum es also ging, war die schon im Text der Wiener Vorlesung angeprangerte Zerstörung bzw. Selbstzerstörung des Menschen in seiner Gottesunmittelbarkeit und damit um seine „Würde“ als Person. Die von Voegelin angeführte Formel Dantes von der „citta dolente“ und dem „perdita gente“ gewinnt hier unmittelbare Anschaulichkeit.

Das „Vorwort“ zu den *Politischen Religionen*.
Cambridge/Massachusetts, Weihnachten 1938

Man kann darüber spekulieren, was Voegelin dazu veranlasst hatte, seine politische Botschaft nur verhüllt – gewissermaßen in Form eines hintergründigen *basso continuo* – zu formulieren. Es mag eine Folge der Schulung am Weberschen Wissenschaftsverständnis und dem Postulat der Wertfreiheit gewesen sein; aber auch die Sorge um die eigene Sicherheit mag dazu beigetragen haben. Doch was immer es war: Als Voegelin zu Weihnachten 1938, nun schon im sicheren amerikanischen Exil, für die geplante Neuauflage der *Politischen Religionen* den Text zu einem Vorwort entwarf, war von der früheren Zurückhaltung nichts mehr zu spüren. Im Gegenteil: War die Abhandlung selbst ein wenig zu zurückhaltend ausgefallen, so ließ dieses Vorwort an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Zu dieser Wandlung hatten zwei Ereignisse beigetragen: die politische Entwicklung in Europa sowie einige der Reaktionen auf sein Buch. Auf beides ist kurz einzugehen:

Die Entwicklungen auf der politischen Bühne Österreichs hatten sich in der zweiten Hälfte der 30er Jahre zunehmend verschärft. Die Bemühungen von Bundeskanzler Kurt Schuschnigg, eine Volksabstimmung „für ein freies und deutsches, unabhängiges und soziales, für ein christliches und einiges Österreich“ zu organisieren, waren gescheitert. Am 12. März 1938 war es zum Einmarsch deutscher Truppen gekommen und einen Tag darauf zur Proklamation des Anschlusses Österreich an das Deutsche Reich. Die Maßnahmen gegen die politischen Gegner folgten auf dem Fuß und trafen auch Voegelin, der sich nicht zuletzt durch sein Buch *Der Autoritäre Staat* als Gegner der nationalsozialistischen Bewegung profiliert hatte. Ende April 1938 war ihm und zahlreichen anderen Mitgliedern der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät der Wiener Universität die Lehrbefugnis entzogen worden, und nur weniger Wochen später konnte er sich vor einer drohenden Verhaftung nur durch Flucht in die USA retten, wo er an der Harvard University vorübergehend akademisches Asyl fand. In Deutschland hatte sich die Lage inzwischen weiter verschärft: Nach dem Attentat des polnischen Juden Herschel Grynszpan auf den deutschen Legationsrat in Paris Ernst

von Rath am 7. November 1938 hatten die Angriffe des Regimes auf die jüdischen Bürger die Form eines offenen Pogroms angenommen. Die Briefe, die Voegelin aus Wien erreichten, zeichneten ein beklemmendes Bild. Zahlreiche seiner Freunde und Bekannten waren verhaftet worden und verschwanden bald mit ihren Angehörigen in Konzentrationslagern, während nur einigen wenigen die Flucht ins Ausland gelungen war.

Zu der tiefen Verbitterung, die das Vorwort prägt, trug zum anderen ein Brief von Thomas Mann bei. Voegelin hatte Mann im Juli 1937 in der Schweiz einen Besuch abgestattet – vermutlich, um mit ihm über dessen Josephsroman zu sprechen – und hatte ihm nach dem Erscheinen seiner *Politischen Religionen*, in denen er im Anfangskapitel ja ebenfalls ausführlich auf Ägypten und Echnaton eingegangen war, ein Exemplar geschickt. Mann hatte sich bedankt, sein Dankschreiben allerdings eher ambivalent gehalten: Einerseits hatte er die *Politischen Religionen* als „eine sehr anregende, lehr- und ausdrucksreiche Arbeit“ gelobt, andererseits aber auch kritisch darauf hingewiesen, „dass ihre Objektivität zuweilen einen so unkritischen, positiv interessierten Akzent gewinnt, und anfängt als Apologie des Schand-Pragmatismus zu wirken, um den es sich überall handelt. Man wartet auf moralischen Widerstand und auf einige Verstärkung der ethischen Fronde, die sich denn doch, wie mir scheint, in aller Welt gegen die ‚Revolution des Nihilismus‘ herauszubilden beginnt.“³¹

Das Vorwort Voegelins – und ich beziehe mich auf den ersten Entwurf, den er schließlich auf Drängen des Verlegers, aber auch einiger Freunde entschärfte³² – bewegt sich auf zwei Ebenen: auf einer polemischen, auf der sich Voegelin in harschem Ton gegen seine Kritiker wendet und auf einer seinen eigenen Ansatz erläuternden und begründenden. Auf der polemischen Ebene wettet er gegen den „Typus des politisierenden Intellektuellen“ – Hauptadressat, wenn gleich nicht namentlich genannt, war zweifellos Thomas Mann –, der

³¹ Der Brief von Thomas Mann vom 18. Dezember 1938 findet sich als Anlage 3 in Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 144.

³² Der Text der ursprünglichen Fassung des Vorworts findet sich als Anlage 4 in Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 145-150 – die im Folgenden angeführten Zitate finden sich auf den Seiten 148 f.

sich damit begnüge, den Kampf gegen den Nationalsozialismus allein mit literarischen Mitteln und moralischen Argumenten zu führen. Zwar bestreitet Voegelin nicht die Wichtigkeit des „literarischen Kampfes als ethischer Gegenpropaganda“, hält ihn jedoch dann für bedenklich, wenn er das „Wesentliche verdeckt“ oder gar davon ablenkt, dass sich „hinter den ethisch-verwerflichen Handlungen ein tieferes und gefährlicheres Uebel verbirgt.“ Als Beispiel verweist er auf Reaktionen auf den Fall Grynszpan, in dem sich der Widerstand – etwa der der Kirchen – „auf der Ebene der weltlichen Linie verletzter Humanitäts- und Toleranzgefühle“ bewegt und niemand – sei es aus geistiger Inkompetenz, sei es aus Angst vor den Konsequenzen – in der Lage war, „die rechtlich-sittliche Fragestellung bis zur religiösen zu erweitern.“ „Eine religiöse Betrachtung des Nationalsozialismus“, so Voegelin,

„muss von der Annahme ausgehen dürfen, dass es Böses in der Welt gebe; und zwar das Böse nicht nur als einen defizienten Modus des Seins, als ein Negatives, sondern als eine echte, in der Welt wirksame Substanz und Kraft; und dass dieses Böse bekämpft werden müsse. [...] Wenn nun die Einsicht in die Existenz einer nicht nur sittlich schlechten, sondern religiös bösen, satanischen Substanz erreicht wäre, dann würde die Einsicht folgen, dass nur aus einer gleich starken religiös guten Kraft der Widerstand geleistet werden kann. Man kann nicht eine satanische Kraft mit Sittlichkeit und Humanität allein bekämpfen. [...] Wichtiger als mich an jenem ethischen Abwehrkampf zu beteiligen, scheint es mir daher, die religiöse Grundfrage unserer Zeit zu erörtern und das Phänomen des Bösen, das bekämpft werden soll, zu beschreiben.“³³

Das ist das eigentliche Anliegen der *Politischen Religionen* – auch wenn es im Text an keiner Stelle mit der Klarheit und Rigorosität angesprochen worden war, wie jetzt im Vorwort. Man möchte vermuten, dass auch die Reaktion Manns anders ausgefallen wäre, hätte Voegelin dieses Vorwort schon der ersten Ausgabe der *Politischen Religionen* vorangestellt. Leider ist nicht bekannt, ob Voegelin Mann ein Exemplar der zweiten Auflage schickte, die der Bermann-Fischer Verlag, inzwischen selbst in der Emigration in Schweden, im Frühjahr 1939 veröffentlichte. Es ist zwar zu vermuten – allerdings gibt

³³ Ebd., S. 148 f.

es keinen Hinweis darauf, und auch eine Reaktion von Thomas Mann zu dieser zweiten Auflage ist nicht überliefert.

Im Vorwort – sowohl in der ursprünglichen wie auch in der schließlich „kastrierten“ Fassung – finden sich einige Sätze, die abschließend noch nachzutragen sind: Zum einen, weil er die weiteren Horizonte erhellt, vor denen Voegelin den Anstieg der *Politischen Religionen* sieht und zum anderen, weil von ihm Licht auf die Mittel fällt, mit denen seiner Ansicht nach der Kampf geführt werden musste:

„Es gibt heute keinen bedeutenden Denker der westlichen Welt, der nicht wüsste – und es auch ausgesprochen hätte –, dass sich diese Welt in einer schweren Krise befindet, in einem Prozess des Verdorrrens, der seine Ursache in der Säkularisierung des Geistes, in der Trennung eines dadurch nur weltlichen Geistes von seinen Wurzeln in der Religiosität hat, und der nicht wüsste, dass die Gesundung nur durch religiöse Erneuerung, sei es im Rahmen der geschichtlichen Kirchen, sei es ausserhalb dieses Rahmens, herbeigeführt werden kann. Die Erneuerung kann im grossem Maße nur von grossen religiösen Persönlichkeiten ausgehen – aber jedem ist es möglich, bereit zu sein, und das Seine zu tun, um den Boden zu bereiten, aus dem sich der Widerstand gegen das Böse erhebt.“

Damit hatte Voegelin auch die eigene Position im Kampf gegen das Böse beschrieben, und aus ihr ergab sich eine doppelte Aufgabe: Zum einen die Erörterung der „religiösen Grundfrage der Zeit“, und das bedeutete insbesondere Aufklärung über die geistige Krise des Westens, über ihre Wurzeln, ihre Erscheinungsformen und Auswirkungen sowie zum anderen Mitwirkung an einer „religiösen Erneuerung“ der westlichen Zivilisation, und das hieß an Revitalisierung ihrer verdorrten religiösen Wurzeln.

Die *History of Political Ideas* und die Evokationstheorie.
Cambridge/Massachusetts, Frühjahr 1939

Dass Voegelin seine Studien über die religiösen Elemente im politischen Denken sowie dem Aufstieg der „politischen Religionen“ auch in den USA fortzusetzen beabsichtigte, hatte er schon im Frühjahr 1938 seinem Kollegen Gottfried von Haberler mitgeteilt, als er diesen bat, ihm in den USA bei der Suche nach einer geeigneten Stelle behilflich zu sein.³⁴ Dabei zeigte die beiliegende „Table of Problems“, dass das Feld der Probleme, mit denen er sich zu beschäftigen gedachte, weit war und zentrale theoretische Aspekte (wie z.B. „basic elements of religious experience“) ebenso umfasste wie die Erforschung relevanter historischer Entwicklungslinien, in denen sich die „neuen politischen Religionen“ bzw. die „politico-religious communities“ entwickelt hatten. Im Sinne seiner „These“ sah er diese Problematik nun „allgemein“ und nicht nur auf die „neuen politischen Religionen“ beschränkt. Dass sich Voegelin später nie intensiver mit Strukturproblemen des Nationalsozialismus oder des Marxismus-Leninismus befasste, bestätigt unsere These, dass sein eigentliches Interesse dem *Geist* der „neuen Innerweltlichkeit“ galt, sowie den Ursachen und Prozessen, aus und in denen dieser sich entwickelt hatte, während – parallel dazu – die religiösen Wurzeln zunehmend ausgetrocknet waren.

Vor diesem Hintergrund ist es nur allzu verständlich, dass Voegelin das Angebot von Fritz Morstein Marx, im Rahmen einer von diesem herausgegebenen Textbook-Reihe, eine „History of Political Ideas“ zu schreiben, sehr zupass kam. Es ist nicht einmal auszuschließen, dass die Initiative dafür von ihm selbst ausgegangen war, hatte er sich doch in den Jahren zuvor, speziell 1934 während eines Aufenthaltes in Frankreich, immer wieder mit politischen Ideen befasst. So heißt es etwa in einem Brief an Tracy B. Kittredge von der Rockefeller Foundation, den er bei seiner Stellensuche in den USA ebenfalls um Hilfe gebeten hatte:

³⁴ Brief vom 10. März 1938 von Voegelin an Gottfried von Haberler; die „Table of Problems“ findet sich als Anlage 2 zu Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 141-143.

„I could give any routine course on Sociology, Special Psychology, Social Theory, Social Philosophy, Social Ethics; Principles of Government, Comparative Government; History of Political Ideas. Furthermore, I am a specialist of political ideas of the French 16th cent.; for the relations between European and Oriental political ideas from the 13th and 18th cent.; and for European political ideas of the present time. The *most important contribution* I could make would be a series of lectures or a course on the research work which I have undertaken *during the last two years*: the interpretation of modern political movements as new types of religion. ...“³⁵

Was in diesem Brief unerwähnt blieb, im Zusammenhang einer politischen Ideengeschichte aber nicht minder wichtig ist, war der Hintergrund seiner Beschäftigung mit politischen Ideen: nämlich seine Anfang der 30er Jahre begonnene, einige Jahre später aber wieder aufgegebenen Arbeit an einem „System der Staatslehre“. ³⁶ Denn in deren Verlauf hatte er sich auch intensiv mit dem Problem des „Realaufbaus“ der politischen Gemeinschaft beschäftigt und in diesem Zusammenhang der „politischen Idee“ eine zentrale Rolle zugewiesen. Die Spuren dieser Beschäftigung zeigen sich insbesondere in seinen beiden Rassenbüchern von 1933, die zunächst als ein Kapitel für die „Staatslehre“ geplant waren. Als dann aber die Rassenstudien einen Umfang angenommen hatten, der den Text der „Staatslehre“ gesprengt hätte, hatte er sich dazu entschlossen, sie als eigenständige Publikationen zu veröffentlichen. Im systematischen Teil von *Rasse und Staat*, der ersten dieser beiden Publikationen, hatte Voegelin seine Auffassung von der Funktion der „politischen Idee“ beim Aufbau der politischen Gemeinschaft wie folgt zum Ausdruck gebracht:

„Objektiv gesehen, *ist* die Gemeinschaft wirklich als Verwirklichung der Idee; subjektiv ist ihre Wirklichkeit ein stetiges Werden im Prozeß der Ideenerzeugung durch den Geist von Menschen, die eben durch das Werk gemeinsamer Erzeugung einer Idee die Gemeinschaft aufbauen, die wir nachher vom Standpunkt des Beobachters als ideedurchwirkte Einheit einer Mannigfaltigkeit erkennen.“³⁷

³⁵ Brief vom 5. April 1938 von Voegelin an Tracy B. Kittredge/Rockefeller Foundation (Hervorh. PJO).

³⁶ Opitz, Fragmente eines Torsos.

³⁷ Erich Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1933, S. 120 f.

Dass diese Auffassung von der realitäts- und gemeinschaftskonstituierenden Kraft der „politischen Idee“ auch seinen historischen Studien zur Rassenidee zugrunde lag, zeigen seine zusammenfassenden Schlussbemerkungen:

„Wir haben den systematischen Gehalt der Rassenidee untersucht und den historischen Aufbau jener Idee vom Menschen, die in der neueren Rassentheorie vorausgesetzt wird; jetzt sehen wir die Rassenidee wirksam werden im Aufbau der Gemeinschaft, wirksam in den beiden aufs innigste miteinander zusammenhängenden Weisen des objektiven Aufbaues der Gemeinschaft durch die Idee der Rasse und der subjektiven Überzeugung der an der Gemeinschaft beteiligten Menschen von der Wesentlichkeit der Rasse für ihren Gemeinschaftszusammenhang.“³⁸

Und nach Darlegung dieser beiden „Weisen“ des Wirksamwerdens der „politischen Idee“ beim Aufbau der Gemeinschaft wie bei der Erzeugung des Gemeinschaftszusammenhanges verweist Voegelin – abschließend und die Ergebnisse zusammenfassend – auf einen weiteren Aspekt, nämlich auf ihre für den Einzelnen und für die Gemeinschaft sinnstiftende und damit handlungsleitende Funktion:

„Die Rasse ist nicht mehr nur ein im Abstand gesehener Gegenstand der Untersuchung, sondern eine leib-seelisch-geistige Realität, die den Forscher mit umfasst, der Begriff der Rasse, der in der konkreten Situation geprägt wird, ist nicht mehr Wissenschaftsbegriff, sondern *Werkzeug zur Sinndeutung des eigenen Lebens und des weiteren Lebens der Gemeinschaft*; und er ist nicht bloß Gebilde einer tatenlosen Anschauung, ein Versuch zu ‚verstehen‘, sondern ein Werkzeug im Dienste der künftigen Gestaltung der Gemeinschaft; er ist die Idee der Gemeinschaft als eines Leibzusammenhanges, wie sie von ihren Gliedern in die Zukunft vorentworfen wird.“³⁹

Obwohl sich diese Auffassung vom Wesen und den Funktionen der „politischen Idee“ in den Rassenstudien durchaus bewährt hatte, betrachtete sie Voegelin offenbar nicht als sein letztes Wort. So heißt es in *Rasse und Staat*: „Zur Durcharbeitung einer Ideenlehre ist hier nicht die Stelle, wir werden sie anderwärts im Zusammenhang einer

³⁸ Erich Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1933, S. 159 (Hervorh. PJO).

³⁹ Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 160.

Lehre von der Staatsidee geben.“⁴⁰ Was hier, 1933, noch fehlte, waren – wie die Analyse der *Politischen Religionen* gezeigt hat – die später in einem Brief an Francis W. Coker erwähnten „religiösen Implikationen“ der politischen Idee, über die sich Voegelin offenbar erst zwischen 1933 und 1938 zunehmend Klarheit verschafft hatte.⁴¹

Eine weitere Gelegenheit, sich mit Wesen und Funktion der „politischen Idee“ auseinanderzusetzen, bot die geplante politische Ideengeschichte – nun allerdings erweitert durch das Problem des Zusammenhangs von „politischer Idee“ und „Geschichte“. Beide Probleme sind Thema der kurzen „Introduction“, die Voegelin vermutlich schon bald nach Vertragsunterzeichnung (am 9. Februar 1939) entwarf.⁴² Obwohl im Rahmen der vorliegenden Studie der Fokus auf der Deutung der westlichen Moderne liegen wird, empfiehlt sich ein zumindest kurzer Blick auf das in dieser Einleitung entworfene, der *History* zugrunde liegende Konzept – zumal Voegelin es während seiner Arbeit am *Modern World*-Teil später wieder aufgeben wird.

Schon 1933, damals noch im Rahmen seiner Arbeiten an der „Staatslehre“, hatte Voegelin betont, dass die Wurzeln des Staates im Wesen des Menschen liegen und eine Lehre vom Staat folglich auf einer philosophischen Anthropologie basieren müsse, in der wiederum die „menschlichen Grunderlebnisse“ adäquate Berücksichtigung finden müssten.⁴³ Dies war gewissermaßen die „Grundidee“, auf der seine „Staatslehre“ basieren und durch die sie sich von den Staatslehren Kelsens, Jellineks und Schmitts unterscheiden sollte. Allerdings hatte Voegelin hinzugefügt, dass es eine solche philosophische Anthropologie bislang lediglich in ersten Ansätzen gebe. Die Arbeit an ihr durchzieht deshalb von nun an sein gesamtes weiteres Werk. So basierten – wie wir zeigten – seine Studien über die „politischen Religionen“ auf dem *Grunderlebnis* menschlicher „Kreatürlichkeit“ sowie auf dem „religiösen Erlebnis“. Und Ähnli-

⁴⁰ Ebd., S. 121.

⁴¹ Brief vom 1. Mai 1946 von Voegelin an Francis W. Coker.

⁴² Siehe dazu FN 10 (Opitz, Zwischen Evokation und Kontemplation. *OP* XI, 2., überarb. Aufl. April 2002).

⁴³ Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 18.

ches gilt nun auch für die theoretische Grundlegung der Ideengeschichte. Auch in ihr heißt es, das Problem der Politik müsse „im weiteren Rahmen einer Interpretation der menschlichen Natur“ betrachtet werden.⁴⁴ Derselbe anthropologische Bezug findet sich in einer zu dieser Zeit verfassten Rezension, in der es heißt: „By the experience of social disorder the human mind is provoked to create order in an act of imagination in accordance with its ordering idea of man.“⁴⁵

Konsequenterweise beginnt die „Introduction“ mit einer Skizze der existentiellen Situation, in der auf diese reagierend die ordnungsstiftende „politische Idee“ entsteht. Es ist – anthropologisch gesehen – eine Situation, die in ihrem Kern von der „Erfahrung vom bruchstückhaften und sinnlosem Charakter menschlicher Existenz“ (S. 17 – Hervorh. PJO) gekennzeichnet ist.⁴⁶ Die Antwort auf diese, dem Grunderlebnis der „Kreatürlichkeit“ verwandte Erfahrung sieht Voegelin in der Schaffung eines „Schutzraums“, in dem der Mensch diese „essentielle Unvollkommenheit und Relativität des menschlichen Lebens“ überwinden und diesem einen Sinn geben kann. Zur Bezeichnung dieses Schutzraums verwendet er den Begriff „cosmion“, zu dessen Wahl er später in einem Brief an Alfred Schütz bemerkt:

„... ich habe meine ‚History‘ (in der ‚Introduction‘) auf die *These der Sinngebung* in einem solchen sub-universe (aufgebaut). Als Terminus für diesen *Sinnbereich* habe ich das ‚cosmion‘ gewählt (der Ausdruck ist von Adolf Stöhr, der sich in seinem ‚Wegen des Glaubens‘ intensiv mit der Frage des sub-universe befasst hat). Der Ausdruck cosmion schien mir für den *politischen Sinnbereich* be-

⁴⁴ Voegelin, Introduction, S. 37. Die hinter den folgenden Zitaten aufgeführten Seitenzahlen beziehen sich auf den im *OP* abgedruckten Text der „Introduction“. Siehe dazu auch Eric Voegelin, The Growth of the Race Idea, in: *Review of Politics*, Vol. 2, No. 3, (July 1940), S. 283-317, wo Voegelin fast gleichzeitig noch einmal seine Auffassungen von der politischen Idee entwickelte.

⁴⁵ Siehe FN 2.

⁴⁶ Dass damit eine grundlegende Existenzangst gemeint war, geht aus einer Formulierung des ebenfalls schon früh entstandenen, im Nachlass als Holograph überlieferten *Orient*-Kapitels der *History* hervor, in dem es heißt: „The driving force of the magical creation is the anxiety of existence.“

sonders geeignet, weil es sich hier empirisch, in den faktisch sich abspielenden Konstitutionen, um die *Sinngebung* in Analogie zur kosmischen Ordnung handelt. Das politische *cosmion* ist ein kosmisches Analogon.“⁴⁷

Dass auch in der „Introduction“ die Akzente deutlich auf dem Aspekt der „Sinnggebung“ liegen, zeigen zahlreiche Hinweise, z.B. die Bemerkung, der primäre Zweck des *cosmion* bestehe darin, eine „sinnhafte Welt“ bzw. einen „endlichen Kosmos von Sinnhaftigkeit zu erschaffen.“ (S. 17) Dabei diene die „politische Idee“ dazu, die Schutzfunktion des *cosmion* in ein rationales Konzept zu fassen. (S. 15, 33) In diesem Hinweis wird auch die primäre Funktion der „politischen Idee“ sichtbar: Sie ist „nicht kognitiv, sondern gestaltend. Die politische Idee ist kein Instrument zur Beschreibung einer politischen Einheit, sondern ein Instrument zu deren Erschaffung“ (S. 23).⁴⁸ Und um diese gemeinschaftsbezügliche Kraft der „politi-

⁴⁷ Brief vom 6. Oktober 1945 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 277 (Hervorh. PJO). Bei den „faktisch sich abspielenden Konstitutionen“ bezog sich Voegelin wahrscheinlich auf die im *Orient*-Kapitel dargestellten Ordnungen der Kosmologischen Reiche des Nahen Ostens, in denen die Reichsordnung in Analogie zur kosmischen Ordnung der Jahreszeiten etc. hergestellt wurde. Dass eine solche Analogie in Griechenland nicht vorlag, sondern dass sich die Ordnung der Gesellschaft spätestens seit Platon an der Ordnung der Seele orientierte, die wiederum durch die „Gründerlebnisse“ von *eros*, *thanatos* und *dike* hervorgebracht wurde, geht aus dem schon früh entstehenden *Platon*-Kapitel der *History* hervor, das bezeichnenderweise den Titel „The Myth of the Soul“ trägt. In diesem Sinne bemerkte Voegelin schon Ende 1942 in einem Brief an Leo Strauss: „Die theoretische politisch-ethische Leistung (Platons, PJO) scheint mir sekundär gegenüber den Gründerlebnissen zu sein. *Erst wenn die Grundordnung der Seele feststeht, kann das Feld der gesellschaftlichen Beziehungen, das durch sie bestimmt wird, systematisch geordnet werden.*“ (Brief vom 9. Dezember 1942 von Voegelin an Strauss, in *Voegelin-Strauss-Briefwechsel 1934-1964*, S. 29 – Hervorh. PJO). Noch deutlicher kommt diese Verschiebung von der Analogie zum Kosmos auf die geordnete Seele in der *New Science* zum Ausdruck, wo es heißt: „Die existente politische Gemeinschaft muss ein geordnetes *cosmion* sein, aber nicht auf Kosten des Menschen; sie soll nicht nur ein Mikro-Kosmos sein, sondern ein Makroanthropos. Dieses Prinzip Platons werden wir in der Folge kurz das anthropologische Prinzip nennen.“ (Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 75)

⁴⁸ Sehr ähnlich in „The Growth of the Race Idea“: „It is not the function of the idea to describe social reality, but to assist in its constitution.“

schen Idee“ zu verdeutlichen, führt Voegelin – wie schon zuvor in *Rasse und Staat* – die Feststellung Schellings an, dass nicht die Nation den Mythos, sondern – umgekehrt – der Mythos die Nation erzeuge. Obwohl der Begriff „Mythos“ in der „Introduction“ nur an dieser einen Stelle verwendet wird, wird doch deutlich, dass er hier synonym für den der „politischen Idee“ steht. Deren realitätsschaffenden und gemeinschaftsstiftenden Charakter hebt Voegelin an vielen Stellen hervor, vielleicht am deutlichsten in einem weiteren Brief an Schütz, in dem er – sich direkt auf die „Introduction“ beziehend – bemerkt: „Auf dieser Problematik ist die ganze ‚Geschichte‘ aufgebaut. Ideen, und insbesondere politische Ideen sind nicht theoretische Propositionen über eine Realität, sondern sind selbst Bestandteile der Realität. Diesen Realitätscharakter der Idee habe ich in der Einleitung zu Band I unter dem Titel der ‚Evokation‘ abgehandelt.“⁴⁹

Eine nähere Betrachtung dieser „Evokationstheorie“ zeigt, dass man sich die Evokation eines politischen Kosmion nicht als einen einmaligen Akt vorzustellen hat, sondern als Ergebnis eines längeren Prozesses – Voegelin spricht von einer „evokativen Periode“ –, in dessen Verlauf sich die ideellen wie auch die ihnen korrespondierenden institutionellen Strukturen allmählich herausbilden, ihre allgemeintypische Ausgestaltung entfalten und dann wieder zerfallen, um neuen Evokationen Platz zu machen bzw. von diesen überlagert, verdrängt und schließlich zerstört zu werden. Auch hier liegt die Betonung weniger auf dem institutionellen Gefüge, in dem die „politische Idee“ ihre reale Ausgestaltung findet, als auf der „Sinnstruktur“, die in ihr zum Ausdruck kommt. Allerdings ist der „Sinn“, der das Kosmion im wahrsten Sinne des Wortes „beseelt“, kein endgültiger „Sinn“, sondern – wie Voegelin betont – nur ein „Schein von Sinn“ (semblance of meaning), der eine Zeitlang Glauben findet und so zur geistigen Grundlage der von ihm erfüllten Gesellschaft wird, irgendwann aber in Zweifel gezogen wird und sich wieder auflöst. Da aber das Bedürfnis nach „Sinn“ – als eine Art anthropologische Konstante, resultierend aus der Erfahrung existentieller Sinnlosigkeit – weiterbesteht, wird auch die Suche nach „Sinn“ und

⁴⁹ Brief vom 17. September 1945 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 266.

damit nach einem Kosmion, das eine individuell wie gesellschaftlich sinnerfüllte Existenz ermöglicht, weitergehen. Unklar bleibt hier allerdings noch, welche Kräfte im Menschen die „politische Idee“ erzeugen und auf ihrer Grundlage eine sinnerfüllte politische Ordnung schaffen.⁵⁰

Damit ist der Punkt erreicht, an dem sich der Zusammenhang von „politischer Idee“ und „Geschichte“ erschließt: Geschichte, im hier verstandenen Sinn, ergibt sich primär aus dem Sachverhalt, dass der gefundene „Sinn“ nie ein endgültiger Sinn ist, sondern eben immer nur ein „Schein von Sinn“, und dass das durch die evokativen Kräfte des Menschen erzeugte Kosmion deshalb auch immer nur eine imaginäre, eine „magische“ Einheit ist, die letztlich nicht das zu leisten vermag, was sie eigentlich leisten soll: „einen absoluten Schutz mittels der Vermittlung von Sinn (absolute shelter of meaning)“ (S. 17). Die immerwährende Suche nach Sinn und sinnhafter Existenzverortung des Menschen im Mysterium des Seins bildet somit die Substanz der „Geschichte“, wobei sich diese gewissermaßen im und aus dem Prozess der Sinnsuche konstituiert. Dieses Verständnis von Geschichte wird sich im Laufe der Zeit immer klarer herausbilden. Ein Jahrzehnt später, 1952 – die *History* hat inzwischen tiefgreifende konzeptionelle Metamorphosen erfahren und befindet sich mitten im Umwandlungsprozess von einer Ideen- in eine Erfahrungs- und Symbolgeschichte mit dem Titel *Order and History* – wird Voegelin im Entwurf einer neuen Einleitung diesen auch jetzt noch unveränderten Kerngedanken gleich in den einleitenden Sätzen ansprechen:

„Jede Gesellschaft steht vor der Aufgabe, unter den ihr gegebenen Verhältnissen eine Ordnung zu schaffen, die der Tatsache ihrer Existenz im Hinblick auf göttliche und menschliche Ziele *Sinn verleiht*; und die Versuche, die symbolischen Formen zu finden, die diesen Sinn adäquat ausdrücken, sind zwar unvollkommen, bilden aber keineswegs eine *sinnlose* Kette von Fehlschlägen. Denn beginnend mit den Kulturen des Alten Orients haben die großen Gesellschaften eine Abfolge von Ordnungen hervorgebracht, die

⁵⁰ Siehe dazu *New Science*, in der Voegelin gleich im ersten Kapitel den Begriff Kosmion“ wieder aufgreift – nun allerdings ohne Bezug auf den inzwischen aufgegebenen Begriff der „politischen Idee“ – und im Folgenden näher auf die Sinn-erzeugenden Kräfte im Menschen eingeht.

sinnvoll miteinander verknüpft sind als Annäherung an oder Abweichungen von einer adäquaten Symbolisierung der Wahrheit im Bezug auf die Ordnung des Seins, von der die Ordnung der Gesellschaft ein Teil ist.“⁵¹

Doch zurück zur „Introduction“ der *History*, in der die geschichtsphilosophischen Implikationen zwar schon angelegt sind, aber noch nicht näher ausgeführt werden. Hier konzentrieren sich die Überlegungen zum „Problem der Geschichte“ zunächst auf die beiden im Rahmen einer Ideengeschichte sich stellenden Problemkomplexe: auf die Abläufe innerhalb einer „evokativen Periode“ sowie auf die Abfolge der verschiedenen „evokativen Perioden“ und die zwischen ihnen bestehenden Übergänge. Dabei fokussiert sich die Betrachtung der inneren Abläufe vor allem auf jene Vorgänge, die zur Lockerung und allmählichen Auflösung der ideellen, das Kosmion durch Sinnvermittlung zusammenhaltenden Bindekräfte führen. Besondere Aufmerksamkeit gewinnt in diesem Zusammenhang die „politische Theorie“, unter der Voegelin zu jener Zeit eine „distanzierte Betrachtung“ (S. 37) der Realität – also auch des Kosmion und der es konstituierenden Ideen – im Sinne der Aristotelischen *theoria* versteht.⁵² Zu den Gegenständen dieser „kontemplativen Analyse“ (S. 49) gehören also das Kosmion selbst wie auch die seelischen Kräfte, die seine Evokation erzeugten, wie aber auch die Situation menschlicher Endlichkeit und Kreatürlichkeit, die ihrerseits jene kreativen Kräfte im Menschen erweckt. Vor allem aber muss der Theoretiker den „magischen Charakter“ des Kosmion erklären und dessen ultimative Unfähigkeit, das zu leisten, was es beabsichtigt – nämlich einen absoluten Schutz mittels der Vermittlung von Sinn bereitzustellen“ („to accomplish what it intends to do – that is to render an absolute shelter of meaning“, S. 41 ff). Politische Theorie trägt somit

⁵¹ Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. I: *Israel and Revelation*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956 S. IX. Dt.: *Ordnung und Geschichte*, Bd. 1: *Die kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten*. Hrsg. v. Jan Assmann, München: Fink, 2002, S. 27.

⁵² Unbestimmt bleibt hier noch der Begriff der „Distanz“, aus der der Theoretiker seine Betrachtung vornimmt: Ist damit lediglich der innere Rückzug aus der ihn umgebenden Gesellschaft und der Politik gemeint oder steht hier schon die Vorstellung von der „Position des Mystikers“, die Voegelin später Löwith erläutern wird? Siehe dazu Anm. 97.

dazu bei, den magisch-imaginativen Charakter des Kosmion zu enthüllen – und damit letztlich zu zerstören. Sie erweist sich im so verstandenen Sinne als ein kritisches und durch ihre Kritik letztlich auch die Sinngehalte des Kosmion und die sie repräsentierenden gesellschaftlichen und zivilisatorischen Strukturen zersetzendes Unternehmen, mit der Folge, dass sie in der jeweiligen Gesellschaft nicht unbedingt auf Billigung oder gar Beifall hoffen darf, sondern eher mit dem erbitterten Widerstand jener rechnen muss, die den von ihnen noch geglaubten „Sinn“ verteidigen.⁵³

Die Auffassung von der „evokativen Periode“ und den sie prägenden internen Abläufen macht bei näherem Hinsehen etwas deutlich, was in der „Introduction“ zwar schon angelegt ist, aber nicht explizit thematisiert wird und deshalb auch nicht auf den ersten Blick auffällt: dass es sich bei den einzelnen Sinn-Einheiten und Kosmien nicht nur um politische Einheiten im engeren Sinne handelt – wie etwa die griechische Polis, das Römische Reich oder der europäische Nationalstaat. Vielmehr fallen darunter auch größere Einheiten wie Zivilisationen, handelt es sich doch auch bei ihnen um geistig-kulturelle Felder, die von bestimmten Sinn-evozierenden Grundideen gebildet und getragen werden. Es ist insofern eine durchaus folgerichtige Entwicklung, wenn sich Voegelin zunehmend mit innerzivilisatorischen Prozessen und Zivilisationen befassen wird und in diesem Zusammenhang mit Denkern wie Eduard Meyer, Oswald Spengler, Arnold J. Toynbee, Karl Jaspers sowie Alfred und Max Weber, die in ihren Arbeiten den inneren Abläufen von Zivilisationen und innerzivilisatorischen Strukturvergleichen besondere Aufmerksamkeit geschenkt hatten.⁵⁴

Erheblich knapper als die Betrachtungen über die inneren Abläufe einer „evokativen Periode“ fallen die Ausführungen über die Abfolge der verschiedenen historisch bedeutsamen evokativen Perioden aus, sowie über die zwischen diesem liegenden Übergänge – und

⁵³ Voegelin hat über die Problematik der „radikalen Kontemplation“ eine interessante Korrespondenz mit Maximilian Mintz geführt – siehe dazu insbesondere seinen Brief vom 11. April 1940 (*Voegelin Papers*, Box 25) sowie *CW* 25, S. 60.

⁵⁴ Siehe dazu auch Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 32 f.

das, obwohl Voegelin „das sorgfältige Herausarbeiten der Verbindungslinien ... als die wichtigste Aufgabe“ bezeichnet und betont, dass er selbst sich darum bemüht habe, „immer den Punkt [zu markieren], an dem ein neues evokatives Element die Bühne betritt und die akkumulierte [Masse] entweder aufspaltet oder zusammenfasst“ (S. 55). Beim Herausarbeiten dieser Verbindungslinien war es wichtig, auch jene Ideen zu berücksichtigen, die eigentlich aus einer früheren Periode stammten, später aber – andere evokative Perioden gewissermaßen überspringend – erneut wirksam wurden. Im Aufbau der *History* findet dieser Gedanke insofern Berücksichtigung, als diese nicht – wie das damalige Standardwerk unter den politischen Ideengeschichten, George Sabine’s *History of Political Theory* – mit der griechischen Polis beginnt, sondern mit den „assyrischen, ägyptischen, persischen und jüdischen Evokationen“, an die später das imperiale Unternehmen Alexanders anknüpfen und aus denen sich schließlich die „Idee eines Universalreiches“ entwickeln wird (S. 53).⁵⁵

Werfen wir nach der knappen Rekonstruktion der Prinzipien, die der *History* bei ihrer Konzipierung zugrunde lagen, abschließend noch einen Blick auf den vermutlich ersten Gliederungsentwurf.⁵⁶ Er zeigt, dass die zunächst auf sieben Kapitel angelegte *History* genau jenen oben entwickelten Überlegungen folgte: Dem einleitenden Kapitel über die Gesellschaften des östlichen Mittelmeerbereichs, das von den Reichen des Nahen Ostens über die griechische Polis, Israel, bis zum Alexanderreich führt (Kap. I), folgen Kapitel über das Römische Reich (Kap. II), über seine Teilung in Ost- und Westrom (Kap. III), über die anschließenden Reichsbildungen im westlichen Europa und das *Sacrum Imperium* (Kap. IV), sowie über dessen Krise (Kap. V). Lediglich die letzten beiden Kapitel sind dem uns hier besonders interessierenden Problemkomplex – der westlichen Moderne – gewidmet: Während Kapitel VI unter dem Titel „The

⁵⁵ Erst viele Jahre später, 1974, im vierten Band von *Order and History*, wird Voegelin diese Universalreiche einer genaueren Untersuchung unterziehen.

⁵⁶ Die wichtigsten frühen Gliederungsentwürfe – soweit im Nachlass auffindbar – finden sich in Opitz, *Zwischen Evokation und Kontemplation*, S. 86 ff.

Secular State“ den westlichen Nationalstaat und einige der ihn begründenden theoretischen Konzepte – das Souveränitätsprinzip, das Naturrecht und den Verfassungsstaat – als eigenständige Evokation behandeln soll, steht das Schlusskapitel VII unter dem Titel „The Planetary Expansion of the Western Mind“. Dabei geht es, in einem ersten Abschnitt unter dem Titel „New Horizons“, um die beginnenden Umbrüche geographischer, wirtschaftlicher und kultureller Art und in einem zweiten Abschnitt, um die in der Neuzeit sich entwickelnden „new creeds“. Interessanterweise verwendet Voegelin hier nicht den Begriff „politische Religion“; allerdings deutet der Begriff „creed“ letztlich Ähnliches an.

Die diese Gliederung kommentierende Schlusspassage der „Introduction“ lässt erkennen, dass mit diesem Schlusskapitel Neuland beginnt. Während unter den Gelehrten Konsens darüber bestehe – so Voegelin –, dass es sich beim Nationalstaat „um einen eigenen Typus von politischer Organisation handelt, mit einer charakteristischen Anzahl von Ideen, die von der reinen Evokation bis zur reinen Theorie reichen“ (S. 57), ende dieser Konsens bei der Beurteilung der jüngsten Entwicklungen. Zwar vertrete eine Mehrheit die Auffassung,

„daß wir uns noch (immer) in der Periode des radikalen Nationalismus befinden. Allerdings wächst der Verdacht, daß sich die *Idee des Nationalstaats* schon in Auflösung⁵⁷ befinden mag und daß sich, *seit wenigstens zwei Jahrhunderten neue Typen der Evokation* langsam, aber unübersehbar im Entstehen befinden. Der fürchterliche Lärm, mit dem die Nationalstaaten die politische Bühne erfüllen, könnte sich (noch) als ihr Todesröcheln erweisen. Ich selbst neige zu dieser Interpretation und habe deshalb versucht, im Schlusskapitel alle Anzeichen [zusammenzutragen], von denen ich glaube, dass sie auf *neue evokative Ordnungen* hinweisen, obwohl sich ihre endgültige Form bestenfalls erahnen läßt.“ (S. 58 f; Hervorh. PJO)

Mit diesen „neuen evokativen Ordnungen“ sind zweifellos jene im Schlussabsatz der Gliederung aufgeführten „new creeds“ gemeint:

⁵⁷ Siehe dazu auch den Brief vom 26. Januar 1939 an Frau Dr. Rothild Lemche, in dem Voegelin davon spricht, dass wir „in einer Zeit der Desintegration leben, die vielleicht noch ein Jahrhundert oder länger andauern wird“, bzw. von „einer Auflösung, die sich auf die gesamte abendländische national-staatliche Welt erstreckt.“

nämlich der der Bourgeoisie zugeordnete Humanismus und Liberalismus; der die Arbeiterklasse repräsentierende Sozialismus, sowie ohne Zuordnung zu einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe, die „Totalitarian Movement“. Der sie erläuternde Zusatz „The Breakdown of Individual Independence“ erinnert an die *Politischen Religionen*, in denen Voegelin auf die mit dem „politischen Kollektivismus“ verbundenen Gefahren hingewiesen hatte, von denen er die Menschen bedroht sah. Auch dort hatte er die „politischen Religionen“ schon in eine historische Perspektive gestellt, die bis zum Humanismus zurückreichte. So hieß es in dem zu Weihnachten 1938 verfassten Vorwort, es sei die Humanitätsidee gewesen, die mit der „Säkularisierung des Lebens“ den Boden bereitet habe, auf dem die totalitären Bewegungen erst gedeihen konnten. Im Text selbst war Voegelin zeitlich sogar noch weiter zurückgegangen. Hier hatte er den Symbolismus der christlichen Reichsapokalypse als den „geschichtstiefen Untergrund“ der „modernen politischen Religionen“ identifiziert und der christlichen Ordensbewegung seit Benedikt Mitverantwortung bei der Erzeugung der „seelischen Haltung der Erneuerung des Geistes und der Mitarbeit an der Vervollkommnung des christlichen Existenzideals als eines diesseitigen“ zugewiesen. Voegelin:

„Die ansteigende Linie der Vollkommenheit geistigen Seins ist zu einem der stärksten Elemente der innerweltlichen Dynamik seit der Renaissance geworden, im Glauben an die perfectibilitas der menschlichen Vernunft, an die unendliche Höherentwicklung der Menschheit zum idealen Endzustand in der Aufklärung, in den deistischen Ordensgründungen der Maçonnerie zur Vervollkommnung des Weltbaus, und im Fortschrittsglauben als der Volksreligion des 19. Jahrhunderts. Der Symbolismus der Reichsapokalypse lebt fort in Symbolismus des 19. und 20. Jahrhunderts, in den drei Reichen der Marx-Engels'schen Geschichtsphilosophie, im Dritten Reich des Nationalsozialismus, im faschistischen dritten Reich, nach dem antiken und dem christlichen.“⁵⁸

Diese Ausführungen lassen vermuten, dass Voegelin in diesem, die *History* abschließenden Abschnitt über die „new creeds“, diese Gedankengänge wieder aufzunehmen und näher auszuführen beabsichtigte. Dabei legt die der Auflistung der drei „creeds“ zugrunde-

⁵⁸ Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 40 f. (Hervorh. PJO).

liegende Chronologie die Annahme nahe, dass er diese neuen „Glaubenshaltungen“ als eine gleitende Linie geistigen Verfalls darzustellen beabsichtigte, der mit dem Humanismus eingesetzt und in den „politischen Religionen“ der Gegenwart seinen Tiefpunkt erreicht hatte.⁵⁹

Die *History* – erste Gliederungsentwürfe.

Tuscaloosa/Alabama, Frühjahr 1941

Im Frühjahr 1941 – die vertraglich festgesetzte *deadline* war inzwischen längst überschritten – hatte sich Marx nach dem Stand des Manuskripts erkundigt, was Voegelin zu einer kurzen Antwort veranlasste, der er ein detailliertes Inhaltsverzeichnis der fertigen Teile des Textes beilegte.⁶⁰ Wie dem Brief zu entnehmen ist, hatte Voegelin den *Ancient World*-Teil inzwischen abgeschlossen (was ein „Account of Pages“ bestätigte) und die Arbeit am *Modern World*-Teil aufgenommen hatte, zu dem er allerdings nur einige allgemeine Bemerkungen anfügte. Vergleicht man diesen „Account of Pages“ mit dem oben erläuterten Gliederungsentwurf in der „Introduction“, so hatte sich der Aufbau der *History* inzwischen in einer Reihe von Punkten verändert. Das Buch war nun auf acht Kapitel angelegt, von denen sich die ersten drei mit dem Altertum befassten. Ihnen folgten drei Kapitel, die das Mittelalter behandelten und zum *Sacrum Imperium* hinführten; den Abschluss bildeten schließlich zwei Kapitel zur *Modern Period* – eines mit dem Titel *VII: The National State*, das andere mit dem Titel *VIII: The Twilight of the National State*. Diese Neufassung entsprach den in der „Introduction“ geäußerten Bemerkungen.

⁵⁹ Terminologisch fällt auf, dass Voegelin in der „Introduction“ den Begriff „politische Religion“ nicht verwendet. Allerdings bot er, wie er Rothild Lemche am 6. März 1939 berichtete, im Rahmen einer Summer School an der Northwestern University in Evanston, IL, neben einer Vorlesung „Modern History of Political Ideas“ auch ein Seminar mit dem Titel „Political Religions“ an.

⁶⁰ Brief vom 6. Mai 1941 von Voegelin an Fritz Morstein Marx.

kungen über einen sich anbahnenden, in seiner Tendenz aber nicht mehr bestimmbar evokativen Wechsel.

Die Tatsache, dass die drei Kapitel über das Altertum detaillierte Untergliederungen aufwiesen und zudem ihr jeweiliger Umfang angegeben war, während bei den anderen Kapiteln beides fehlte, spricht dafür, dass ein im Nachlass überlieferter „Account of Pages“ zwar den Stand nach Abschluss des Altertums teils wiedergab, aber wohl nicht identisch mit dem im Brief vom 6. Mai 1941 erwähnten „beiliegenden Inhaltsverzeichnis“ ist. Er dürfte eher einen etwas früheren Stand widerspiegeln. An anderer Stelle des Briefes bezieht sich Voegelin auf die „Modern Period“ und erwähnt auch schon einzelne Untergliederungen. So berichtet er, dass er gerade „on the ‚Saints‘ from Bodin to Rousseau in a serie of short paragraphs“ arbeite und verweist – wichtiger noch – auf ein Gliederungsmerkmal, nämlich auf die Unterscheidung zweier Ebenen, deren obere sich mit den „Ideen“ und deren untere sich mit den „undercurrent movements“ befasse. Diese Unterscheidung war, wie Voegelin berichtet, die Folge einer Entdeckung, die zu einem Kapitel mit dem Titel „The People of God“ geführt hatte, dem er große Bedeutung beimaß:

„The enclosed table is for the larger part self-explanatory, but a few remarks may prove helpful. I have divided the subject-matter, as you see, into the *upper stratum of ideas* and the *undercurrent movements*. The paragraph on The People of God gives a survey (30 MS.-pages) of the *Movements from the tenth century to the present*, which means that it contains the revolution-problem, *medieval and modern*. This makes it possible to isolate the *rational systems of ideas* and treat them very succinctly without burdening their presentation with extensive explanations of the situation. I am working now on the „Saints“ from Bodin to Rousseau in a serie of short paragraphs. (Incidentally the People of God is in my opinion a very important *synthesis of the dynamics of Western ideas*, which has never been given in this way).“⁶¹

⁶¹ Ebd. (Hervorh. PJO). Ein weiterer Hinweis auf den Text findet sich in der Korrespondenz mit Maximilian Mintz, der am 25. Mai 1941 an Voegelin schreibt: „The People of God“ habe ich persönlich sehr genossen dank meiner Vertrautheit mit Ihren Gedankengängen, vielleicht auch dank eigenen öfteren Überdenkens der Probleme, mit denen das Kapitel sich befasst.“

Welch große Bedeutung Voegelin diesem Kapitel beimaß, das mit 30 Seiten zu den bis dahin längsten zählte, lässt sich auch daraus ersehen, dass er es sowohl Waldemar Gurian, dem Herausgeber der *The Review of Politics*, als Vorabdruck anbot wie auch Leo Strauss⁶², dem Mitherausgeber der Zeitschrift *Social Research*. Die einleitenden Abschnitte dieses durch Zufall erhalten gebliebenen Kapitels⁶³, das Voegelin einige Jahre später überarbeiten und dabei erweitern sollte, verdeutlichen die beiden Ebenen, auf denen er die Entwicklung der geistigen und intellektuellen Geschichte der westlichen Zivilisation seit dem 11. Jh. ansiedelte: Einer oberen Ebene, auf der sich – allgemein sichtbar und repräsentativ – die Evolution des Feudalsystems, die Entstehung von Nationalstaaten, der Reichsgedanke, das Verhältnis von geistiger und politischer Macht – eben die Entwicklung der „rationalen Ideensysteme“ – vollzogen hatte, korrespondierte eine unter ihr verlaufende Ebene, auf der sich das „millennial drama of the sentiments and ideas which are in revolt against the institutional superstructure of our civilisation“⁶⁴ entfaltete. Als Akteure dieses Dramas sah Voegelin, bezugnehmend auf Edward Gibbon, eine Kette von Bewegungen, die sich vom 10. Jh. bis in die Gegenwart hinzog, wobei mit der Reformation eine entscheidende Veränderung dieser doppelbödigen Struktur erfolgte. Denn nun – so Voegelins These – drängten die Untergrundbewegungen an die Oberfläche und begannen in zunehmendem Maße, die geistige, intellektuelle und schließlich auch die politische Gestalt der westlichen Zivilisation zu bestimmen. Wir sind damit wieder bei den totalitären Bewegungen des 20. Jh. angelangt. Allerdings reicht die geistesgeschichtliche Perspektive, in der Voegelin sie nun verortete, schon weit über den Humanismus bis ins hohe Mittelalter zurück.

Nicht minder interessant als die nähere Bestimmung der beiden Ebenen und die Dialektik ihres wechselnden Verhältnisses sind die konzeptionellen Konsequenzen, die sich aus einer solchen Sicht der

⁶² Siehe den Brief vom 9. Dezember 1942 von Voegelin an Strauss, in: *Voegelin-Strauss-Briefwechsel 1934-1964*, S. 29 ff.

⁶³ Eric Voegelin, *The People of God* (1941). Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (III). *OP XXXVII*, München 2003.

⁶⁴ Ebd., S. 5.

westlichen Geistesgeschichte für die *History* ergaben. Sie waren zunächst einmal darstellungstechnischer Natur, betrafen darüber hinaus aber auch ein sachliches Problem: die Frage nämlich, ob es diese von Voegelin schon in den *Politischen Religionen* behauptete und im Brief an Marx erneut betonte *Kontinuität* des Revolutionsproblems vom Mittelalter bis in die Gegenwart überhaupt gab, und sofern es sie gab, wie sie sich nachweisen ließ? Gelang ein solcher Nachweis, so war die Kluft überbrückt, die in früheren politischen Ideengeschichten Mittelalter und Neuzeit voneinander getrennt hatte, vermutlich ohne von vielen Lesern überhaupt wahrgenommen oder gar problematisiert worden zu sein.

Relativ unproblematisch erschien das *darstellungstechnische* Problem. Es ließ sich, wie im Brief an Marx angedeutet, unschwer dadurch lösen, dass man die in den Sektenbewegungen sich artikulierenden „sentiments und Ideen“ sowie ihre Auswirkungen auf Probleme politischer Ordnung – gerade weil sie sich keinem einzelnen bedeutenderen Denker zuordnen ließen – in größeren synthetisierenden Überblicken darstellte, wie dies im Kapitel „The People of God“ geschehen war. Auf diese Weise ließ sich auch die „Dynamik“ der Entwicklung herausarbeiten. Allerdings war absehbar, dass dies in den späteren Jahrhunderten, in denen das revolutionäre Denken die obere Ebene immer stärker durchdrang und durchsetzte, zunehmend schwieriger werden würde. – Komplizierter als die darstellungstechnische war von Beginn an die *sachliche* Problematik: nämlich ein überzeugend geführter Nachweis der behaupteten geistigen Kontinuität. Für einen solchen boten sich zwei Optionen an: der Nachweis möglichst lückenloser kausaler Verbindungen zwischen den einzelnen Bewegungen, sowie der Nachweis einer geistigen Kontinuität, fundiert in einer spezifischen, allen Bewegungen gemeinsamen Bewusstseinshaltung. Bei einer solchen würde sich eine sie miteinander verbindende geistige Entwicklung auch dann ergeben, wenn direkte Beeinflussungen und kausale Beziehungen zwischen den einzelnen Bewegungen nicht nachweisbar waren bzw. *de facto* auch nicht bestanden. Voegelin, der sich mit dieser Problematik schon in den *Politischen Religionen* befasst hatte und auch in den folgenden Jahrzehnten immer wieder mit ihr konfrontiert war, nutzte zwar beide Optionen, stützte sich angesichts der massiven Schwierigkeiten beim Nachweis kausaler Verbindungen letztlich aber vor

allem auf einen, allen Bewegungen gemeinsamen Typus von Erfahrung⁶⁵, sowie auf ein, dieser Erfahrung korrespondierendes „Kontinuum in der Formensprache“.⁶⁶

Die eben zitierte Passage aus der Urfassung von „The People of God“ enthält einen Begriff, der sich zwar noch nicht in der „Introduction“ und den dort skizzierten konzeptionellen Überlegungen findet, der aber für das Verständnis des Voegelinischen Ansatzes von erheblicher Bedeutung ist. Es ist der Begriff „sentiment“, für den es im Deutschen kein eindeutiges Äquivalent gibt, sondern der wohl je nach Zusammenhang mit „Stimmung“ oder „Gefühl“ übersetzt werden kann. Trotz seiner häufigen Verwendung schon in den frühen Teilen der *History* und auch ungeachtet seiner großen methodischen Bedeutung sucht man in ihr vergebens nach seiner systematischen Erläuterung. Ansätze zu einer solchen finden sich hingegen in einem Brief Voegelins an Alfred Schütz vom Januar 1943, in dem es um das gerade fertig gestellte Kapitel über „Siger de Brabant“ geht, das Voegelin Waldemar Gurian zur Vorveröffentlichung angeboten hatte, für die dieser aber Änderungen verlangte, die Voegelin widerstrebten, da sie ihm, wie er Schütz schrieb, das „theoretische Konzept“ ruinierten. Seine Hoffnung war nun, dass Schütz den Text in der von ihm mit herausgegebenen Zeitschrift *Philosophy and Phenomenological Research* unverändert veröffentlichen würde, wobei er anbot, dem Text einige Seiten voranzustellen, die das „theoretische Problem“, um das es ging und das er im Folgenden Schütz näher erläuterte, klarstellten:

„Die *History*, an der ich arbeite, ist nicht eine ‚Dogmengeschichte‘, sondern der Versuch, die jeweiligen theoretischen Positionen als bedingt durch die ‚Sentiments‘ darzustellen. Die expliziten Theoreme sind im Einzelnen wie im Ganzen eines Systems bedingt durch die Haltung des Denkers zur Welt, die ihrerseits wieder bedingt ist durch die Faktoren der persönlichen geistigen Struktur, der umgebenden

⁶⁵ Siehe dazu im Einzelnen mein Nachwort zu Voegelin, *The People of God* (1941). Siehe auch Voegelins Essay „Nietzsche und Pascal“, in dem es heißt „dass die Parallelen in der Lehre auf Parallelen in der Erfahrung beruhen.“ Dt. in: Eric Voegelin, *Das Jüngste Gericht: Friedrich Nietzsche*. Aus dem Englischen v. Heide Lipecky; hrsg. und kommentiert v. Peter J. Opitz, Berlin: Matthes & Seitz, 2007, S. 20.

⁶⁶ Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 51.

Tradition von Sentiments und der umgebenden Sozialfaktoren, die sich als relevant aufdrängen und zur Stellungnahme veranlassen. [...] Der Geschichtsprozess verläuft nicht primär auf der Ebene der Probleme (es gibt daher keine ‚Problemgeschichte‘, zumindest nicht in der politischen Theorie), sondern auf der Ebene der Sentiments. [...] Ich würde sagen: es handelt sich um die Analyse der *prä-theoretischen Konstitution des theoretischen Gegenstandes* in jenen Schichten des Bewusstseins, die man – sehr large – als die geschichtsbestimmenden bezeichnen kann.⁶⁷

Das Kapitel „Siger de Brabant“ sei nun eine Studie, in der er das im Rahmen der *History* zentrale Problem der „Transformation des christlichen „sentiments“ und Weltbildes durch den Einbruch eines neuen Typus von innerweltlicher Potenz zu zeigen beabsichtige.⁶⁸ Im Lichte dieser Erklärung war es somit keine Zufall, dass Voegelin den Begriff „sentiment“ gerade im Kapitel „The People of God“ verwendete, bildeten doch die in den christlich-häretischen Untergrundbewegungen herrschenden „Stimmungen“ jenes Milieu, in dem sich auf einer weiteren Stufe die entsprechenden „Ideen“ kristallisierten. In die Kategorien der Evokationstheorie übersetzt, handelt es sich bei ihnen um die mentalen Stimmungen und geistigen Strömungen, die die herrschende Evokation unterspülen und der sich herausbildenden neuen Evokation den Boden bereiten.

Einige Jahre später, im Kapitel „Helvetius“, wird Voegelin nochmals kurz auf die konzeptionelle Bedeutung der „sentiments“ und ihre Beziehung zu der „Idee“ eingehen:

„Der Ideengeschichtler hat mehr zu tun als das von einem Denker entwickelte Ideengebäude zu referieren oder eine Übersicht über einige große Systeme zu geben; er hat dem Wachsen von Stimmungen nachzugehen, die sich zu Ideen kristallisieren und er hat die Verbindung zwischen den Ideen und dem Nährboden der Stimmungen darzulegen, in dem sie wurzeln. Die Idee muss studiert werden, *nicht als Konzept, sondern als Symbol*, das sein Leben von den Stimmungen herleitet. Die Idee wächst und stirbt mit den Stimmungen, die ihre Ausformung und, bei großen Denkern, ihre Integration in ein gedankliches System hervorgebracht haben, immer

⁶⁷ Brief vom 16. Januar 1943 von Voegelin an Schütz, in *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 119 ff (Hervorh. PJO).

⁶⁸ Ebd., S. 121. Eric Voegelin, Siger de Brabant, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. IV, No. 4 (June 1944), S. 507-525.

in Annäherung an die Asymptote der Rationalität. Nur insoweit die Idee verständlich wird als annähernd rationaler Ausdruck des Lebens der Stimmungen, können wir sie als eine geschichtliche Einheit verstehen.“⁶⁹

In diesen Zusammenhang gehört auch Voegelins Bestimmung jenes Bereichs, in dem ein Wechsel der „sentiments and attitudes“ einen Epochenwechsel ankündigt:

„... we are faced by the problem of determining exactly where, in the drawn-out process of the Middle Ages, the definite symptoms of a new age began to appear. The conventional division of historical ages by the external event of the discovery of America is of no use for the understanding of spiritual and intellectual history. ... [I]t is our belief that the sphere of politics is the original sphere in which the fundamental changes of sentiments and attitudes occur, and that from the realm of politics new forces radiate into the other spheres of human activity – this is, into the realms of philosophy, the arts and literature. ... [I]n keeping with our theory of the evocative character of the political cosmion, it means that in the political evocation on principle man is engaged with the whole of his personality and that all civilizational creations of the community must bear the imprint of the comprehensive whole.“⁷⁰

Fortsetzung der Arbeit am *Modern World-Teil der History*. Tuscaloosa/Alabama, Herbst 1941 – Frühjahr 1942

Näheres über den weiteren Verlauf der Arbeiten an der *History*, vor allem über die nun beginnenden Ausdifferenzierungen im *Modern World-Teil*, enthalten zwei Briefe an Marx und Schütz. Dabei ist der Brief an Marx vom 4. August 1941 in mehrfacher Hinsicht von Interesse: Er informiert über eine inzwischen vorgenommene Aufspaltung des Kapitels über den Nationalstaat in nun zwei Kapitel:

⁶⁹ CW 26, *History of Political Ideas*, Vol. VIII, S. 81. Dt.: Voegelin, *Die Krise*, S. 106 f. (PJO).

⁷⁰ CW 20, *History of Political Ideas*, Vol. II: *The Middle Ages to Aquinas*. Ed., with an Introduction by Peter von Sivers, Columbia: University of Missouri Press, 1997, S. 107 f.

„Chapter VII: Transition“ und „Chapter VIII: The National State“, ohne diese Änderung näher zu begründen. Zudem berichtet Voegelin über den Stand der Arbeit: „I have worked up now to Rousseau...“ – und gibt erste Hinweise auf die weitere Gliederung dieses Teils: „... and have to cover the period from Rousseau to Hegel; after Hegel there will be only two main sections, on Marx and Nietzsche; the rest is a minor affair.“ Der Brief schließt mit einem kurzen Ausblick auf den noch ausstehenden *Middle Age*-Teil: „I think you will agree that a selection (Jesus, Empire Theory, Augustine, Charlemagne, de Fioris, Thomas, Ockam) will be sufficient.“⁷¹

Der Brief an Schütz vom 21. April 1942 zeigt, dass sich die Dinge wieder einmal anders entwickelt hatten, als im Herbst zuvor geplant. Der Brief ist für unsere Rekonstruktion insofern von besonderem Wert, als er neben wichtigen Informationen über Verlauf und Stand der bisherigen Arbeiten auch ein detailliertes Verzeichnis der inzwischen fertig vorliegenden Teile enthält. Werfen wir, bevor wir uns dem Brief selbst zuwenden, zunächst einen Blick auf dieses Inhaltsverzeichnis, in dem sich nun erstmals auch die Gliederungen der beiden neuen Kapitel zur Neuzeit finden – denn vor allem sie interessieren in diesem Zusammenhang. Dabei zeigt sich, dass sich das neue, „Transition“ betitelte Kapitel VII aus vier Abschnitten zusammensetzte: „Niccolo Machiavelli“, „The People of God“, „The Great Confusion“ und „Jean Bodin“. In dieser Anordnung sind die beiden, ein Jahr zuvor im Brief an Marx angesprochenen Ebenen deutlich erkennbar: eine obere Ebene der „Ideen“, repräsentiert von Machiavelli und Bodin, sowie eine untere Ebene mit den Kapiteln „The People of God“ und „The Great Confusion“ mit Abschnitten über Luther und Calvin, sowie über Internationalismus und Imperialismus, Utopia und „The Christian Commonwealth“. Die Einbeziehung von Bodin überrascht auf den ersten Blick, gilt dieser doch als der große Theoretiker des Souveränitätsprinzips und des französischen Nationalstaats. Allerdings geht aus der erhaltenen Urfassung des Abschnitts⁷² hervor, dass diese Platzierung keine Verlegenheits-

⁷¹ Brief vom 4. August 1941 von Voegelin an Marx (Hervorh. PJO).

⁷² Eine dt. Übersetzung dieser im Nachlass vorhandenen Fassung findet sich in: Eric Voegelin, *Jean Bodin*. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J.

lösung war, sondern vermutlich eine Folge des Übergangscharakters von Bodin, der zwar die Idee des modernen Nationalstaats wesentlich beeinflusste, dessen Denken aber dennoch noch immer fest in mediterranen Traditionen verankert war.

Das andere Kapitel umfasste unter dem Titel „Chapter VIII: The National State“ die folgenden 13 Abschnitte:

1. Tabula rasa
2. In Search of Order
3. Hobbes
4. The English Revolution
5. Cromwell
6. Fronde and Monarchy in France
7. Spinoza
8. Locke
9. Intermission
10. La Scienza Nuova
11. Spleen and Scepticism
12. Montesquieu
13. The Enlargement of the Geographical Horizon. The Biological Diversification of Mankind⁷³

Die Titel lassen erkennen, dass sich das *Chapter VIII* in Fortführung der im vorangehenden *Chapter VII* behandelten Entwicklungen im 16. Jh., im Wesentlichen auf die nationalstaatliche Entwicklung Englands und Frankreichs im 17. Jh. konzentrierte. Darüber hinaus wird deutlich, dass die letzten vier Abschnitte zeitlich weit über das 17. Jh. hinausführen und zwar, wie wir dem Begleitbrief entnehmen können, dem wir uns nun kurz zuwenden müssen, bis zu Rousseau, wo Voegelin die Arbeit über die moderne Entwicklung unterbrach und die Arbeit am Mittelalter-Kapitel aufnahm. „Die ‚History‘ schreitet fort“, berichtete Voegelin, um dann präzisierend fortzufahren:

„Das Mittelalter, an dem ich jetzt arbeite, ist bis zum 12. Jh. gedie-

Opitz; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol und Gabriele von Sivers-Sattler, München: Fink, 2003.

⁷³ Siehe *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 102-106. Vgl. dazu auch die spätere Fassung in *CW 25, History*, Vol. VII. Ed., with an Introduction by Jürgen Gebhardt and Thomas A. Hollweck, Columbia/London: University of Missouri Press: 1999, S. 39 ff.

hen. Es fehlt nur noch das Stück bis Machiavelli, *und die Neuzeit von Rousseau aufwärts*. Ich lege Ihnen ein Inhaltsverzeichnis der Teile bei, die fertig sind. Man kann jetzt doch schon den Gesamtaufbau einigermaßen erkennen. Bitte, schicken Sie es mir zurück, wenn Sie es nicht mehr brauchen.⁷⁴

Vergegenwärtigt man sich, dass Voegelin schon im August 1941, in seinem Brief an Marx, die Unterbrechung *vor Rousseau* erwähnt und auf die beginnende Arbeit am Mittelalter-Kapitel hingewiesen hatte, so liegt die Vermutung nahe, dass er sich diesem im Herbst 1941 nun zuwandte.

Bevor wir uns selbst, jedoch nur in aller Kürze der Arbeit Voegelins am *Middle Ages*-Teil zuwenden – nämlich nur so weit, dass die chronologischen Abläufe erkennbar werden –, müssen wir wenigstens einen kurzen Blick auf den „Intermission“ betitelten Abschnitt des Kapitels „The National State“ werfen. Denn offensichtlich enthält er Überlegungen, die sich Voegelin zu jener Zeit über die Struktur der modernen politischen Ideenentwicklung und damit über den weiteren Verlauf der *History* machte. Der Abschnitt ist in zwei Unterabschnitte untergliedert, die auf zwei Zyklen verweisen: „a) The First Cycle: Order Against Spirit“, sowie „b) The Second Cycle: The Reassertion of Spirit“. Da es keine Hinweise auf spätere Überarbeitungen gibt, ist der Text vermutlich mit der in den *Collected Works* enthaltenen Fassung identisch.⁷⁵ Der nur wenige Seiten lange Abschnitt enthält zunächst einen Rückblick auf die mit Kap. VIII gerade abgeschlossene Darstellung des politischen Denkens im 17. Jh., an die sich ein Ausblick auf die Entwicklungen des folgenden Jahrhunderts anschließt. Dabei lassen schon die Überschriften der beiden Abschnitte erkennen, dass in ihnen die Abläufe des modernen politischen Denkens in zwei aufeinander bezogenen Zyklen skizziert werden. Während es im ersten Zyklus – nach dem Zerfall des *Sacrum Imperium*, das gewissermaßen Hintergrund und Folie der in der Moderne sich verschärfenden zivilisatorischen Desintegrations- und Dekulturationsprozesse bildet – um die Schaffung einer neuen politischen Ordnung, einer Ordnung, die sich „gegen den Geist“

⁷⁴ Brief vom 21. April 1942 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 85 (Hervorh. PJO).

⁷⁵ Ebd., S. 105, sowie *CW 25, History*, Vol. VII, S. 153-172.

richtete – ist der zweite Zyklus durch das gekennzeichnet, was Voegelin als „Wiederbehauptung des Geistes“ („Reassertion of Spirit“) bezeichnet.

Was Voegelin unter „Ordnung gegen den Geist“ verstand und in den vorangehenden sechs Abschnitten dazu herausgearbeitet hatte, war – grob zusammengefasst – die Ausgliederung der Repräsentation der geistigen Ordnung des Menschen aus dem öffentlichen Raum: im internationalen Bereich durch die Ausgliederung der Römischen Kirche durch Hugo Grotius, im innergesellschaftlichen Bereich durch die Ausgliederung der Kirchen der Nationalstaaten und ihre Unterstellung unter die politischen Repräsentanten durch John Locke. Das „neue Sentiment von Ordnung“ (new sentiment of order), das Voegelin als treibende Kraft hinter diesen Prozessen wahrnahm, war ein Gefühl der Erleichterung über das Ende des „dunklen Zeitalters von Religion und Theologie“, das nun von einem auf Natur und Vernunft basierenden, den Geist aus den Fesseln der Kirche befreienden Zeitalter abgelöst wurde. Voegelin macht dabei keinen Hehl aus seiner Überzeugung, dass er gerade in diesem, bis in die Gegenwart reichenden „neuen Sentiment“ eines jener Elemente sah, die den Aufstieg „neuer politischer Religionen“ erst ermöglicht, ja begünstigt hatten. Im Hintergrund steht offenkundig weiterhin jene Auffassung von der geistigen Krise der westlichen Zivilisation, die er schon in den *Politischen Religionen* diagnostiziert und in ihren wichtigsten Abläufen skizziert hatte.

Diesen im 16. Jh. einsetzenden und bis in die Gegenwart andauernden Prozess der Marginalisierung und Privatisierung des Geistes sah Voegelin von einem zweiten Zyklus politischer Ideen konterkariert, der in einer Art Gegenbewegung auf die „Reassertion of Spirit“ ausgerichtet war. Vermutlich handelt es sich dabei um eine Skizze vom weiteren Verlauf der geistigen Entwicklung, freilich ohne konkrete Gliederung, über die sich Voegelin aufgrund der „new and very complicated structure of the History of thought“ wohl selbst noch nicht klar war. Diese „komplizierte Struktur“ zeigt sich darin, dass sich das politische Denken nun auf drei Bahnen bewegte, die jedoch alle unter derselben Zielsetzung standen – eben der „Reassertion of Spirit“. Eine erste Bahn verläuft in Richtung auf eine „neue Wissenschaft“, die später als „neue Wissenschaft der Politik“ näher

ausgeführt wird. Gemeinsam ist ihren Vertretern das Wissen um die „westliche Dekadenz“ sowie um die sich ankündigende „zivilisatorische und politische Katastrophe, die in unserer Zeit ihren blutigen Höhepunkt gefunden hat“.⁷⁶ Sie wollen auf die drohende Gefahr aufmerksam machen, die Zeichen des Verfalls beschreiben und zugleich „das Bewusstsein der Standards einer geistigen Zivilisation für ihre eigene Person“ wiederherstellen – Anliegen, die offenbar genau denen entsprachen, die Voegelin selbst mit seiner Studie *Die Politischen Religionen* verband. Neben Vico, der am Anfang dieser Bahn steht, werden Friedrich Nietzsche und Max Weber genannt. Berücksichtigt man ihre Lebensdaten, so zieht sich diese „erste Bahn“ vom 17. bis zum 20. Jh. und reicht damit weit über den Zeitraum des zweiten Zyklus hinaus, zu dem Voegelin zuvor bemerkt hatte, „the cycle of thought that begins with Vico comes to a systematic close with Hegel“.

Soweit die vergleichsweise ausführlich beschriebene „erste Bahn“. Die Kürze, mit der die beiden anderen „Bahnen“ skizziert werden, lässt vermuten, dass Voegelin ihnen – gemessen am Maßstab geistiger Substanz – nur eine untergeordnete Bedeutung beimaß. So sieht er die „zweite Bahn“ durch mittelmäßige „spirituelle Aktivisten“ gekennzeichnet – Marx, Lenin, Mussolini, Hitler –, die zwar den zivilisatorischen Niedergang zutreffend diagnostizierten und versucht hatten, ihn durch revolutionäre Aktion aufzuhalten, ihn jedoch, gerade aufgrund ihrer geistigen Enge, noch beschleunigten. Als eher zweitrangige Geister erscheinen auch die Repräsentanten der „dritten Bahn“, die im Banne des Mythos von Vernunft und Fortschritt den Weg des bürgerlichen Settlements des 17. Jh. – gemeint ist wohl die Glorious Revolution und die sie beschließende Bill of Rights von 1688/89 – weiter fortsetzten. Es unterstreicht den eher skizzenhaften Charakter der „Intermission“, wie auch die geringe Bedeutung, die Voegelin dieser „dritten Bahn“ beimisst, dass ihr kein Denker namentlich zugeordnet wird. Bezeichnenderweise widmete Voegelin amerikanischen Theoretikern wie Jefferson, Madison, Adams, Hamilton, deren Namen man erwarten würde, weder hier noch an anderer Stelle der *History* eine gesonderte Darstellung. Das ist umso bemerkenswerter als er in Baton Rouge Kurse über politisches

⁷⁶ CW 25, S. 155.

Denken in Amerika anbot.⁷⁷ Politisch sieht er diesen zweiten Zyklus durch die Schaffung einer nationalen Demokratie gekennzeichnet, was den Schluss zulässt, dass wir uns hier noch immer innerhalb der evokativen Periode des Nationalstaats befinden. Wie sich der zivilisatorische Prozess dann fortsetzen, das heißt, ob dem zweiten noch ein dritter Zyklus folgen würde und was diesen kennzeichnet – all dies bleibt unbestimmt.

Die Tatsache, dass Voegelin die Arbeit an dem noch ausstehenden Kapitel zur westlichen Moderne offenbar beim Abschnitt 13 „The Enlargement of the Geographical Horizont“ abbrach – also *vor* Rousseau –, um sich nun dem Mittelalter zuzuwenden, ist somit ein deutliches Indiz dafür, dass er konzeptionell aus dem Schritt geraten war und sich über diverse Probleme durch Studien zu den Mittelalter-Kapiteln Klarheit zu verschaffen hoffte. Um welche Probleme es sich dabei handelte, lässt sich an dieser Stelle allerdings nur spekulieren.

The Middle Ages.

Baton Rouge/Louisiana. Herbst 1941 – Sommer 1944

Im August 1941, in seinen kurzen Bemerkungen Marx gegenüber, hatte Voegelin den Eindruck erweckt, als handelte es sich bei dem Mittelalter-Teil um nur einige wenige Abschnitte – „Jesus, Empire Theory, Augustine, Charlemagne, de Fiori, Thomas, Ockham“ –, die nur kurze Zeit beanspruchen würden. Das war insofern verständlich, als Marx ihm im Nacken saß und auf die Abgabe des Manuskripts drängte. Doch wie zu erwarten, blieb es dann doch nicht bei den wenigen Abschnitten, und auch die Zeit, die Voegelin schließlich auf das „Mittelalter“ verwenden musste, fiel erheblich länger aus. So hatte sich im April 1942 in der Gliederung, die er Schütz schickte, die Darstellung des mittelalterlichen Denkens auf zwei Kapitel aus-

⁷⁷ So heißt es Ende Dezember 1947 in einem Brief an Schütz „Ich musste dieses Semester die Vorlesung über Geschichte der amerikanischen politischen Ideen übernehmen; das erforderte umfangreiches Lesen der Quellen.“ Brief vom 31. Dezember 1947 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 319.

gedehnt. Während das erste unter dem Titel „Chapter IV: Christianity and Rome“ von Jesus bis Augustinus reichte, widmete sich das zweite, Chapter V, dem „Sacrum Imperium“. Mit diesem Teil war Voegelin im August 1942, wie dem Brief an Schütz zu entnehmen, gerade beschäftigt, und Bemerkungen in diversen Korrespondenzen lassen erkennen, dass er auch in den nächsten beiden Jahren an diesem Kapitel, also an den noch fehlenden 13. und 14. Jh. arbeitete. So heißt es am 2. April 1942 in einem Brief an Talcott Parsons:

„The History is progressing. I had a terrible time with the Middle Ages. It was my ambition to give a precise type-study of the [] of spiritual consciousness from the reform of Cluny to the Mendicant Orders. The result is not quite what I should like it to be.“⁷⁸

Und einige Tage später, am 14. April 1942, in einem Brief an Maximilian Mintz, bemerkt Voegelin:

„In der Beilage finden Sie wieder nach längerer Zeit ein Stück MS. Es ist der Anfang des Mittelalters, unmittelbar auf den Augustin folgend ...“⁷⁹

Ein halbes Jahr später, im August 1942, bedankt sich Mintz für weitere „Manuskriptsendungen“ und lobt, „das Kapitel über Siger de Brabant scheint ja besonders gelungen zu sein.“⁸⁰

Ende Dezember 1942 berichtet Voegelin Talcott-Parsons:

„The ‚History‘ is progressing, slowly but visibly. I am finishing now the Middle Ages; William of Occam is just now giving me a lot of trouble because I want to bring out that the shift in scholasticism towards nominalism is determined by the necessity of safe-guarding the realm of faith against the encroachments of critical intellect. I think that with William begins the great schism of our civilization between a secular, laicistic civilization and the idea of a Christian civilization as represented by the Catholic Church.“⁸¹

Einige Monate später, am 21. März 1943, schreibt er Engel-Janosi:

„Die History geht jetzt wieder weiter. Ich hatte schreckliche Schwierigkeiten mit dem Spätmittelalter. Besonders William Occam war eine harte Nuss, und ich bin keineswegs sicher, dass die Sache jetzt

⁷⁸ Brief vom 2. April 1942 von Voegelin an Talcott-Parsons.

⁷⁹ Brief vom 14. April 1942 von Voegelin an Mintz.

⁸⁰ Brief vom 20. August 1942 von Mintz an Voegelin.

⁸¹ Brief vom Dezember 1942 von Voegelin an Talcott Parsons.

wirklich geglückt ist ...“⁸²

Und im Juni 1944 heißt es erneut in einem Brief an Engel-Janosi: „Eben ist wieder ein Kapitel Mittelalter, das vorletzte, fertig geworden.“⁸³ Nach CW 21 müsste es sich dabei um das Kapitel „Imperial Zone“ gehandelt haben, dem als Schlusskapitel das Kapitel „The Conciliar Movement“ folgte. Diese Vermutung wird durch zwei Briefe Voegelins an seine Frau bestätigt, der er am 10. August aus Cambridge/Mass. berichtete: „Jetzt stecke ich im Konzil“, um zwei Tage später, am 12. August, in einem weiteren Brief hinzuzufügen: „In der Früh den Wycliff geschickt, jetzt gedenke ich noch den Nikolaus von Cusa zu schreiben.“⁸⁴ Mit diesem Text schließt der Teil über das Mittelalter.

Studien zu Nietzsche und zum „Zentralproblem der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts“.

Baton Rouge/Louisiana, Herbst 1944

Anfang April 1944, also schon einige Monate *vor* Abschluss der Mittelalter-Kapitel, hatte Voegelin – sichtlich erleichtert – Fritz Morstein Marx über die Fortschritte der vergangenen Monate berichtet:

„Incredible as it may seem: the ‚History‘ has reached a stage of completion where conversations concerning publication can be started. Let me explain, first, perhaps, what has become of our projected little book of not more than 250 pages. The final typing of the scattered parts of the MS. has revealed the following.

The complete ‚History‘ is a treatise of three volumes. Volume I contains the Ancient World, up to and including St. Augustine; volume II contains the Middle Ages, from the Migration to the Con-

⁸² Brief vom 21. März 1943 von Voegelin an Engel-Janosi.

⁸³ Brief vom 14. Juni 1944 von Voegelin an Engel-Janosi.

⁸⁴ Grundlage für diese Datierung war eine Notiz, die ich anlässlich eines Besuchs in Palo Alto machte, bei dem mir Lissy Voegelin die Durchsicht der Privatkorrespondenz mit ihrem Mann gestattete.

iliar Period; volume III contains the National State and the Crisis, beginning with Machiavelli. The three volumes have, in the typescript, 400, 500 and 500 pages respectively, the whole MS. has something like 1400 pages. To this would have to be added some 60 pages, at least, for table of contents, registers and bibliographies.

Of the three volumes, the first (Ancient World) is completed, ready for print, except the bibliographies; vol. 2 (Middle Ages) is completed with the exception of certain details of two chapters which require consultation of sources in Harvard, this summer. That means: by end of August, volumes 1 und 2 are ready to go to press. Volume 3 is 2/3 finished and will follow in due course; I am working at present on the nineteenth century.⁸⁵

An diesen Bericht schließen sich nun einige Überlegungen über das weitere Vorgehen an. Sie betreffen die Form, in der das Buch erscheinen sollte: „I should like to bring out the first two volumes, bound as one or as two volumes, as soon as possible. The third volume, I think, might wait until times have slightly quieted down.“ Und sie betreffen den Verlag – hier kommt Marx wieder ins Spiel, der zwar die Hoffnung, das Buch in seiner Textbook-Reihe bei McGraw-Hill herauszubringen, wegen des Überschreitens aller *deadlines* und seines ständig wachsenden Umfangs schon lange aufgegeben hatte, der aber durchaus bereit war, Voegelin bei der Suche nach einem geeigneten anderen Verlag zu unterstützen. Voegelin: „McGraw-Hill might be interested. – If they are not: would you consider assisting me with your experience of publishers to place it elsewhere? Naturally I should like Macmillan. They have published the volumes of Dunning*, and they might like to have a new standard treatise. – If everything should fail, I have an offer from our local LSU-Press. They are ambitious and burn to start on it...“

Offenbar hatte Marx zu Macmillan geraten. Denn im Juni 1944 berichtet Voegelin Engel-Janosi: „MacMillan scheint sich für die ersten

⁸⁵ Brief vom 7. April 1944 von Voegelin an Marx.

* William Dunning, *A History of Political Theories. Ancient and Medieval*, New York: Macmillan, 1902; *A History of Political Theories. From Luther to Montesquieu*, New York: Macmillan, 1905; *From Rousseau to Spencer*, 1920.

beiden Bände interessieren zu wollen. Aber es scheint technische Schwierigkeiten mit Papierknappheit, etc., zu geben.“⁸⁶ Doch das Interesse des Verlags war wohl größer als die technischen Schwierigkeiten, denn am 27. September 1944 kommt es zur Unterzeichnung eines Vertrags über eine *History of Political Ideas* „in three volumes“. Spätestens zu diesem Zeitpunkt muss Voegelin seine im Herbst 1941 vor Rousseau abgebrochenen Überlegungen über die Konzeption der *Modern World*-Partien wieder aufgenommen haben. Wie er sich die Weiterführung zu jener Zeit vorstellte, lässt ein im Nachlass erhaltener – leider undatierter – Grobentwurf einer Gliederung der Schlussteile der *History* erkennen. Dabei könnte die Tatsache, dass in ihm nicht mehr, wie in allen früheren Gliederungen, von „Chapters“ die Rede ist, sondern nun von „Parts“, ein Indiz dafür sein, dass dieser Entwurf aus der Zeit kurz vor dem Wechsel zu Macmillan stammt – aus jener Zeit also, in der Voegelin aus dem Umfang, den das Manuskript der *History* inzwischen angenommen hatte, die Konsequenz zog, die *History* in drei Teilbände aufzuspalten, von denen jeder in „Parts“ untergliedert war. Jedenfalls ist in diesem Entwurf der Teilband *Modern World* in vier große „Parts“ untergliedert.

Part Six: Transition
 Part Seven: The New Order
 Part Eight: From Vico to Hegel
 Part Nine: The Crisis

Während die ersten beiden Teile – *Part Six: Transition* und *Part Seven: The New Order* – detailliert untergliedert sind, (wobei diese Untergliederungen weitgehend identisch mit denen von 1942 sind und lediglich die frühere Kapitelüberschrift „The National State“ durch die allgemeinere Formulierung „The New Order“ ersetzt ist), sind von den beiden folgenden Teilen, die als noch nicht abgeschlossen gekennzeichnet sind, schon die Titel angegeben: *Part Eight: From Vico to Hegel* sowie *Part Nine: The Crisis*.

Dass Voegelin mit dieser Grobgliederung unmittelbar an die Überlegungen anknüpfte, die er 1941 im „Intermission“-Abschnitt entwickelt hatte, zeigt nun der „Part VIII“ zugeordnete Titel *From*

⁸⁶ Brief vom 14. Juni 1944 von Voegelin an Engel-Janosi.

Vico to Hegel, hatte er doch in jenem Abschnitt zum zweiten Zyklus bemerkt: „... the cycle of thought that begins with Vico comes to a systematic close with Hegel.“ Bezeichnenderweise war in jener früheren Gliederung das Hauptwerk Vicos „*Scienza Nuova*“ auch der erste Abschnitt gewesen, der über den mit John Locke endenden ersten Zyklus – und damit über das 17. Jahrhundert – hinausführte.⁸⁷

Es waren allerdings nicht das 18. Jh. und Giambattista Vico, über die Voegelin nun erneut nachzudenken begann, als er 1944 seine konzeptionellen Überlegungen über die weitere Gliederung wieder aufnahm, sondern das 19. Jh. und Friedrich Nietzsche. Genaueres lässt sich auch hier wieder nur den Korrespondenzen entnehmen. Sie zeigen, dass Voegelin offenbar schon seit Ende 1943 an zwei Nietzsche-Aufsätzen arbeitete, von denen der eine – „Nietzsche, the Crisis and the War“ – im Frühjahr 1944 im *Journal of Politics*⁸⁸ erschien, während der erheblich längere zweite, mit dem Titel „Nietzsche and Pascal“, an dem Voegelin bis zum Spätherbst 1944 arbeitete, zwar ebenfalls für eine Veröffentlichung vorgesehen war, zu der es dann aber, wohl vor allem aufgrund seines Umfangs, nicht kam.⁸⁹ Aus den Korrespondenzen geht ferner hervor, dass beide Aufsätze Vorstudien für das geplante Nietzsche-Kapitel der *History*

⁸⁷ Aus Voegelins Korrespondenz mit Engel-Janosi geht hervor, dass der Vico-Abschnitt im Herbst 1941 vorgerlegen hatte. Das Vico-Kapitel findet sich in *CW 24, History of Political Ideas, Vol. VI: Revolution and the New Science*. Ed., with an Introduction by Barry Cooper, 1998. Dt.: Eric Voegelin, Giambattista Vico. – *La Scienza nuova*. Hrsg. und mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz; mit einem Nachwort v. Stephan Otto; aus dem Englischen v. Nils Winkler und Anna E. Frazier, München: Fink, 2003 (im Folgenden zit. nach der dt. Übersetzung).

⁸⁸ Eric Voegelin, Nietzsche, the Crisis and the War, in: *Journal of Politics*, Vol. 6 (1944), No. 2, S. 177-212. „Nietzsche and Pascal“ erschien in: *Nietzsche-Studien*. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Bd. 25, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996, S. 128-171. Dt. Übersetzungen dieser beiden Aufsätze finden sich in: Eric Voegelin, *Das Jüngste Gericht: Friedrich Nietzsche*. Aus dem Englischen v. Heide Lipecki; hrsg. und kommentiert v. Peter J. Opitz, Berlin: Matthes & Seitz, 2007. Siehe dort auch mein Nachwort „Eric Voegelin, Die ‚Krise‘ und Friedrich Nietzsche“, S. 139-170.

⁸⁹ Siehe dazu einen Brief Voegelins vom 6. November 1946 an J.E. Palmer, der ihn für die *Sewanee Review* um ein Manuskript gebeten hatte.

bildeten. Dass von Beginn an ein Kapitel über Nietzsche vorgesehen war, hatte schon der Brief Voegelins an Marx vom August 1941⁹⁰ gezeigt.

Auf die Gründe für die Berücksichtigung Nietzsches ging Voegelin in seiner in dieser Zeit einsetzenden Korrespondenz mit Karl Löwith ein, der auf „Nietzsche, the Crisis and the War“ gestoßen war und Verbindung mit Voegelin aufgenommen hatte. „In den letzten 10 Jahren wurde die Auseinandersetzung mit den Problemen Nietzsche für mich nötig,“ so Voegelin,

„durch Ihre Arbeiten, durch die von Bertram und Jaspers, und durch die Unmöglichkeit, Klarheit über geistige Komplexe zu gewinnen, ohne Nietzsche gründlich zu verstehen, wie die Psychoanalyse, den Nationalsozialismus, Stefan George, Klages, Spengler etc. In den letzten zwei Jahren wurde diese Nötigung immer dringender, da es kaum möglich ist, das neunzehnte Jahrhundert in der History of Political Ideas zu behandeln, ohne über die Rolle Nietzsches im Klaren zu sein. Meine Aufsätze über Nietzsche, die Sie gesehen haben, so wie die anderen noch nicht ausgearbeiteten, wurden als Vorstudien für ein Kapitel über Nietzsche unternommen.“⁹¹

Noch genauer hatte sich Voegelin über die Absichten, die er mit den beiden Nietzsche-Aufsätzen verfolgte, schon einige Monate zuvor Alfred Schütz gegenüber geäußert, als er diesem Teile des Nietzsche-Pascal-Essays schickte:

„Die Studie ist eine *Folge* zu dem Druckbogen über ‚N., The Crisis + The War‘, die ich Ihnen neulich zugehen ließ. Sie hat einen doppelten Zweck: (1) Soll sie *mit der vorangehenden Abhandlung zusammen eine Nietzsche-Darstellung geben*, auf die ich mich berufen kann (in der ‚History‘); leider ist alles, was es auf Englisch über N. gibt, so ahnungslos, daß ich nichts voraussetzen kann. (2) Musste ich mir selber über N. klar werden. Die einzigen Interpretationen von Bedeutung sind die georgianische von Bertram* und die existenzial-

⁹⁰ Siehe Anm. 71.

⁹¹ Brief vom 17. Dezember 1944 von Voegelin an Karl Löwith (Hervorh. PJO). Die Korrespondenz zwischen Voegelin und Löwith erschien in wichtigen Auszügen in *Sinn und Form*, 59. Jahr/2007, 6. Heft November/Dezember, S. 764-794.

* Ernst Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlin: Verlag Georg Bondi, 1922.

philosophische von Jaspers^{*}. Beide sind für mich nicht zu brauchen, da sie auf die geschichtliche Stellung Nietzsche's keine Rücksicht nehmen. Ich musste herausarbeiten, wie Nietzsche selbst seine Position zu den Problemen der Vorgänger und seiner Zeit fixiert. Wenn man kein Zentrum dieser Art zum Verständnis hat, resultiert unvermeidlich der Unsinn der einzelnen, aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen. – *Durch diese Studie habe ich die Kategorien herausgearbeitet, in denen das Zentralproblem der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts zu fassen ist.*⁹²

Zu diesen Kategorien – soweit sie Nietzsche betrafen – hatte Voegelin nur wenige Tage zuvor in einem Brief an Engel-Janosi bemerkt:

*Der Zweck, den die Studie für mich hatte, ist ohnehin erfüllt: Die Ideen Nietzsches auf die Kategorien der ‚History‘ zu beziehen. Dieses sehr utilitaristische Problem ist gelöst durch die Einsicht, dass es Nietzsche im Kern um den Ersatz des transzendenten Gnadenproblems durch eine innerweltliche Erlösungskonzeption ging.*⁹³

Wir werden später noch einmal auf diese Feststellung zurückkommen. An dieser Stelle – zusammenfassend – nur so viel: Mit seinen beiden Nietzsche-Studien verfolgte Voegelin also den doppelten Zweck, die Kategorien für das „Zentralproblem der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts“ zu erarbeiten und zugleich im Vorgriff auf das geplante Kapitel, diesen selbst auf diese Kategorien zu beziehen. Nietzsche ist somit eine Art Fluchtpunkt, auf den hin Voegelin seine Studien zum 19. Jh. ausrichtete, und die weitere Rekonstruktion wird zeigen, dass er sich in seiner Darstellung auch an diesen Kategorien orientierte.

An dieser Stelle sei auf einen Punkt hingewiesen, der die *History* insgesamt betrifft und damit eben auch den *Modern World*-Teil. Es ist ein weiteres Beispiel für die nicht-systematisch, sondern immer nur am Rande und eher nur beiläufig behandelten methodischen Probleme. In seiner „Introduction“ hatte Voegelin politische Theorie als „distanzierte Betrachtung“ der politischen Realität und damit auch, vielleicht sogar besonders, der sie konstituierenden evokativen

^{*} Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1936.

⁹² Brief vom 9. Juni 1944 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 218 f. (Hervorh. PJO).

⁹³ Brief vom 5. Juni 1944 von Voegelin an Engel-Janosi (Hervorh. PJO).

Ideen bezeichnet. In diesem Zusammenhang war ungeklärt geblieben, wie der politische Philosoph diese Distanz gewann bzw. von welchem Distanzpunkt und aus welcher Perspektive er seine kon-templative Analyse vornahm. Genau auf dieses Problem kam Voegelin nun in seinem Briefwechsel mit Karl Löwith zu sprechen: „Die Position, von der aus ich Nietzsche interpretiere“, heißt es hier,

„werden Sie gewiss ohne Mühe aus der Pascal-Studie sich re-konstruiert haben. Es ist die Position der *theologia negativa* – Eckhart, Nicolaus von Cusa und *vor allem Augustin*. Wenn wir von den persönlichen Problemen, die diese Position bestimmen, absehen, so scheint sie mir methodisch unvermeidlich wenn man eine Interpretation der westlichen Geistesgeschichte geben will, welche die Probleme nicht verzerrt. In der Arbeit an der *History of Political Ideas* ergab sich *die methodische Grundfrage nach den Kategorien, welche als die Konstanten für das Gesamtbild anzusetzen sind*. Es erwies sich als unmöglich, ein nationales oder schulmässig partielles Kategoriensystem anzusetzen, (ein deutsches, französisches, oder englisches; ein marxistisches, kantisches oder lockesches), weil ein solcher Ansatz zu verzerrenden, „epizyklischen“ Konstruktionen der anders-nationalen, oder anders-weltanschauungsmässigen Komplexe gezwungen hätte. Es wäre ein Unfug herausgekommen wie die Geschichte der politischen Ideen des Mittelalters in Lockeschen Kategorien der Carlyles*, oder eine Gierkesche Konstruktion der Ideengeschichte als einer Bewegung zum Gierkeschen Begriff der „Realperson“, etc. Die Position der Mystiker ist die methodisch richtigste, weil sie systematisch allgemein genug angelegt ist, um die tieferen Stufen der historischen Konkretisationen im Recht ihrer jeweiligen Relativität zu beschreiben. Auch politisch-geschichtlich ist diese Wahl kein Zufall, denn die mystischen Positionen treten geschichtlich mit entscheidendem Gewicht gerade dann auf, wenn die tieferen Konkretisierungsstufen der Geschichte zerbrechen, wie das antik-christliche Imperium in der Zeit Augustins, das mittelalterlich-christliche in der Zeit von Eckhart zum Cusanus.“⁹⁴

Während von dieser „methodischen Grundfrage“ und der Position, von der aus Voegelin sie beantwortet hatte, bislang nicht die Rede gewesen war, zumal sie auch in der „Introduction“ nicht ange-

* R.W. und A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, 6 vols. London/Edinburgh: Blackwood, 1933-1936.

⁹⁴ Brief vom 17. Dezember 1944 von Voegelin an Löwith, in: *Sinn und Form*, S. 771 (Hervorh. PJO).

sprochen worden und auch hier nicht von einer „Position der Mystiker“ die Rede war, zeigt ein Rückblick auf frühere Arbeiten, dass diese Vorgehensweise keineswegs neu war. So hatte Voegelin seine im Rahmen seiner „Staatslehre“ entworfene und wohl Mitte der 30er Jahre überarbeitete „Herrschaftslehre“ mit einer Bestimmung der menschlichen Person über die *Meditationen* von Augustinus begonnen.⁹⁵ Und im September 1943, inzwischen mitten in der Arbeit an der *History*, hatte er in seinen Diskussionen mit Schütz über Edmund Husserls *Krisis der modernen Wissenschaften*, zweifellos auch im Hinblick auf seine eigene *History*, bemerkt:

„Eine nicht-mißbräuchliche Geschichte des Geistes hat die Aufgabe, jede geschichtlich geistige Position bis zu dem Punkt zu durchdringen, an dem sie in sich selbst ruht, d.h. an dem sie in den Transzendenzerfahrungen des betreffenden Denkers verwurzelt ist. Nur wenn Geistesgeschichte mit diesem methodischen Ziel betrieben wird, kann sie ihr *philosophisches Ziel erreichen, den Geist in seiner Geschichtlichkeit* oder, *anders formuliert, die geschichtlichen Ausformungen des Geistes als Variationen über das Thema der Transzendenzerfahrungen zu verstehen.*“⁹⁶

Und nur wenige Sätze weiter heißt es: Ziel einer echten geschichtlichen Besinnung sei es,

„die geistig-geschichtliche Gestalt des andern bis zu ihrem Transzendenzpunkt zu durchdringen und in solcher Durchdringung die eigene Ausformung der Transzendenzerfahrung zu schulen und zu klären. Das geistesgeschichtliche Verstehen ist eine Katharsis, eine *purificatio* im mystischen Sinn, mit dem persönlichen Ziel der *illuminatio* und der *unio mystica*; sachlich kann es, wenn systematisch an großen Materialketten betrieben, zur Herausarbeitung von Ordnungsreihen in der geschichtlichen Offenbarung des Geistes führen; sachlich-final kann es auf diesem Weg eine *Philosophie der Geschichte* produzieren.“⁹⁷

⁹⁵ Siehe dazu Erich Voegelin, *Herrschaftslehre. / Staatslehre als Geisteswissenschaft – Zwei Fragmente*. Hrsg., mit einem Vorwort und einem editorischen Nachwort v. Peter J. Opitz, *OP LVI*, 2., überarb. Aufl. Juni 2009.

⁹⁶ Brief vom 17. Dezember 1943 von Voegelin an Alfred Schütz, in: Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München: Piper, 1966, S. 31 (Hervorh. PJO).

⁹⁷ Ebd., S. 31 f. (Hervorh. PJO).

Genau dies ist das Verfahren, das Voegelin im Nietzsche-Pascal-Essay anwandte und das auch der Analyse aller anderen in der *History* behandelten Denker – auch denen der Moderne – zugrunde liegt. Es liegt in der Logik dieser Vorgehensweise, dass sich Voegelin nicht auf die im engeren Sinne politischen Texte beschränken konnte, sondern dass er auch, ja vor allem, jene Texte einbeziehen musste, die den Zugang zu jenem existenziellen Zentrum des betreffenden Denkers erschlossen. Dabei ist es eine offene Frage, inwieweit er mit diesem methodischen Ansatz neben Augustinus nicht auch Max Weber verpflichtet war, der in *Wissenschaft als Beruf* als die „letzte Leistung“, die Wissenschaft im Dienste der Klarheit zu erbringen vermag, die Erhellung der „letzten weltanschaulichen Grundpositionen“, die einer praktischen Stellungnahme zugrunde liegen, bezeichnet hatte.⁹⁸

Wenden wir uns nach dieser Digression über Voegelins methodisches Vorgehen nun wieder seiner Arbeit am Schlussteil der *History* zu, speziell dem anstehenden Teil über das 18. Jh. Er wird sich als besonders schwierig erweisen.

Das *Apostasie*-Kapitel und der in ihm vorgenommene Entwurf einer „Grundordnung für das Folgende bis zur Gegenwart“.

Baton Rouge/Louisiana, März 1945 – Herbst 1946

Die Nietzsche-Studien mochten Klarheit über die geistesgeschichtlichen Kategorien zur Behandlung des 19. Jh. gebracht haben. Die näherliegende Frage, wie es denn nun mit dem 18. Jh. weitergehen sollte, an dem Voegelin schon 1941 gescheitert war, war noch immer unbeantwortet. Ihr musste Voegelin sich nun zuwenden und tat dies auch, wie einem Brief an Schütz Ende 1944 zu entnehmen ist: „Die ‚History‘ macht immer mehr Arbeit [...] Gegenwärtig versuche ich,

⁹⁸ Max Weber, *Schriften zur Wissenschaftslehre*. Hrsg. und eingeleitet v. Michael Sukalle, Stuttgart: Reclam, 1991, S. 267. Eric Voegelin, *Die Krise*. München 2008.

einigen Zusammenhang in die Periode von Voltaire bis Hegel zu bringen. Faszinierend, aber auch eine Schinderei; besonders da ich mit niemandem über irgendein Problem sprechen kann.“⁹⁹ Eine konzeptionelle Veränderung, zu der es inzwischen offenbar gekommen war, fällt sofort ins Auge: Plante Voegelin noch 1942 im „Intermission“-Abschnitt wie auch im späteren Gliederungsentwürfen, im dritten Teil des *Modern World*-Bandes die Entwicklung von Vico bis Hegel darzustellen, so ist an die Stelle Vicos nun Voltaire getreten. Offenbar war Voegelin von den früheren Überlegungen über ein Kapitel über die „Reassertion of Spirit“, das von Vico bis Hegel reichte, inzwischen wieder abgekommen. Denn wie der Text zeigt, stand Voltaire für alles Mögliche, nur nicht für eine „Wiederbehaftung des Geistes“, wie Voegelin sie verstand.

Zunächst schien sich alles recht zügig zu entwickeln, denn nur wenige Monate später, Ende März 1945, informierte Voegelin Schütz:

„Heute früh habe ich das Ms. ‚Apostasy‘ an Sie abgehen lassen. Vielleicht ein Wort zur Erklärung. Dieses Stück ist das 1. Kapitel des Teils ‚Revolution‘ (vom Frieden von Utrecht bis zum Tod Hegels); es dient als Einleitung, nicht nur zu diesem, sondern auch zum folgenden (letzten Teil) ‚Crisis‘. Ich habe darin versucht, das Schema der Relevanz für das 18. und 19. Jahrhundert festzulegen, damit ich dann in verhältnismäßiger Kürze die konkrete Ausgestaltung der Probleme darstellen kann.“¹⁰⁰

Die besondere Bedeutung des Apostasie-Kapitels der *History*, insofern es in Form einer übergreifenden Einleitung den systematischen Zusammenhang der beiden Schlussteile des *Modern World*-Bandes herstellen soll, bestätigt ein weiterer Brief an Schütz, in dem sich Voegelin für dessen schnelle und ausführliche Kommentare, vor allem aber für dessen Lob bedankt: „Dass Sie im allgemeinen einverstanden sind und die Darstellung des Problems einleuchtend fin-

⁹⁹ Brief vom 26. Dezember 1944 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 222. Nur wenige Tage später, am 31. Dezember 1944, berichtete Voegelin Fritz Kaufmann: „Meine ‚History of Political Ideas‘ ist noch immer nicht fertig. Das Ding ist sehr gewachsen und hat drei Bände (I. Ancient World, II. The Middle Ages, III. Modern World). I und II sind fertig; ich arbeite jetzt am 3. Bde., 18. Jahrhundert.“

¹⁰⁰ Brief vom 29. März 1945 von Voegelin an Schütz. Siehe auch den Brief vom 8. April 1945 von Engel-Janosi an Voegelin.

den, ist mir eine grosse Freude – besonders da dieses Kapitel *die Grundordnung für das Folgende bis zur Gegenwart enthält*.¹⁰¹ Die Bedeutung, die Voegelin dem *Apostasie*-Kapitel beimisst, rechtfertigt eine etwas nähere Beschäftigung mit ihm.

Wie schon der Titel besagt, steht im Mittelpunkt die Apostasie, gemeint ist die im 18. Jh. sich deutlich beschleunigende Abwendung von der christlichen Kultur des Mittelalters und die Formierung eines neuen Ordnungs-, Welt- und Geschichtsverständnis – also der schon in den *Politischen Religionen* so bezeichnete Prozess des „Abfalls“¹⁰². Den geistigen Umbruch glaubt Voegelin vor allem in einem neuen „Epochenbewusstsein“ zu spüren, nämlich in dem Bewusstsein, dass die alte Zeit mit ihrem christlich geprägtem Weltbild und dessen Sinn- und Symbolstrukturen, „sentiments“ und Ideen einem neuen, optimistischen Welt- und Geschichtsverständnis Platz zu machen begann. Das galt insbesondere für die traditionelle Vorstellung von der Einbettung der Welt in eine vom göttlichen Willen durchwaltete Schöpfungsordnung, es galt aber auch für die Auffassung, dass die Welt sich inzwischen gemäß der Augustinischen Geschichtstheologie im *saeculum senescens* befinde, also im Zustand des Wartens auf die Wiederkehr Christi und das Ende der Geschichte. Ein neues Verständnis hatte sich schon in den vorangehenden Jahrhunderten in zahlreichen, allerdings noch unzusammenhängenden „sentiments“ und Ideen angekündigt. Nun, zu Beginn des 18. Jahrhunderts, begannen sich diese einzelnen Elemente zu einem in sich geschlossenen neuen Weltbild zu formieren. Was in der neuen Bewegung und den sie tragenden „sentiments“ vor allem zum Ausdruck kam, war eine verstärkte Innerweltlichkeit. Als ein frühes Symptom dafür hatte Voegelin schon in den *Politischen Religionen* die trinitarische Geschichtstheologie von Joachim von Flora gedeutet. Als weitere Symptome erschienen ihm in den folgenden Jahrhunderten die zahlreichen antikirchlichen Sektenbewegungen, die im Gefolge der Reformation an die Oberfläche stießen, um sich nun in neuen geistigen und politischen Strukturen zu formieren. So hatte er

¹⁰¹ Brief vom 21. April 1945 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 237-241 (Hervorh. PJO).

¹⁰² Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 64 – siehe auch Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 91 (Hervorh. PJO).

schon 1943 zum „Siger de Brabant“-Kapitel Schütz gegenüber bemerkt, es sei

„ein Kapitel aus dem grösseren Zusammenhang des Auftauchens der innerweltlichen Kräfte im *sacrum imperium*, im 12. und im 13. Jahrhundert. Die Kräfte sind teils kollektiv, teils persönlich. An erster Stelle steht die Erschütterung der imperial-christlichen Gemeinschaft durch das revolutionäre Faktum der normannischen Staatsgründungen in Sizilien und England, die zum Modell der politischen Einheit ausserhalb des Reichszusammenhanges werden. Dann folgen die individuellen Potenzen: Das innerweltliche humanistische und politische Individuum in John of Salisbury, das geschichtliche Individuum in Joachim of Flora, der spirituelle Individualismus des Franz von Assisi, der herrscherliche Individualismus Friedrich II und schließlich der souveräne individuelle Intellekt in Siger de Brabant. In jedem Fall handelt es sich darum, die Transformation des christlichen Sentiments und Weltbildes durch den Einbruch eines neuen Typs von innerweltlicher Potenz zu zeigen.“¹⁰³

Im Apostasie-Kapitel fasste Voegelin diese Entwicklung nun in der Feststellung zusammen: „Eine Welt von Sentiments, Institutionen und Ideen war im Entstehen, die die Struktur des imperialen Christentums aushöhlte“.¹⁰⁴

Eines der größten Bedürfnisse in dieser Zeitenwende sah Voegelin darin, das geistige Vakuum, das mit der Verdunkelung der christlichen Sinnstrukturen und -linien entstanden war, durch ein neues Weltverständnis zu ersetzen.

„Formuliert man das tiefste Sentiment, das den geistigen Spannungen des Westens seit dem Mittelalter zugrunde liegt, etwas eindringlicher“, so Voegelin. „dann könnte man sagen, dass die Träger der westlichen Zivilisation kein sinnloser Anhang zur Geschichte der Antike sein wollen [...]. Aus der Unzufriedenheit, sich in einem sinnlosen zivilisatorischen Prozess zu befinden, stammen die mit Voltaire einsetzenden Versuche, durch die Evokation einer neuen „Heilsgeschichte“ *einen Sinn zu konstituieren*. Und mit Voltaire setzte auch der konzertierte Angriff auf die christlichen Symbole ein, sowie der Versuch, ein Bild des Menschen im Kosmos unter Leitung der innerweltlichen Vernunft zu evozieren.“¹⁰⁵

¹⁰³ Brief vom 16. Januar 1943 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 120 f.

¹⁰⁴ Voegelin, *Die Krise*, S. 24..

¹⁰⁵ Ebd., S. 49 f. (Hervorh. PJO).

Es ist diese Suche nach Sinn, nach einem neuen Sinn, in der Voegelin das Wesen der neuen Zeit sah, die mit Voltaire in ein entscheidendes Stadium eingetreten war und sich, in Abgrenzung sowohl gegen die alten Wahrheiten des Christentums wie auch gegen die der klassischen Philosophie, als Zeit der „Aufklärung“ verstand. Die Figur Voltaire erschien dabei im doppelten Sinne von Bedeutung: Zum einen, weil dieser in seinem *Essai sur le moeurs et l'esprit des nations* erstmals eine innerweltliche Geschichtsphilosophie entworfen hatte, die mit der Augustinischen Geschichtstheologie brach und mit einem universalen Anspruch auftrat. Zum anderen, weil die im *Essai* entworfene Geschichtsphilosophie zum „Modell“ für eine Reihe weiterer Konstruktionen werden sollte, die dem 18. und 19. Jahrhundert ihre geistige Signatur gaben und bis weit in das 20. Jh. ausstrahlen sollten. Letzteres war der wesentliche Punkt. Denn in den neuen Konstruktionen baute sich – zunächst auf der Ebene der Sentiments und der Ideen und spätestens seit dem 20. Jh. in den totalitären Regimen und den sie tragenden Massenbewegungen – jene neue, für die westliche Moderne charakteristische „säkulare Zivilisation“ auf. Im Verlauf dieses Prozesses machten die zunächst noch stark deistisch geprägten Auffassungen und Ideensysteme des 18. Jahrhunderts zunehmend antichristlichen, atheistischen Vorstellungen Platz.

Es war vermutlich dieses grundlegend neue, von der christlichen Zivilisation sich zunehmend abwendende und schließlich radikal gegen sie abgrenzende und sie bekämpfende Weltverständnis – sowie die in ihm sich anbahnenden neuen Evokationen –, das Voegelin dazu veranlasste, sich im Schlussteil der *History* weitgehend auf die Entwicklung der „apostatischen Bewegung“ zu konzentrieren und die anderen Entwicklungsstränge, auf die er nur wenige Jahre zuvor im „Intermission“-Abschnitt hingewiesen hatte, zu vernachlässigen. Weitgehend unberücksichtigt – da nicht zum Wesen der Modernität gehörend – bleibt deshalb auch das aus griechischen, jüdischen und christlichen Quellen sich speisende Ordnungsverständnis, das in der geistigen und politischen Kultur der angelsächsischen Länder seine Fortsetzung fand und sich im 20. Jh. zum großen geistigen und politischen Antipoden der „apostatischen Bewegung“ profilieren sollte. Damit zeigt sich, dass Voegelin sich, als Anfang 1945 die Darstellung der westlichen Moderne in seiner *History* ihre kritische Phase

erreichte, über die in ihr zu verfolgenden großen Linien durchaus im Klaren war. Letztlich ging es, wie schon in den *Politischen Religionen*, weiterhin darum, die sich ausbreitende „neue Innerweltlichkeit“ und den Aufstieg der politischen Massenbewegungen des 20. Jh. und ihrer geistigen Vorstellungen ursächlich zu erklären und deren Wesen begrifflich zu bestimmen. Hinsichtlich der konkreten Umsetzung bestand allerdings noch eine Vielzahl offener Fragen, was dazu führte, dass die Arbeit schon bald nach dem gelungenen Start ins Stocken geriet.

Genauer über die konzeptionellen Probleme, mit denen sich Voegelin zu jener Zeit herumschlug, erfahren wir einige Monate später, im Sommer 1945. Am 17. Juli 1945 – Voegelin befand sich gerade wieder einmal in Cambridge, um während der Sommerferien in der Widener Library zu arbeiten –, fragte er bei Alfred Schütz an, ob dieser wieder einmal Zeit habe,

„ein Stück des Ms. anzusehen. [...] Jedenfalls lege ich Ihnen die Inhaltsverzeichnisse von zwei Kapiteln bei. Es sind die Kapitel, die auf die ‚*Apostasy*‘, die Sie kennen, folgen. Das Kapitel ‚*History and Nature*‘ ist fertig und ich kann es Ihnen jederzeit schicken. Das Kapitel ‚*Speculation*‘ wird Ende dieser Woche fertig. Im übrigen geht die Arbeit gut weiter; es ist nur ein bisschen anstrengend.“¹⁰⁶

Damit zeichnen sich nun erstmals Aufbau und Inhalt des *Revolution*-Teils der *Modern World*-Bandes in groben Umrissen ab: Dem einleitenden Kapitel „*Apostasy*“ folgen die Kapitel „*Modern Man: History and Nature*“, sowie „*Speculation*“. Dessen Herzstück bildete – wie die Gliederungen zeigen¹⁰⁷ – eine lange Abhandlung über Friedrich Schelling, der zwei kurze Abschnitte über „*Giordano Bruno*“ und „*Phenomenalism*“ vorausgehen. Weitere Erläuterungen zur Gliederung des Kapitels, vor allem aber zu noch ungelösten bzw. immer wieder aufbrechenden neuen Problemen, finden sich vor allem in der weiteren Korrespondenz mit Schütz, der die beiden ihm zugesandten Kapitel – darunter am 12. August 1945 der Schlussteil der Schelling-Abhandlung – nicht nur gelobt, sondern dazu auch eine Reihe von Verbesserungsvorschlägen unterbreitet hatte. So hatte er

¹⁰⁶ Brief vom 17. Juli 1945 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 263-268.

¹⁰⁷ Ebd., S. 251-253.

u.a. eine gesonderte Veröffentlichung des Abschnitts „Phenomenalismus“ angeregt und empfohlen, den einleitenden Abschnitt zu Kapitel 2 „The Problem of Modernity“ umzuschreiben.¹⁰⁸

Diese Anregungen nahm Voegelin zum Anlass einer ausführlichen Antwort, die um drei Problemkomplexe kreiste: um den komplizierten Entstehungsprozess der *History* insgesamt; um darstellungs-technische Probleme von Teil III des Schlussbandes, einschließlich einiger Überlegungen über eine neue Gliederung; sowie um die Platzierung des Kapitels „Speculation“. Gehen wir die Ausführungen der Reihe nach durch:

Ad 1: Hinsichtlich des Entstehungsprozesses der *History* bestätigt Voegelins kurzer Rückblick unsere Rekonstruktion:

„Die drei Kapitel, die Sie gesehen haben (Apostasy, Modern Man, Speculation) gehören in Teil III des vol. III. Dieser dritte Teil hat den Titel „Revolution“ und geht von 1700 bis zu Hegels Tod. Ich hatte den dritten Band unmittelbar nach dem Altertum zu schreiben begonnen, hatte das 16. und 17. Jahrhundert fertiggestellt und geriet dann so etwa bei Rousseau in Schwierigkeiten, die ich nicht lösen konnte, weil ich zuwenig vom Mittelalter wusste. Darauf schrieb ich das Mittelalter, liess das 16. und 17. Jahrhundert so stehen, wie es war, und fing jetzt mit dem 18. Jahrhundert von neuem an.“¹⁰⁹

Das waren Ausgangssituation und Stand Anfang 1945.

Ad 2: Der Fortgang des Briefes erläutert nun das, was Voegelin das „darstellungs-technische“ Problem nennt, dem er sich Voegelin konfrontiert sah:

„Und nun kommt das darstellungs-technische Problem: bis 1700 konnte ich im grossen und ganzen chronologisch verfahren; ein Denker nach dem anderen wird in zeitlicher Reihenfolge abgehandelt. Mit dem 18. Jahrhundert wird dies unmöglich, weil die *säkulare politische Problematik*, die von politischen Theoretikern im engeren Sinne behandelt wird, sich ständig kreuzt mit *der Entwicklung der nach-christlichen innerweltlichen Eschatologie*. Die Geschichte der Eschatologie kann nun in grossen Ueberblicken behandelt werden, wie z.B. in dem Sprung von Bruno zu Schelling,

¹⁰⁸ Ebd., S. 258.

¹⁰⁹ Brief vom 17. September 1945 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 263-268.

oder im Ueberblick über das Naturproblem von Poggio zu Tycho de Brahe. Wenn ich solche Konzentrationen nicht durchführe, würde die Geschichte der politischen Ideen in eine allgemeine Geistesgeschichte Europas auseinanderfließen. In dem Teil über „Revolution“ muss ich daher irgendwie eine handfeste Chronologie von Vico, Montesquieu, Hume, Rousseau, Kant, etc., mit den *die Jahrhunderte überspannenden Kapiteln der Eschatologie-Geschichte* zusammenbringen.“

Weiter verschärft worden war die darstellungs-technische Problematik, die das politische Denken des 18. Jahrhunderts aufwarf, durch ein spezielles Problem: Eines dieser beiden Überblickskapitel zur nach-christlichen innerweltlichen Eschatologie – „Modern Man: History and Nature“ – war offenbar erheblich länger ausgefallen als vorgesehen und legte eine Neugestaltung nahe:

„Und nun ist ein weiteres Malheur passiert, ich wollte den grössten Teil der Eschatologie in einem Kapitel über Modern Man¹¹⁰ zusammenfassen – und siehe da: als ich bei Tycho angelangt war, hatte das Kapitel schon 40 Seiten. Dieses ursprünglich geplante Kapitel über Modern Man ist mir jetzt in 4 Kapitel auseinandergegangen. (1) Modern Man, das Sie haben; (2) Ein Kapitel über die innerweltliche Anthropologie, das Montaigne, Herbert of Cherbury, Charron, Descartes, Pascal und Locke umfassen soll; (3) Ein Kapitel über die Entstehung des Organismus-Begriffs und der Rassenproblematik; und (4) das Kapitel über Spekulation, das sie haben. Gegenwärtig plane ich für Teil III die Anordnung:

„Apostasy
 Modern Man (16. Jahrhundert)
 Natural Anthropology (17. Jahrhundert)
 Historiography (Vico bis Herder)
 Organismusbegriff
 Utilitarianism (Mandeville bis James Mill)
 Rousseau und Kant
 French Revolution (Phasen der Rev., Paine, Burke, Godwin, Babeuf, Humboldt, Necker, Fichte, etc.)
 Hegel
 Speculation“

Sieht man einmal von der Auflösung des Kapitels „Modern Man“ in vier Kapitel ab, so stellt sich die Frage, wie Voegelin mit den ande-

¹¹⁰ Das neue Kapitel findet sich unter dem Titel „Man in History and Nature“ in CW 23, S. 134-179.

ren in seiner Auflistung enthaltenen Kapiteln verfahren wollte? Wo blieben etwa die eingangs erwähnten Kapitel Über Montesquieu und Hume, über Rosseau und Kant? Weitere Umstellungen waren vorprogrammiert und der Hinweis, dass dies der „gegenwärtige Stand der Planungen“ sei, zeigt, dass Voegelin sich dessen durchaus bewusst war.

Ad 3: Der dritte Problemkomplex betraf die Platzierung des Kapitels „Phenomenalism“, dessen gesonderte Vorveröffentlichung Schütz empfohlen hatte – also dessen Beibehaltung als Teil des „Speculation“-Kapitels. „Dadurch würde“, so Voegelin,

„der Abschnitt über Phänomenalismus ins letzte Kapitel des Teils III rücken, als Vorspiel zu Teil IV: Die Krise. Das ist das Beste, was mir vorläufig einfällt: die Zeitstellung zu verbessern. Denn sachlich möchte ich das Stück im Zusammenhang der Spekulation lassen; es scheint mir für eine Allgemeingeschichte gerade wichtig zu sein, auch organisatorisch zu zeigen, dass die Probleme, die massenrelevant sind, darum keineswegs sachlich die Relevanz haben, die ein eigenes Kapitel an ausgezeichneter Stelle rechtfertigen würde. Die wichtige Geschichte ist durch Hegel und Schelling, Kierkegaard, Bakunin, Marx und Nietzsche gegeben, nicht durch Darwinismus, ökonomischen Liberalismus und ähnliche Phänomene, welche die öffentliche Szene beherrschen.“

Ungeachtet dieser keineswegs befriedigend gelösten konzeptionellen Probleme und der noch fehlenden Sachkapitel gab sich Voegelin in einem Brief an den Macmillan Verlag optimistisch. Im Sommer, in Harvard, so informierte er den Verlag Anfang Oktober 1945, habe er dem Band *Modern World* weitere 200 Manuskriptseiten hinzugefügt und rechne weiterhin damit, dass das Ende in der ersten Hälfte des kommenden Jahres „in Sicht kommen könnte.“ Das Gesamtprojekt charakterisiert er nun wie folgt: „The work is more than a mere history of theories; *it has become a comprehensive, systematic critique of politics and modern civilisation, of general interest.*“¹¹¹

¹¹¹ Brief vom 8. Oktober 1945 von Voegelin an Henry J. McCurdy/Macmillan (Hervorh. PJO). Zudem seien, wie er berichtete, die Bände *Ancient World* und *Middle Ages* inzwischen mit Fußnoten versehen und das Typoskript in zwei Wochen fertig.

* In den *CW* steht er heute allerdings vor Bodin, siehe *CW* 23, wo es deplatziert wirkt, da mit Bodin die erste Moderne, die sich noch an der medite-

Die Bemerkung zeigt, dass sich Voegelin durchaus bewusst war, dass das 1939 als politische Ideengeschichte begonnene Projekt inzwischen seinen Charakter verändert hatte und im Begriff war, sich in etwas gänzlich Anderes zu verwandeln: in eine Kritik der westlichen Moderne – und damit in eine Darstellung jener geistigen Krise, auf die er schon im Vorwort der *Politischen Religionen* aufmerksam gemacht hatte. Eine der Folgen dieser Veränderung war, dass der *Modern World*-Band die vorangehenden beiden Bände schon bald an Umfang übertraf, eine andere – wichtigere –, dass Voegelin nun nicht mehr bestrebt war, das Spektrum der politischen Ideen und Theorien in seiner ganzen Breite zu behandeln, sondern sich auf die Herausarbeitung des spezifischen „modernen“ Denkens konzentrieren konnte, also auf das, was er als „Modernity“ bezeichnete. Wir werden noch näher darauf einzugehen haben.

Der Alltag sah allerdings weniger rosig aus als es diese euphorische Einschätzung dem Verlag gegenüber suggerierte. Denn wie zu erwarten gewesen war, hatten sich viele der kurz zuvor Schütz gegenüber erläuterten Umstellungen als nicht tragfähig erwiesen. So berichtet Voegelin Engel-Janosi ein halbes Jahr später, hörbar irritiert über die Arbeiten der vergangenen Monate:

„Im übrigen ist der Grund meines langen Schweigens die immer steigende Arbeit. Ich muß mit der „Geschichte“ fertig werden und arbeite jetzt an sämtlichen Enden zugleich. Das Stück über *Modern Man*, das Sie kennen, ist überarbeitet und kommt jetzt ans Ende des 16. Jh., auf den Bodin folgend. Der Bruno ist aus dem Schelling-Kapitel ausgeschieden und an den Schluss des *Modern Man* gestellt. Das geplante Kapitel über die Natur-Idee von Montaigne bis Herbert von Cherbury wird jetzt den Anfang des 17. Jh. bilden. Dadurch habe ich die verschiedenen Teile des 3. Bandes besser ausbalanciert. Auf die *Apostasy* folgt jetzt direkt ein Kapitel über *The Model Polity*, das die nationalstaatliche Differenzierung in England, Frankreich und Deutschland behandelt und dann im Detail die englische Ideenstruktur des 18. und frühen 19. Jh. bringt. Der Machiavelli wird auch revidiert; es kommt ein Stück über die *Arte della Guerra* hinein, weil mir inzwischen die militärtheoretischen Probleme, die

ranen Tradition orientiert, zum Abschluss kommt. Dagegen ist die Neuplatzierung von Bruno am Ende des Kapitels berücksichtigt.

von Machiavelli zu Clausewitz führen, etwas klarer geworden sind.“¹¹²

Die Korrespondenzen Voegelins zeigen, dass auch dies nicht der Weisheit letzter Schluss war, dass vielmehr weitere Umstellungen und Umarbeitungen folgten. Sie betrafen zunächst einmal das Kapitel *The Model Polity*, das Voegelin aufspaltete und die in der ersten Hälfte beschriebene „nationalstaatliche Differenzierung in England, Frankreich und Deutschland“ zu einem eigenen Kapitel unter dem Titel *The Schismatic Nations* erhob.¹¹³ Auf dieses relativ kurze Kapitel folgte nun unter dem Titel *Giambattista Vico* eine längere Studie über den italienischen Fall, vor allem aber über die Philosophie des kalabrischen Denkers. Was nach Abschluss der Vico-Studie – vermutlich gegen Ende Oktober 1946 – geschah, schilderte Voegelin einige Jahre später in einem Brief an Eduard Baumgarten.

„Diese ‚History‘ hat nun eine längere Geschichte. Sie war im Wesentlichen 1945 abgeschlossen, aber damals bei der Analyse von Vico und Schelling fand ich endlich die ‚Lösung‘ eines Problems, das mich seit 1930 geplagt hatte, d.h. eine Mythentheorie, die es möglich macht, solche Erscheinungen wie Plato’s Mythen ohne unerklärte Reste zu interpretieren.“¹¹⁴

Offenbar nahm Voegelin erst jetzt, im Herbst 1947, nach umfassender Umarbeitung des Platon-Kapitels die Arbeiten an den Kapiteln zum 18. Jh. wieder auf. Jedenfalls geht aus einem Brief vom 21. Dezember 1947, in dem er sich auf Lord Radcliff bezog, hervor, dass er inzwischen an der zuvor abgespaltenen zweiten Hälfte des *Model Polity*-Kapitels arbeitete.¹¹⁵ Ein wenige Tage später an Alfred Schütz verfasster Brief bestätigt dies:

„Die Arbeit schreitet gut fort. Nur ist sie leider im Augenblick in einer etwas deprimierenden Phase. Die Probleme sind gelöst – womit ich nicht einen Unsinn meine, sondern dass sie soweit

¹¹² Brief vom 13. März 1946 von Voegelin an Engel-Janosi.

¹¹³ Siehe im Einzelnen dazu: Peter J. Opitz, Das renitente 18. Jahrhundert. Eine Forschungsnotiz, in: Eric Voegelin, *Die Schismatischen Nationen / The Model Polity*. VOP, No. 85, September 2011, S. 48-57..

¹¹⁴ Brief vom 10. Juli 1951 von Voegelin an Eduard Baumgarten.

¹¹⁵ Brief vom. Dezember 1947 von Voegelin an Engel-Janosi.

durchgearbeitet sind, wie es für den Zweck dieser Studie technisch erforderlich ist. Was ich jetzt noch zu tun habe ist das quantitative Ausfüllen der stofflichen Lücken in der Chronologie. Das ist technisch eine Schinderei und systematisch recht uninteressant. Augenblicklich stecke ich im englischen 18. Jahrhundert – eine ganz besonders öde Angelegenheit, die kaum dadurch belebt wird, dass ich die faszinierenden Zusammenhänge zwischen dem Ansteigen der Ginproduktion, Newton's Begriff des absoluten Raums, der Relativitätstheorie, der Idee der zivilisatorischen Mission, den Varianten der pornographischen Literatur und der Ausbreitung des Methodismus durchzuarbeiten habe. Das einzige Vergnügen, das ich mir erlaube, ist dass ich das Ganze mit boshaften Bemerkungen über Aufklärung und Vernunft zementiere. Ich werde glücklich sein, wenn ich aus diesem Mist heraus bin.“¹¹⁶

Wie die Hinweise auf das Ansteigen der Ginproduktion, auf Newtons Begriff des absoluten Raumes usw. zeigen – und ein Blick in einen früheren, im Nachlass befindlichen Entwurf des *Model Polity*-Kapitels bestätigt¹¹⁷ –, haben sich die Inhalte des Kapitels inzwischen allerdings erheblich verändert. Dies bestätigt auch ein Aufsatz, den Voegelin im März 1948 Leo Strauss zur Vorveröffentlichung in *Social Research* anbot und dort Ende des Jahres unter dem Titel „Origins of Scientism“ erschien.¹¹⁸ Es handelte sich dabei um den Schluss-Abschnitt des neuen Kapitels, das nun – wie der CW-Edition zu entnehmen – unter dem neuen Titel „The English Quest for the Concrete“ stand.

Damit lag der Teil *Revolution* endlich vor: Er begann mit einem Kapitel über die von Voltaire ausgelöste „apostatische Revolte“, fand mit der Darstellung der „schismatischen Nationen“ England, Frankreich, Deutschland seine Fortsetzung, an die sich als Sonderfall ein Kapitel über den Fall Italien und Giambattista Vico anschloss

¹¹⁶ Brief vom 31. Dezember 1947 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1939-1958*, S. 318 f.

¹¹⁷ Der Text findet sich in VOP No. 84.

¹¹⁸ Eric Voegelin, *Origins of Scientism*, in: *Social Research*, Vol. 15, No. 4 (1948), S. 462-494. Dt.: *Wissenschaft als Aberglaube. Die Ursprünge des Szientismus*, in: *Wort und Wahrheit*, Bd. VI, Heft 5, Wien, 1951, S. 341-360.

und endete schließlich mit „The English Quest for the Concrete“, dem Sonderfall der Entwicklung England, der nun zu den geistigen Hintergründe des szientistischen Denkens führte.

Part Eight: *REVOLUTION*

Chapter 1: Apostasy

Chapter 2: Modern Man: History and Nature

Chapter 3: Speculation

§ 1 Bruno

§ 2 Phenomenalism

§ 3 Schelling

Fassung vom Herbst 1945

Quelle: Schütz/Voegelin: *Briefwechsel* 1938-1959, S. 251 ff.**Part Eight: *REVOLUTION***

Chapter 1: Apostasy

Chapter 2: The Schismatic Nations

Chapter 3: Giambattista Vico

Chapter 4: The English Quest for the Concrete

§ The Model Polity

§ The Loss of the Concrete

§ Absolute Space and Relativity

Part Nine: *LAST ORIENTATION*

Chapter 1: Phenomenalism

Chapter 2: Schelling

Chapter 3: Note on Hölderlin

Fassung Ende 1947

Quelle: Eigene Recherchen

Part Ten: *THE CRISIS*

Schelling – eine letzte Orientierung vor der Krise.
Baton Rouge/Louisiana, Oktober – November 1946

Vermutlich nach Abschluss des Teils *Revolution*, auf jeden Fall aber in Hinblick auf die Veränderungen, die dieser seit Anfang 1945 erfahren hatte, nahm Voegelin noch eine weitere konzeptionelle Umstellung vor. Sie betraf das seit Juli 1945 vorliegende Kapitel *Speculation* mit dem Schelling-Abschnitt als Herzstück und den beiden vorangehenden Abschnitten über Giordano Bruno und den Phänomenalismus. Da das Schelling-Kapitel inzwischen in keiner Weise mehr in die den *Revolution*-Teil durchziehende Argumentationsstruktur passte, entschloss sich Voegelin, auch dieses aus dem *Revolution*-Teil auszugliedern und daraus einen eigenen Teil zu machen. Eine solche Möglichkeit hatten schon die Schlusssätze des Schelling-Kapitels angedeutet, in denen er Schelling als einen Denker von besonderem Rang würdigte, dessen Werk – ebenso wie das von Platon, Augustinus und Thomas von Aquin – das Ende eines Zeitalters ankündigte:

„But while his work marks an end in the sequence of civilizational epochs, it establishes a new level of consciousness and critique, and by virtue of this achievement it becomes of increasing importance in a time of crisis *as a point of orientation* for those who wish to gain a solid foothold in the surrounding mess of decadent traditions, conflicting eschatologies, phenomenal speculation and obsessions, ideologies and creeds, blind hatreds, and orgiastic destructions.”¹¹⁹

„Last Orientation“ lautete denn auch der Titel, unter den Voegelin den neuen Teil stellte, verbunden mit einigen, diese Umgliederung begründenden Vorbemerkungen. In einer Zeit zivilisatorischer Auflösung, so sein Befund, stehen die Probleme der Desorientierung und Verwirrung im Mittelpunkt der öffentlichen Debatte, während die „erfolgreichen Bemühungen um geistige und intellektuelle Orientie-

¹¹⁹ CW 25: *The New Order and Last Orientation*, 1999, S. 241 f. Hinweise auf „Last Orientation“ finden sich erstmals in dem gegen Ende des Jahres 1947 abgeschlossenen Comte-Kapitel (Hervorh. PJO) – „Die Krise“ wird hier als „Part XI ausgewiesen –, sowie in der im Sommer 1948 begonnenen Überarbeitung der Teile über das 16. und 17. Jh., etwa im Bodin-Kapitel.

rung in die Randbereiche abgedrängt werden.“¹²⁰ Angesichts dieser Situation habe bei einem weiteren chronologischen Vorgehen die Gefahr bestanden, in der Fülle des Materials die Leitfäden zu verlieren, was dazu führte, „in einem neuen Teil unter dem Titel „Last Orientation“ einen Komplex von Ideen zu isolieren, den wir systematisch als zentral und somit als geeignet ansehen, in der zunehmenden Verwirrung dieses Krisenjahrhunderts eine feste Orientierung zu geben.“¹²¹ Einen solchen letzten Orientierungspunkt habe er in der Philosophie und in der Person Schellings gesehen, der über die Jahrhunderte hinweg das große Problem Giordano Brunos wieder aufgegriffen habe, nämlich:

„the problem of interpreting the universe by projecting into the realms of nature and history the meaning that is to be found in the immediate experience of the nature of man. Bruno's distinction between a science of phenomena as a science of 'accidences of the accidences' and a science of substance was resumed by Schelling after the centuries of predominance of mathematical science and of a philosophy that developed into a critical epistemology of physics. The restatement of this problem by Schelling and its solution through a philosophy of the unconscious did not, however, break the momentum of 'scientism'.”¹²²

Die Ausgliederung betraf allerdings nicht nur das Schelling-Kapitel¹²³, sondern – was nicht weiter überrascht – auch das diesem vorangehende Kapitel „Phänomenalismus“, hatte Voegelin doch dessen von Schütz angeregte Vorveröffentlichung in der Zeitschrift *Philosophy and Phenomenological Research* mit dem Argument abgelehnt, dass es mit der Schelling-Studie fest verbunden sei. Und

¹²⁰ Ebd., S. 175.

¹²¹ Ebd.

¹²² Ebd., S. 176 (Hervorh. PJO). Siehe dazu Näheres in den Anfangspassagen des Szientismus-Aufsatzes sowie im Turgot-Teil des Positivismus-Kapitels, S. 55 f.

¹²³ Eine dt. Übersetzung des Schelling-Kapitels findet sich in *OP XLV*. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Heide Lipecky, München, September 2004.

in der Tat bildet das Phänomenalismus-Kapitel¹²⁴ eine Art Folie, vor der das Schellingsche Werk, zumindest wie Voegelin es sah und deutete, sowie Schelling als Philosoph eine besondere Bedeutung gewannen.

Als „Phänomenalismus“ bezeichnete Voegelin einen „Komplex von Sentiments und Ideen ... , die mit der Neigung einhergehen, Erscheinungsbeziehungen (phenomenal relations), die Gegenstand der Wissenschaft sind, als substantielle Ordnung der Dinge zu interpretieren.“¹²⁵ Diese Neigung führte er einerseits auf „die Atrophie der christlichen Spiritualität und das Anwachsen jener innerweltlichen Stimmungen“¹²⁶ zurück, andererseits auf die gewaltigen Fortschritte der mathematischen Wissenschaften, auf die Faszination, die sie ausübten und auf die von ihren Erfolgen herrührende Neigung, sie als Vorbild für andere Wissenschaften zu betrachten, auch für die von Mensch und Gesellschaft. Als massenwirksames Beispiel diente der die Evolutionstheorie Darwins begleitende biologische Phänomenalismus, der den Gedanken der natürlichen Auslese und das Überleben des Tüchtigsten als Prinzip für die richtig geordnete Gesellschaft übertrug und so dazu beitrug, „die geistige Ordnung der Gesellschaft durch die Ordnung des biologischen Überlebens abzulösen“. Ähnliche Übertragungen sah Voegelin im Bereich der Ökonomie dergestalt, dass die von der Wirtschaftstheorie formulierten Gesetze als allgemeine Normen festgesetzt und „das theoretische System der Wirtschaftsbeziehungen als die richtige Gesellschaftsordnung erachtet wird, die nicht durch Eingriffe gestört werden sollten.“¹²⁷ Der Mensch, so die Argumentation, werde auf diese Weise zu einem Funktionselement im Zusammenspiel der ökonomischen Aktivitäten.

Allen diese Richtungen, die seit dem 18. Jh. das intellektuelle Klima der westlichen Gesellschaft bestimmten, war gemeinsam, was Voe-

¹²⁴ *CW* 25, S. 178-192. Im Folgenden zit. nach: Eric Voegelin, Phänomenalismus, *OP* XLIV. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Heide Lipecky, München, Juni 2004..

¹²⁵ Voegelin, Phänomenalismus, S. 13.

¹²⁶ Ebd., S. 10.

¹²⁷ Ebd., S. 22.

geln die „Atrophie der Substanz“ bezeichnete. Ungeachtet dieser Massenrelevanz war er allerdings, wie seine Äußerung Schütz gegenüber gezeigt hatte, nicht bereit, ihnen in der *History* einen größeren Raum einzuräumen.

Vom Ideen- zum Erfahrungsbegriff und dem nahen Ende der *History*.

Baton Rouge/Louisiana, Winter 1946 – Herbst 1947

Ende 1946 beginnen sich die Spuren der diversen Arbeitsprozesse so sehr zu überlagern, dass eine eindeutige Rekonstruktion kaum noch möglich ist. Eine der Ursachen dafür war, dass Voegelin an den beiden abschließenden Teilen des Schlussbandes – *Revolution* und *Crisis* – gleichzeitig arbeitete. Noch wichtiger aber war ein anderer Grund: Bei der Arbeit über Schelling und Vico hatte Voegelin eine Entdeckung gemacht, die ihn dazu veranlasste, die Arbeiten am *Modern World*-Band zu unterbrechen und sich nochmals dem Altertumsband zuzuwenden, um diesen – ungeachtet dessen positiver Evaluierung – gänzlich neu zu schreiben und dabei gewaltig zu erweitern. Über diesen Vorgang berichtete er im Sommer 1951 seinem alten Freund Eduard Baumgarten anlässlich der Wiederaufnahme ihrer Korrespondenz:

„Diese ‚History‘ hat nun eine längere Geschichte. Sie war im Wesentlichen 1945 abgeschlossen, aber damals bei der Analyse von Vico und Schelling fand ich endlich die ‚Lösung‘ eines Problems, das mich seit 1930 geplagt hatte, d.h. eine Mythen­theorie, die es möglich macht, solche Erscheinungen wie Plato's Mythen ohne unerklärte Reste zu interpretieren [.....] Das Resultat war, dass der ganze alte Altertumsband über Bord ging und neu geschrieben wurde. Und diese neue Fassung machte dann das 16. und das 17. Jahrhundert unmöglich, sodass *dieser Teil auch neu geschrieben werden musste.*“¹²⁸

Mehr und Genaueres über den Zeitpunkt der Unterbrechung, über deren Länge sowie über den Ertrag, den sie brachte, erfahren wir aus

¹²⁸ Brief vom 10. Juli 1951 von Voegelin an Eduard Baumgarten (Hervorh. PJO).

anderen Korrespondenzen. Dabei zeigt die Vielzahl der Fundstellen, wie wichtig Voegelin diese Entdeckung war, vor allem aber, dass sie weit über den *Ancient World*-Band hinausging und das Konzept der *History* insgesamt betraf. Den Beginn der Unterbrechung präzisiert ein Brief an Alexander von Muralt, dem Voegelin Mitte Dezember 1946 berichtete, dass er „fiebrig“ an der Fertigstellung einer *History* arbeite, um dann fortzufahren:

„Ich bin gegen Ende des 3. Bandes (Neuzeit), muss aber den 1. Band (Altertum) evidieren, weil sich in manchen die Gesichtspunkte geändert haben. Ich weiss heute viel mehr über die Antike als vor vier Jahren, als ich diese Teile schrieb. Besonders muss ich den Platon (ca. 100 Seiten) neu schreiben. Auf jeden Fall will ich vor dem Sommer fertig werden.“¹²⁹

Offenbar nahmen die Umarbeitungen erheblich mehr Zeit in Anspruch als zunächst veranschlagt. Denn acht Monate später, am 1. August 1947, berichtete Voegelin auch Alfred Schütz über die umfangreichen Revisionen, die ihn seit Jahresbeginn beschäftigt hatten:

„Angesichts der Arbeit am 3. Band ergab sich, dass der erste (gemeint ist *The Ancient World*, PJO) unzulänglich war. Ich habe seit Januar an der Revision gearbeitet, durch die er von 450 auf 700 Seiten angeschwollen ist. Jetzt ist er fertig. Damit Sie sich irgend eine Vorstellung machen können, was ich treibe, lege ich das Inhaltsverzeichnis des neuen Plato-Teiles bei. Es ist detailliert genug, um wenigstens die Probleme erkennen zu lassen.“¹³⁰

Dass der besondere Ertrag dieser Umarbeitungen eine „Mythentheorie“ war, wie er später Baumgarten gegenüber bemerkte, und dass er diese à propos der Arbeit am Platonischen *Timaios* ausarbeitete, zeigt ein Brief an Maximilian Mintz, in dem es heißt:

„Bei Gelegenheit der Arbeit am *Timaios* habe ich auch endlich eine Theorie des Mythos ausgearbeitet, von der ich (wenigstens im Augenblick) glaube, dass sie haltbar ist. Diese Theorie des Mythos hat mich 15 Jahre geplagt, weil man ohne sie die Theorie der *Politeia* (sic!) nicht *systematisch* behandeln kann.“¹³¹

¹²⁹ Brief vom 18. Dezember 1946 Voegelin an Alexander von Muralt.

¹³⁰ Brief vom 1. August 1947 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 309

¹³¹ Brief vom 20. April 1947 von Voegelin an Maximilian Mintz (Hervorh. PJO).

Auf die erfolgreiche Ausarbeitung einer Mythentheorie und auf die Möglichkeit, auf ihrer Grundlage sich nun erneut dem Entwurf einer systematischen Theorie der Politik zuwenden zu können, kommt Voegelin auch in einer weiteren Korrespondenz – in einem Brief an den österreichischen Ministerialdirigenten Josef Lehl – zu sprechen:

„Und nun, nach all diesen äusseren Daten noch ein Wort über die Dinge, mit denen ich ‚wirklich‘ beschäftige. Meine *Hauptarbeit in den letzten Jahren war die Ausarbeitung einer Theorie des Mythos*. Ich glaube, zum Ziel gekommen zu sein und endlich eine Theorie durchformuliert zu haben, die in der Tat anwendbar ist. Zum mindest hat sie sich bewährt bei der Interpretation der Platonischen Mythen, die bisher im Wesentlichen unzugänglich waren. Da die Theorie allgemein ist, ergeben sich auch sehr interessante Möglichkeiten für die Interpretation der christlichen Dogmatik: ich habe davon auch schon in meinem Mittelalter Band zum Teil Gebrauch gemacht. *Wenn ich mit den historischen Arbeiten fertig bin, werde ich mich ganz der systematischen Problematik des Politischen zuwenden.*“¹³²

Noch ein weiterer Beleg sei angeführt: ein Antrag auf ein Forschungsstipendium für eine Europareise, in dem Voegelin nach einem Rückblick auf seine bisherigen wissenschaftlichen Arbeiten schließlich auf seine inzwischen fast fertig gestellte *History* zu sprechen kam und als deren wichtigsten Ertrag genau das bezeichnete, woran zu Beginn der 30er Jahre seine „Staatslehre“ gescheitert sei, nämlich die „development of a theory of the myth which stood the test of making possible the interpretation of all types of political ideas which actually occurred in Western history from antiquity to the present.“ Mit dieser Theorie des Mythos verfügte er nun über die Voraussetzung zur Abfassung jener „theory of politics“, „which I had to abandon in 1930“.¹³³

¹³² Brief vom 12. Februar 1948 von Voegelin an Dr. Josef Lehl (Hervorh PJO).

¹³³ Die insgesamt sechs Seiten umfassende „Outline“ zum Projekt findet sich in Anlage eines Briefes Voegelins vom 12. August 1948 an die Rockefeller Foundation; die Korrespondenz mit der Rockefeller und der Guggenheim Foundation befindet sich in den *Voegelin Papers*. Zur Geschichte dieses neuen Projekts siehe im Einzelnen mein Nachwort zu Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, München: Fink 2004, S. 227 ff.

An sich würde es an dieser Stelle anbieten, nun näher auf die im Timaios/Critias-Kapitel von *Order and History* entwickelte „Philosophie des Mythos“ einzugehen.¹³⁴ Dass dies nicht geschieht, hat den einfachen Grund, dass dieser Text – wie ein Vergleich mit dem im Brief an Schütz vom 1. August 1947 enthaltenen Inhaltsverzeichnis zeigt – mit der Fassung von 1947 nicht identisch ist, sondern offenbar von Voegelin vor der Publikation von *Order and History* noch einmal überarbeitet wurde. Dies zeigen tiefgreifende Unterschiede sowohl in der Gliederung des gesamten Platon-Teils von *Order and History*, wie auch in dem uns hier besonders interessierenden Timaios-Kapitel, und in diesem wiederum die parallelen Abschnitte über die „Theory of the Myth“ im Inhaltsverzeichnis von 1947 bzw. „Philosophy of the Myth“ in *Order and History* 1957. Eine Analyse auf der Grundlage der Fassung in *Order and History* wäre somit in Gefahr, Positionen aus dem Jahr 1957 in das Jahr 1947 zu projizieren. Dennoch sei der Leser auf die in *Order and History* enthaltene „Philosophie des Mythos“ verwiesen.¹³⁵ Zudem empfiehlt sich in diesem Zusammenhang ein Blick auf den 1947 veröffentlichten Aufsatz Voegelins „Plato’s Egyptian Myth“.¹³⁶ Alle diese Texte lassen eine Reihe gemeinsamer Aspekte erkennen: (1) Die enge Beziehung, die Voegelin nun zwischen Platon und Schelling herstellt; (2) den dazu erfolgenden Bezug beider auf eine Philosophie des Unbewussten; (3) die große Bedeutung, die diese Philosophie des Unbewussten im Ansatz Voegelins – zumindest zu jener Zeit – hatte. Letztere kommt besonders deutlich 1957 in *Order and History* zum Ausdruck, wo es heißt: „Der *Timaios* markiert eine Epoche in der Menschheitsgeschichte, da die Psyche in diesem Werk das kritische Bewusstsein über die Methoden erlangt hat, mit denen sie ihre eigene Erfahrung symbolisieren kann. Demzufolge kann eine Philosophie der Ordnung und Symbole nicht mehr angemessen sein,

¹³⁴ *Order and History* Vol. III, S. 183 ff. Dt.: *Ordnung und Geschichte*, Bd. 6, S. 207-256.

¹³⁵ Eine detaillierte Analyse dieser Problematik ist noch immer ein Desiderat. Einen wichtigen Versuch unternimmt eine kleine Studie von Helmut Winterholler „Mythos und meditative Reflektion“. *VOP* No. 81, München, Januar 2011.

¹³⁶ Eric Voegelin, Plato’s Egyptian Myth, in: *The Journal of Politics*, Vol. 9, No. 3 (August 1947), S. 307-324.

wenn ihre eigenen Prinzipien die platonische Philosophie des Mythos nicht substantiell aufgenommen haben.“¹³⁷

Das Interessante – und zugleich tief Verwirrende – ist nun, dass Voegelin, ungeachtet der Bedeutung, die er dieser „Mythentheorie“ für die von ihm angestrebte systematische Theorie der Politik beimaß, diese in seinen Korrespondenzen mit Karl Löwith, Leo Strauss oder Alfred Schütz nicht erwähnt. Verwirrender noch, dass sie auch in seiner *New Science of Politics* nicht angesprochen wird, obwohl ihre Erwähnung und Anwendung gerade in diesem programmatischen Text zu erwarten wäre. Und auch in seinen *Autobiographischen Reflexionen* fahndet man vergeblich nach einem Hinweis auf sie. Allerdings stößt man in ihnen auf eine andere Entdeckung, die der „Mythentheorie“ in der prinzipiellen Bedeutung, die Voegelin dieser in den Korrespondenzen beimaß, gleichkommt: auf seinen Hinweis auf in der zweiten Hälfte der 40er Jahre wachsende Zweifel an der Brauchbarkeit des Genres der Ideengeschichte im Allgemeinen und des Ideenbegriffs im Besonderen:

„I had written my *History of Political Ideas* up well into the nineteenth century. Large chapters on Schelling, Bakunin, Marx, and Nietzsche were finished. While working on the chapter on Schelling, it dawned on me that the conception of a history of ideas was an ideological deformation of reality. There were no ideas unless there were symbols of immediate experiences...“¹³⁸

Zu den Konsequenzen dieser Zweifel heißt es an anderer Stelle:

„I had to give up ‚ideas‘ as objects of a history and establish the experiences of reality – personal, social, historical, cosmic – as *the reality to be explored historically*. These experiences, however, one could explore only by exploring their articulation through symbols. The identification of the subject-matter and, with the subject-matter, of the method to be used in its exploration led to the principle *that lies at the basis of all my later work: the reality of experience is self-interpretative*. The men who have the experiences express them

¹³⁷ Voegelin, *Platon*, S. 222.

¹³⁸ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, S. 63 (Hervorh. PJO). Dt.: *Autobiographische Reflexionen*, S. 83. Unsere Rekonstruktion wird zeigen, dass Voegelin hier Einiges durcheinanderbringt, z.B. war das Marx-Kapitel beim Abschluss des Schelling-Kapitels noch gar nicht begonnen, und das Nietzsche-Kapitel wurde nie geschrieben.

through symbols, and symbols are the key to understanding the experiences expressed. [...]

Hence, I gave up the project of a *History of Political Ideas* and started my own work on *Order and History*.”¹³⁹

Von einer „Theorie des Mythos“, die die Arbeit an der Ideengeschichte beendete und den Wechsel zu einer Philosophie der Erfahrung ebnete, ist an keiner Stelle der Erinnerungen die Rede. Wir stehen also vor der merkwürdigen Situation, dass Voegelin Ende der 40er Jahre scheinbar auf zwei Konzepte stieß – auf eine „Mythentheorie“ und auf den Erfahrungsbegriff –, die beide eine Zäsur für die Arbeit an der *History* mit sich brachten, ohne dass ihr Bezug zueinander *prima facie* erkennbar ist. Wir müssen also nach dem *missing link* Ausschau halten. Die plausibelste Erklärung scheint zu sein, dass die „Mythentheorie“ ein wesentliches Element des neuen theoretischen Bezugsrahmens bildet, in dessen Zentrum wiederum der Erfahrungsbegriff steht. Diese Vermutung wird durch ein weiteres Erinnerungsstück unterstützt, in dem Voegelin zwei Jahrzehnte später erneut auf diesen Vorgang zu sprechen kam – in seinem „Autobiographical Statement At Age Eighty-Two“:

„Then I arrived at Schelling and his *philosophy of the myth*. That brought the crash. Because Schelling was an intelligent philosopher, and when I studied the *philosophy of the myth*, I understood that ideas are nonsense. There are no ideas as such, and there is no history of ideas, but there is a *history of experiences* that can express themselves in various forms, as myth of various types, as philosophical development, theological development, and so on. One has got to get back to the analysis of experience. So I cashiered that history of ideas, which was practically finished in four or five volumes, and started reworking it from the standpoint of the problem of the experiences. That is how *Order and History* started.”¹⁴⁰

Sieht man einmal davon ab, dass Voegelin auch hier die Chronologie der Ereignisse ein wenig durcheinander bringt, so stimmen beide Erinnerungsstücke doch in einem wichtigen Punkt überein: dass es die Schelling-Studie war, die die Wende vom Ideen- zum Erfah-

¹³⁹ Ebd., S. 80 (Hervorh. PJO); dt. S. 100.

¹⁴⁰ Der Text findet sich in *CW 33* (Hervorh. PJO); *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985*. Ed., with an Introduction by William Petropulos and Gilbert Weiss, Columbia/London: University of Missouri Press, 2004, S. 432-456 (hier S. 442).

rungsbegriff einleitete und dass dazu wiederum, wie das spätere Erinnerungsstück präzisiert, die Schellingsche „Philosophie des Mythos“ wesentlich beitrug. Dabei lässt die Formulierung in den *Autobiographical Reflections* „It dawned on me“ erkennen, dass diese Einsicht nicht sogleich in voller Klarheit erfolgte, sondern sich erst allmählich herauszubilden begann, also dass sich der Übergang vom Ideen- zum Erfahrungsbegriff eher fließend als abrupt entwickelte. Das mag auch erklären, dass weder im Schelling-Kapitel selbst noch in den diversen Korrespondenzen jener Zeit, aus denen wir oben zitierten, von einem solchen Wechsel von der „Idee“ zur „Erfahrung“ die Rede war und dass Voegelin noch im Aufsatz „Plato’s Egyptian Myth“ mit Bezug auf Schelling vom „problem of the *idea* and its relation to the unconscious“ sprach¹⁴¹, und auch in den späteren Kapiteln der *History* noch von „Ideen“ die Rede ist, ja dass er selbst den Titel *History of Political Ideas* bis in die erste Hälfte der 50er Jahre verwendete. Erst in den *New Science* ist der Ideenbegriff vollständig aufgegeben und an seine Stelle der Erfahrungsbegriff getreten

Dass sich allerdings der Erfahrungsbegriff nun zunehmend in den Vordergrund schob, zeigt besonders deutlich die bald darauf überarbeitete Version von „The People of God“. Hatte Voegelin in deren zu Beginn der 40er Jahre entstandenen ersten Fassung die beiden Begriffe „Erfahrung“ und „Symbol“ noch sehr selten und eher beiläufig verwendet, so nimmt in der zweiten Fassung vom Frühjahr 1948 der Erfahrungsbegriff nicht nur die Form eines *terminus technicus* an, auch das Verhältnis von „Erfahrung“ und „Symbol“ tritt ins Zentrum der Analyse. So heißt es etwa im Zusammenhang mit der Spekulation Eriugenas über das Symbol für den Zustand der Vollkommenheit: der Mystiker löse das sinnhafte Bild auf und versuche, „zu der Erfahrung vorzudringen, die das Symbol hervorgebracht hat“, bewahre dabei aber die „Distanz zwischen Erfahrung und Symbol“. Dagegen gelte für den „aktivistischen Mystiker“, dass er die „Distanz zwischen Erfahrung und Symbol“ aufhebe und „das Symbol der Vollkommenheit [um das es hier geht – PJO] als eine Erfahrung, die sinngemäß im Leben des Menschen in Gemeinschaft

¹⁴¹ Voegelin, *Plato’s Egyptian Myth*, S. 323 (Hervorh. PJO).

verwirklicht werden kann.“¹⁴² Und in einem Brief an Leo Strauss aus jener Zeit bringt Voegelin seine eigene Haltung auf den Punkt: Es gehe ihm darum: „To restore the experiences which have led to the creation of certain concepts and symbols; oder: Symbols have become opaque; they must be made luminous again by penetrating to the experiences which they express.“¹⁴³ Unausgesprochen bleiben allerdings die hermeneutischen Probleme, die sich bei diesem Vorgang stellen.

Allerdings ist daran zu erinnern, dass der Rekurs auf menschliche „Grunderlebnisse“ schon seit Beginn der 30er Jahre ein zentrales Element des Voegelinischen Ansatzes war, und auch, dass er die enge Beziehung zwischen „Erlebnis“ und „Symbol“ schon früh im Blick hat. So heißt es in den *Politischen Religionen* „... wir wollen hinabsteigen zu den Ursprüngen, zu den Kräften, welche die symbolischen Formen schaffen.“¹⁴⁴ Gemeint ist hier zweifellos der Abstieg von den Symbolen zu den „Erregungen der Seele“, sowie zu den diese spiegelnden existentiellen Grunderfahrungen. Auf die zentrale Bedeutung der „Grunderlebnisse“ kommt Voegelin erneut wenige Jahre später im Aufsatz „The Growth of the Race Idea“ zu sprechen: „And History also shows that not just any part of reality will be used for the development of symbols, but that certain *basic universal experiences* regularly tend to become the material starting point from which the transformation into a symbol begins.“¹⁴⁵ Und in der Korrespondenz mit Strauss über Platon betont er bald darauf dessen Fähigkeit, die „Grunderlebnisse“ in der Form des Mythos zum Ausdruck zu bringen:

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage, ob Voegelin diesen Paradigmenwechsel von der „Idee“ zur „Erfahrung“ für eine Überarbeitung seines in der „Introduction“ von 1939 skizzierten

¹⁴² Voegelin, *Das Volk Gottes*, Sektenbewegungen und der Geist der Moderne. Hrsg., eingel. und mit einem Essay v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Heike Kaltschmidt, München: Fink, 1994.

¹⁴³ Brief vom 12. März 1949 von Voegelin an Strauss, in: *Voegelin-Strauss-Briefwechsel 1934-1964*, S. 60.

¹⁴⁴ Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 58.

¹⁴⁵ Voegelin, *The Growth of the Race Idea*, S. 284 (Hervorh. PJO).

methodischen Konzepts nutzte. Dass dies der Fall war¹⁴⁶, legen die Bemerkungen eines anonymen Gutachters nahe, der 1948 die ersten beiden Bände der *History* evaluierte. Dabei verwies er u.a. auf Voegelin's Verwendung des Begriffs „myth“, äquivok mit dem Begriff „evocative idea“, und beklagte, dass der Status beider Begriffe nicht recht klar sei. Eine solche äquivoke Verwendung findet sich jedoch noch nicht in der Fassung der „Introduction“ von 1939 (in der der Begriff „myth“ nur an einer Stelle im Zusammenhang mit Schelling verwendet wird), während eine solche 1947, nach der Entdeckung der „Mythentheorie“, durchaus Sinn macht. Interessant ist in diesem Zusammenhang ferner, dass Voegelin auch in dieser überarbeiteten „Introduction“ offenbar noch immer von „politischen Ideen“ sprach, eine weitere Bestätigung dafür, dass sich der Übergang vom Ideen- zum Erfahrungsbegriff nur langsam vollzog. Im Übrigen bestätigte Voegelin die Korrektheit der Bemerkungen des Gutachters, „that the theory of ideas and the myth is nowhere stated succinctly and formally“ und bemerkte dazu, dass eine ausführliche Erläuterung zu so etwas wie einer „philosophy of history“ geführt und dass eine ernsthafte Behandlung der Problematik ein neues Buch erfordert hätte.¹⁴⁷

Konturen einer Geschichtsphilosophie – oder: „das Problem der Historizität des Geistes“.
Baton Rouge/Louisiana, Herbst 1949

In zeitlicher Nähe zum Übergang vom Ideen- zum Erfahrungsbegriff, und auch sachlich eng mit diesem Prozess verbunden, beginnen sich innerhalb der *History* die Konturen einer Geschichtsphilosophie auf der Grundlage einer Theorie der symbolischen Formen abzuzeichnen. Allerdings vollzog sich diese Verwandlung der *History* in eine Geschichtsphilosophie nicht von heute auf morgen, sondern in einem längeren Prozess, der schon um die Mitte der 40er

¹⁴⁶ So auch Gebhardt in der „Editor's Introduction“ zu *CW 25, History VII*, S. 11 f.

¹⁴⁷ Siehe dazu FN 15.

Jahre eingesetzt hatte, zu einer Zeit also, in der Voegelin begann, sich intensiver mit dem Teilband *Modern World* zu beschäftigen. So hatte er schon in dem zentralen, die Entwicklungen nach 1700 behandelnden Kapitel „Apostasy“ kritisch das Fehlen einer „neuen christlichen Philosophie der Geschichte und der mythischen Symbole“ als eines der großen Versäumnisse der Kirche angeprangert.¹⁴⁸ Eine neue Geschichtsphilosophie erschien ihm insofern als wichtig und längst überfällig, als die Augustinische Geschichtstheologie nicht die politische Geschichte, sondern nur die Geschichte der Civitas Dei mit einem „Sinn“ ausgestattet hatte. Und deren jüngste Phase hatte sie zudem noch als *saeculum senescens* gedeutet, was von den Zeitgenossen mit den zivilisatorischen Auf- und Umbrüchen, die sich in Europa seit dem 13. Jh. vollzogen und mit dem Humanismus und der Aufklärung einen Höhepunkt erreicht hatten, nur schwer in Einklang zu bringen war.

Es war insbesondere das Bedürfnis nach Sinn – und zwar nach einer innerweltlichen Sinnhaftigkeit –, das die von Voltaire konzipierte neue Geschichtsphilosophie zum Ausdruck brachte und so zum Auslöser und im 18. und 19. Jh. zum Modell einer ganzen Sequenz von Geschichtsspekulationen wurde, die Voegelin im Schlussteil der *History* zu behandeln beabsichtigte. Das Apostasie-Kapitel verwies jedoch nicht nur kritisch auf das Fehlen einer Geschichtsphilosophie, die die Defizite der Augustinischen Geschichtstheologie behob, es enthielt auch erste Andeutungen, in welche Richtung sich Voegelins Überlegungen dabei bewegten. So verwies er lobend auf Paulus, der die „drei Gemeinschaften seiner Zeit – Heiden, Hebräer und Christen – mit den drei Gesetzen (dem Naturgesetz, dem Äußeren Gesetz der Hebräer und dem Gesetz des Herzens) gleichsetzte.“ Voegelin weiter: „Seine Übertragung der Kräfte-Triade auf immer höher aufsteigende Ebenen der Spiritualität machte die historische Situation für seine Zeitgenossen sinnvoll und verstehbar.“¹⁴⁹ In diesem Hinweis auf eine sich stufenweise emporschwingende Spiritualität kündigte sich jenes Differenzierungskonzept an, das einige Jahre später in den

¹⁴⁸ Voegelin, *Die Krise*, S. 49.

¹⁴⁹ Ebd.

Walgreen Lectures und der *New Science* seine Ausgestaltung erfahren sollte.

Die geschichtsphilosophischen Vorstellungen Voegelins verdichteten sich 1947 mit dem Abschluss der grundlegenden Überarbeitung des Platon-Teils, in dem es – wie gezeigt – gelungen war, eine „Philosophie des Mythos“ zu entwickeln. Am Ende des Aufsatzes „Plato’s Egyptian Myth“ – ein Auszug aus dem neuen *Timaios*-Kapitel – ist von einem „advancement from the myth of the people to *the new spiritual consciousness* as it occurred in Hellas“ die Rede, bzw. „as the first act of this event, to be completed by Christianity“.¹⁵⁰ Erneut zeichnen sich die drei Stufen eines sich historisch entwickelnden „geistigen Bewusstseins“ ab: Volksmythos, Philosophie, Christentum – ohne jedoch inhaltlich schon näher bestimmt zu werden. Und am Ende des Jahres heißt es dann in einem Brief an Alfred Schütz vielsagend über die *History*: „Und je länger ich an dem Stück arbeite, desto mehr rückt das Problem der Historizität des Geistes und die Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie in das Zentrum.“¹⁵¹

Besonders deutlich – und nun schon ein gutes Stück differenzierter – zeigen sich die Konturen der im Entstehen begriffenen Geschichtsphilosophie im Herbst 1949 in einem Nachtrag zu der kurz zuvor fertiggestellten Neufassung des Aristoteles-Kapitels.¹⁵² À propos der in der aristotelischen *Rhetorik* entwickelten Charaktertypen befasste sich Voegelin darin mit dem, was er nun die „Geschichtlichkeit der

¹⁵⁰ Voegelin, *Plato’s Egyptian Myth*, S. 323 f (Hervorh. PJO). Von neuen „Bewusstseinsstufen“ ist auch in der Korrespondenz mit Löwith die Rede, Siehe dazu den Brief Voegelins vom 8. Februar 1945.

¹⁵¹ Brief vom 31. Dezember 1947 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 318 f.

¹⁵² Ein in den *Voegelin Papers* (Box 56-60) befindliches Manuskript mit dem Titel „On Characters and Scepticism“ ist weitgehend identisch mit dem Schlusskapitel von *Order and History*, Vol. III, S. 358-372, insb. S. 362 f. Dt.: *Aristoteles*, Kap. 4: Über Charaktertypen und Skepsis, S. 117-133. Hrsg. v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Helmut Winterholler, München: Fink Verlag, 2001. Zur Diskussion zwischen Voegelin und Schütz über diesen Punkt siehe ausführlich Gilbert Weiss, *Theorie, Relevanz und Wahrheit. Die Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)*, München: Fink Verlag, 2000, S. 185 ff.

Wahrheit“ (historicism of truth) nannte. Unmittelbarer Bezugspunkt war dabei die „Wahrheit der Philosophen“ – das Ergebnis der kurz zuvor abgeschlossenen Platon-Überarbeitung. Dieser, auf der Erfahrungstrias *thanatos*, *eros* und *dike* basierenden philosophischen „Wahrheit“ schrieb Voegelin zweierlei zu: das Öffnen der Seele zur Transzendenz sowie eine dabei erfolgte „Neuordnung der Seele“.

„The problem underlying the Aristotelian aporia may conveniently be designated as the ‚historicity of Truth‘. The Truth of the mystic-philosopher is discovered in the previously analysed experiences of Socrates-Plato. The cathartic experience of Thanatos and the enthusiastic experience of Eros open the soul toward transcendental reality; and they may become effective in that re-ordering of the soul which Plato symbolized through Dike. Truth is not a body of propositions about a world-immanent object; it is the world-transcendent summum bonum, experienced as an orienting force in the soul, about which we can speak only in symbols. Transcendental reality cannot be an object for the mind like a world-content because it does not share with man the finiteness and temporality of immanent existence; it is ‚eternal‘, out-of-time; it is not co-temporal with the experiencing soul.“

Wesentlich an dem hier verwendeten Wahrheitsbegriff ist, dass Voegelin „Wahrheit“ nicht als „Sammlung von Aussagen über einen welt-immanenten Gegenstand“ versteht, sondern auf das „welttranszendente *summum bonum* bezieht, als einer ordnenden Kraft in der Seele, von der wir nur in Analogie-Symbolen sprechen können“.¹⁵³ Die „Geschichtlichkeit“ dieser so bestimmten „Wahrheit“ resultiert nun daraus, dass sich durch die oben genannten „Erfahrungen des sokratisch-platonischen Typus“ das Zeitlose in der Zeit manifestiert:

„In the experiences of the Socratic-Platonic type, eternity enters time; in this sense can we say that the ‚Truth‘ becomes ‚historical‘. [...] It means that, in the critical period under discussion, we are advancing, in the Platonic sense, from the symbolizations of the people’s myth to the differentiated experiences of the mystic-philosophers and to their symbolizations. This advance is part of the historical process in which the older symbolic order of the myth disintegrates in the souls (in the previously described manner) and a

¹⁵³ Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. VII: *Aristoteles*, S. 122 ff. Siehe dazu und zur These von der „Geschichtlichkeit der Wahrheit“ auch den Brief Voegelins vom 5. November 1949 an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 371.

new order of the soul in openness to transcendental reality is restored on a more differentiated level. By ‚historicity of the Truth‘ we mean that transcendental reality, precisely, because it is not an object of world-immanent knowledge, has a history of experience and symbolization.”

Neben dem nun schon dominanten Begriffspaar „Erfahrung“ und „Symbol“ (von „Ideen“ ist nicht mehr die Rede) zeichnen sich auch hier „Mythos“ und „Philosophie“ als die ersten symbolischen Formen ab, die die Grundbausteine der neuen Geschichtsphilosophie bilden werden; und auch ein dritter Baustein – das Christentum – wird kurz angesprochen. Im Aufsatz „Plato’s Egyptian Myth“ hatte Voegelin das Fortschreiten vom Volksmythos zum „neuen geistigen Bewusstsein“, wie es sich in Hellas herausbildete, als den „first act of this event“ bezeichnet, „to be completed by Christianity“, ohne jedoch auf die Art und Weise dieser Vollendung näher einzugehen. Dies geschieht nun im ergänzenden Schlussabschnitt zu *Aristoteles*. Hier hatte Voegelin zwar das Fortschreiten von den Symbolisierungen des Volksmythos zu den differenzierteren Erfahrungen der Philosophie konstatiert, gleichzeitig anhand der immanentistischen Metaphysik von Aristoteles aber einen wesentlichen Unterschied zwischen der hellenischen Idee des Menschen und der christlichen diagnostiziert, „nämlich das Zögern, die Formung der menschlichen Seele durch Gnade anzuerkennen“. Es fehlte, so Voegelin präzisierend, „die Erfahrung des Glaubens, der *fides caritate formata* im thomistischen Sinne.“¹⁵⁴ Er erläuterte dies am Aristotelischen Begriff der *philia*, der Freundschaft, die aufgrund der fundamentalen Ungleichheit zwischen so Ungleichen wie Gott und Mensch unmöglich sei. Sie stehe damit im Gegensatz zu

„der christlichen Erfahrung der *amicitia* zwischen Mensch und Gott. Die Aristotelische Position rechnet nicht mit einer *forma supranaturalis*, mit der *Steigerung der immanenten menschlichen Natur durch die auf übernatürliche Weise gestaltende Liebe Gottes*. ... Die aristotelische Natur des Menschen bleibt eine immanente Wesenheit, so wie die *forma* des Wesens aus dem Bereich des Organischen; ihre Verwirklichung ist ein Problem innerhalb der Welt. Obwohl das noetische Selbst das *theiotaton* im Menschen ist, und obwohl seine Verwirklichung als ein unsterblich-Werden begriffen wird, findet die menschliche Natur ihre Vollendung doch immanent. Transzendenz

¹⁵⁴ Voegelin, *Aristoteles*, S. 124.

formt die Seele nicht dergestalt um, dass sie ihre Vollendung in der Transfiguration durch Gnade im Tod findet.“¹⁵⁵

Wie es scheint, war dies eine jüngere Einsicht, sie findet sich erstmals in dem kurz zuvor, im Februar 1949 verfassten Luther-Kapitel – hier als Höhepunkt christlicher Gottes- und Glaubenserfahrung gewürdigt¹⁵⁶ – nicht aber in dem schon einige Jahre zuvor verfassten Kapitel über Thomas von Aquin. Die Bedeutung, die Voegelin ihr beimaß, zeigt sich auch darin, dass er auf die *fides caritate formata* fast zur gleichen Zeit in den Korrespondenzen mit Löwith und Strauss hinweist und sie einige Jahre später in den Walgreen Lectures erneut als wesentlichen Unterschied zwischen griechischer Philosophie und Christentum herausarbeiten wird.

Doch noch ein weiterer Baustein der sich formierenden Geschichtsphilosophie wird im abschließenden Aristoteles-Kapitel sichtbar, auch wenn Voegelin ihn noch nicht als spezifische Symbolform ausweist: das in einen neuen Immanentismus entgleisende Denken der westlichen Moderne. Während er hier nur einen kurzen Blick auf diese Entwicklung wirft und sich mit dem Hinweis auf die „neue Welle des Immanentismus politischen Denkens“ begnügt, die durch die Auflösung des Christentums ausgelöst wurde und zum Glauben an eine Umwandlung der Gesellschaft in ein irdisches Paradies, sei es durch Gewalt oder Organisation, führte, war er im Luther-Kapitel erheblich deutlicher geworden. Hier interpretierte er die *sola fide*-Lehre Luthers als den ersten Angriff auf die *fides caritate formate*-Lehre von Thomas und damit als jenen Punkt, an dem die Entgleisung in dem Glauben an menschliche Selbsterlösung begann.

Obgleich die geschichtsphilosophischen Vorstellungen Voegelins hier noch nicht in ein kohärentes Konzept gebracht sind, zeigen die angeführten Belege, dass die wichtigsten Bausteine Ende der 1940er Jahre vorliegen und dass, wie schon 1944 anlässlich des Nietzsche-Pascal-Essays angedeutet, die Kategorie der „Gnade“ von zentraler Bedeutung ist.

¹⁵⁵ Ebd. (Hervorh. PJO).

¹⁵⁶ Siehe dazu und zum Folgenden mein Nachwort „Das Ärgernis Luther“, in: Eric Voegelin, *Luther und Calvin. Die große Verwirrung*, München: Fink, 2011, S. 106-113.

Die Arbeit am *Crisis*-Teil.
Baton Rouge/Louisiana, 1947–1949

Der oben zitierte Brief an Eduard Baumgarten hatte gezeigt – und andere Korrespondenzen hatten es bestätigt –, dass Voegelin nach Abschluss der Kapitel über Schelling und Vico, also ab Oktober 1946, die *History* einer Generalrevision unterzog. Seine weitere Arbeit verlief von nun an dreispurig, was ihre werksgeschichtliche Rekonstruktion aufgrund der vielfältigen Verzahnungen und Überlagerungen der einzelnen Spuren überaus erschwerte. Auslöser und Ursache dieser Revisionen waren – wie angedeutet – neue Einsichten hinsichtlich einer „Mythentheorie“, die Voegelins Aufmerksamkeit zunächst wieder auf Platon gelenkt, schließlich aber dazu geführt hatten, dass, wie er Baumgarten schrieb, der ganze Altertumsband „über Bord ging und neu geschrieben wurde.“ In der Tat hatte Voegelin schon bald nach der umfassenden Umarbeitung des Platon-Kapitels damit begonnen, auch die anderen Teile des Altertumsbandes grundlegenden Revisionen zu unterziehen bzw. sie gänzlich neu zu schreiben. Das heißt, seit Ende 1946 bis weit in die erste Hälfte der 50er Jahre arbeitete er erneut intensiv am *Ancient World*-Band, und er wird diese Arbeiten erst Mitte der 50er Jahre abschließen. Wir werden später noch kurz auf einzelne Etappen dieser Arbeit eingehen. Diese Umarbeitung des *Ancient World*-Bandes bildet gewissermaßen eine *erste* Spur.

Eine *zweite* Spur bildet die Revision der Kapitel über das 16. und 17. Jh., die, wie es im Brief an Baumgarten hieß „ebenfalls neu geschrieben werden mussten.“ Diese Arbeiten begannen im Frühjahr 1948 mit der Umarbeitung des Kapitels „The People of God“¹⁵⁷, gefolgt von einer Neufassung des Bodin-Kapitels. Auch hier ziehen sich die Arbeiten bis in die 50er Jahre hinein und werden dann – nach einem Abschnitt über Richard Hooker – abgebrochen. Dabei beschränkten sich diese Umarbeitungen im Wesentlichen auf das 16. Jh., während das 17. Jh., also der Teil *The New Order*, in der Fassung von 1941 verblieb und in dieser auch – allerdings an falscher Stelle – in die *Collected Works* aufgenommen wurde.

¹⁵⁷ Brief vom 19. April 1948 von Engel-Janosi an Voegelin.

Eine *dritte* Spur, die erst 1947 wieder deutlich sichtbar wird, bilden schließlich die Arbeiten zum 18. und 19. Jh. – insbesondere zum *Crisis*-Teil, die Voegelin nun wieder aufnimmt. Wenden wir uns, da die erste Spur – der *Ancient World*-Band – in unserem Zusammenhang von nur begrenztem Interesse ist, zunächst ihr zu. Verglichen mit der konzeptionellen Gestaltung des Teils *Revolution*, mit dem sich Voegelin über viele Jahre abgemüht und den er dabei immer neuen Umstellungen unterzogen hatte, schließlich sogar durch die Herauslösung wichtiger Teile und deren Integration in den neuen Teil *Last Orientation*, waren Aufbau und Argumentation des Schlussteils vergleichsweise problemlos. Einer der Gründe dafür war, dass sich Voegelin schon im Apostasie-Kapitel darum bemüht hatte, „das Schema der Relevanz für das 18. und 19. Jh. festzulegen.“¹⁵⁸ Insbesondere das im Zusammenhang mit der Geschichtsphilosophie Voltaires entwickelte Interpretationsprinzip hatte erkennen lassen, dass er sich dabei vor allem mit den wichtigsten Geschichtsspekulationen befassen würde.¹⁵⁹

Über den Aufbau dieses Teils hatte Voegelin schon früh konkrete Vorstellungen. So bemerkte er bereits Ende 1946 Engel-Janosi gegenüber, der sich sehr positiv über das schon fertige Helvetius-Kapitel geäußert hatte:

„Diesen Sommer habe ich mich sehr mit der Organisation des 3. Bandes geplagt. Es bestand die Gefahr, je näher ich der Gegenwart komme, daß ich in einem Morast an Material versinke und daß das Gesamtwerk am Schluß keine ‚Linie‘ mehr hat. Das Problem versuche ich zu lösen, indem ich mit größter Sorgfalt die Problematik der Gegenwart als angelegt im 18. und frühen 19. Jahrhundert herausarbeite, so daß in solchen Kapiteln wie dem Helvetius oder dem über Positivismus schon alles Prinzipielle über Nationalsozialismus, Kommunismus, Liberalismus, etc. enthalten ist. Der letzte Teil (Crisis) soll dann nur wenige große Kapitel enthalten: Positivismus, Bakunin, Marx, die englische Entwicklung, Nietzsche, und am

¹⁵⁸ Brief vom 29. März 1945 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 228.

¹⁵⁹ Dass im *Crisis*-Teil dem Apostasie-Kapitel eine Art theoretische Grundlegung zukommt, zeigte sich später auch darin, dass Voegelin bei der Veröffentlichung des Schlussteils 1968 durch Hallowell den Voltaire-Teil hinzufügte.

Schluß über den Zusammenbruch; mit Nietzsche ist die innere Entwicklung der geistigen Problematik abgeschlossen, was folgt, ist die Liquidierung. Auf diese Weise, hoffe ich, den Schluß in Form zu halten.“¹⁶⁰

Dass sich an diesem Konzept auch in den nächsten beiden Jahren nur wenig änderte, geht aus einer, in einem Brief an Alfred Schütz enthaltenen Gliederung hervor. „Die grosse Durchführung kommt im letzten Teil der ‚Crisis‘ – dessen Gang Sie aus den Titeln der Kapitel entnehmen mögen“, schreibt Voegelin Ende August 1948:

- „(1) The Will to Destruction: The Prepositivists
- (2) The Apocalypse of Man: Comte
- (3) Revolutionary Existence: Bakunin
- (4) Gnostic Socialism: Marx
- (5) Last Judgement¹⁶¹: Nietzsche

Dann folgt ein ‚Epilog‘ zum Gesamtwerk, betitelt ‚Execution‘. Aber über dies und andere Dinge hoffe ich, werden wir uns bald mündlich unterhalten können.“¹⁶²

Ein Blick in den *Crisis*-Teil der *Collected Works* zeigt, dass dieser Aufbau zwar in seiner Grundstruktur erhalten blieb, dass im Detail jedoch eine Reihe von Veränderungen erfuhr. Sichtbar wird dabei auch, dass dieser Teil offensichtlich nicht abgeschlossen wurde, sondern Fragment geblieben ist.

Wenden wir uns zunächst kurz den *Lücken* und dem *fragmentarischen Charakter* des Textes zu: Was im Vergleich zur Bemerkung Engel-Janosi gegenüber in ihm fehlt, ist die „englische Entwicklung“. Diese war schon in der an Schütz geschickten Gliederung nicht mehr enthalten gewesen, sondern, wie oben gezeigt, zuvor in das Kapitel „The English Quest for the Concrete“ integriert worden. Was ferner fehlt, ist das als Abschluss vorgesehene Kapitel „Last

¹⁶⁰ Brief vom 2. Dezember 1946 von Voegelin an Engel-Janosi.

¹⁶¹ Eine Erläuterung dieses Titels findet sich im Dante-Kapitel der *History* in der Bemerkung: „To the spiritual realists of the sixteenth and seventeenth century corresponds the completely isolated free spirit of Friedrich Nietzsche, whose analysis of European nihilism is the last judgement of the postmedieval Western world as the *Divina Comedia* was its first.“ (CW 21, S. 69)

¹⁶² Brief vom 23. August 1948 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 336.

Judgement: Nietzsche“ sowie der „Execution“ betitelte Epilog zum Gesamtwerk. Dass beide als Höhepunkte gedacht waren, auf die der *Crisis*-Teil zusteuerte, deutet im Helvetius-Kapitel die Bemerkung an: „The catastrophic end of this new religiousness which severs the relations with the *realissimum*, we shall see, a century later, in Nietzsche.“¹⁶³ Da es keinerlei Hinweise dafür gibt, dass Voegelin auf dieses Schlusskapitel verzichten wollte, muss davon ausgegangen werden, dass er nach Fertigstellung des Marx-Kapitels die Arbeit am *Crisis*-Teil unterbrach, allerdings in der Absicht, sie später wieder aufzunehmen und auch die noch fehlenden Teile fertig zu stellen. Auf die Gründe, die zu dieser Unterbrechung geführt hatten, wird noch einzugehen sein.

Auch die *Veränderungen* gegenüber den früheren Planungen fallen ins Auge. Sollte der *Crisis*-Teil ursprünglich mit einem Kapitel über den „Positivismus“¹⁶⁴ beginnen und mit Kapiteln über Bakunin und Marx fortgesetzt werden, so war im August 1948 das Positivismus-Kapitel in ein Kapitel über die Vorpositivisten mit Abschnitten über d’Alembert, Turgot und Condorcet, sowie in ein zweites über Auguste Comte aufgeteilt worden. In der *Collected Works*-Fassung wird diese Aufspaltung sogar noch weitergeführt. Dort beginnt der *Crisis*-Teil mit dem Kapitel „Helvetius“, gefolgt von einem Kapitel „Positivism“, mit Abschnitten über d’Alembert, Turgot und Condorcet, an das sich unter dem Titel „The Apocalypse of Man“ das Comte-Kapitel anschließt.

Unklar ist allerdings die Positionierung des Kapitels „Helvetius“, das erstmals im Oktober 1946 – gleichzeitig mit dem Kapitel über Vico – in einem Brief an Engel-Janosi erwähnt wird, allerdings ohne eindeutige Zuordnung zu einem spezifischen Teil der *History*. Eine solche Zuordnung ist auch dem oben zitierten Brief an Engel-Janosi vom 2. Dezember 1946 nicht zu entnehmen. Die gesonderte Aufführung von Helvetius und Positivismus, sowie der Hinweis, dass das Positivismus-Kapitel in den *Crisis*-Teil gehört, der diesen einleitet,

¹⁶³ CW 26, *History* Vol. VIII, S. 71. Voegelin, *Die Krise*, S. 96.

¹⁶⁴ So auch in einem Beiblatt in einem Brief an Professor William Y. Elliott vom 25. Oktober 1946 – offenbar lag dieser Teil der Sendung an Elliott schon bei.

legt den Schluss nahe, dass das Helvetius-Kapitel zunächst nicht zum *Crisis*-Teil gehörte. Für diese Vermutung spricht zum einen, dass in dem Typoskript des *Crisis*-Teils, der dort als *Part Ten* rangiert, dieser mit einem „Chapter 1: Positivism“ beginnt, in dem der Leser schon nach wenigen Zeilen aufgefordert wird, „to refer back to the Chapter on Helvetius“. Sowohl dieser Hinweis wie auch die Tatsache, dass das Typoskript des *Crisis*-Teils mit Seite 1 beginnt, lassen den Schluss zu, dass das Helvetius-Kapitel ursprünglich einem früheren Teil angehörte. Diese Folgerung findet Unterstützung darin, dass das Typoskript keine Kapitel-Nummerierung enthält – wahrscheinlich ein Indiz dafür, dass sich Voegelin über seine Platzierung noch unsicher war. Damit stellt sich die Frage, in welchen früheren Teil das Kapitel gepasst haben könnte? Auf sie lässt sich nur antworten: in keinen – weder in den dem *Crisis*-Teil vorangehenden *Part Nine: Last Orientation*, noch in den diesem vorangehenden *Part Eight: Revolution*, was wiederum die fehlende Kapitel-Nummerierung des Helvetius-Typoskripts erklärt.¹⁶⁵ Wie dem auch sei: Die Nähe von Helvetius zu Voltaire und der Aufklärung dürfte erklären, warum Voegelin schließlich beide, das Voltaire- wie auch das Helvetius-Kapitel, in den 1975 von Hallowell herausgegebenen Band *From Enlightenment to Revolution* einbezog, in dem Helvetius nun zwischen Voltaire und dem Abschnitt „Positivism and Its Antecedents“ steht, was ebenfalls zeigt, dass er Helvetius nicht zu den „Antecedents“ zählte.¹⁶⁶

Soviel als Vorbemerkung. Wenden wir uns nun der Systematik zu, der der Aufbau des *Crisis*-Teils folgt. Welche ist seine innere Logik? Die Antwort auf diese Frage lässt sich einer Passage entnehmen, die

¹⁶⁵ . Aus einer von Ellis Sandoz, dem Herausgeber der *History of Political Ideas* im Rahmen der *Collected Works*, vorgenommenen Aufstellung der Klemmhefter, in denen sich das Typoskript der *History* befand, geht hervor, dass das Helvetius-Kapitel als einziges in einem Klemmhefter mit der Klemmzahl 12C enthalten war. Der vorangehende Klemmhefter 12B enthält die Abschnitte über das 16. Jahrhundert, Klemmhefter 13 den Teil „Last Orientation“. Welche Bedeutung man dieser Binder-Zählung auch immer entnehmen mag, so bestätigt doch auch sie, dass auch hier das Helvetius-Kapitel nicht dem *Crisis*-Teil angehörte.

¹⁶⁶ Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*. Ed. by John H. Hallowell, Durham, NC: Duke University, 1975

sich am Ende des Helvetius-Kapitels findet und sich offenbar auf dieses rückbezieht. Es ist eine der seltenen Stellen, in denen sich Voegelin zu den Aufgaben und dem Vorgehen des Historikers politischer Ideen äußert und in diesem Zusammenhang auf die „Sentiments“ und ihre Beziehung zu den „Ideen“ zu sprechen kommt (was wiederum ein Indiz dafür ist, dass der Text vor dem Wechsel von dem Ideen- zum Erfahrungsbegriff entstanden sein dürfte).

„Der Ideengeschichtler hat mehr zu tun als das von einem Denker entwickelte Ideengebäude zu referieren oder eine Übersicht über einige große Systeme zu geben; er hat dem Wachsen von Stimmungen nachzugehen, die sich zu Ideen kristallisieren und er hat die Verbindung zwischen den Ideen und dem Nährboden der Stimmungen darzulegen, in dem sie wurzeln. Die Idee muss studiert werden, nicht als Konzept, sondern als Symbol, das sein Leben von den Stimmungen herleitet. Die Idee wächst und stirbt mit den Stimmungen, die ihre Ausformung und, bei großen Denkern, ihre Integration in ein gedankliches System hervorgebracht haben, immer in Annäherung an die Asymptote der Rationalität. Nur insoweit die Idee verständlich wird als annähernd rationaler Ausdruck des Lebens der Stimmungen, können wir sie als eine geschichtliche Einheit verstehen. Für die Auslegung von Ideen in diesem Prozess historischen Wachstums können Denker geringeren Ranges wichtiger sein als die Großen, in deren Systemen die Herleitung der Ideen aus den Stimmungen von den Erfordernissen des immanenten logischen Zusammenhalts überdeckt wird. Helvétius war ein Denker, dessen Bewusstsein von den systematischen Erfordernissen stark genug war, um die Hauptprobleme mutig ins Auge zu fassen, die sein Zugang zur Politik aufwarf. Aber sein Wunsch, ein System der Politik auszuarbeiten, war nicht so stark, dass er den im Wesentlichen aphoristischen Stil seines Werkes zum Verschwinden gebracht hätte. Aphoristischer Stil bedeutet – was später von Nietzsche, der ihn bewusst einsetzte, klargestellt wurde –, dass der Autor bei der Darstellung seiner Ideen eine Verbindung mit den Erfahrungen beibehält, die sie hervorgebracht haben. Dieser aphoristische Charakter von Helvétius' Werk macht es ungewöhnlich wertvoll für den Ideengeschichtler, weil er hier Ideen, die als solche in späteren Systemen klarer und schlüssiger ausgearbeitet sind, an einem Punkt finden kann, an dem sie sich als Symbole vom Nährboden der Stimmungen lösen und an dem die Motive, die ihre Hervorbringung angeregt haben, noch sichtbar sind.“¹⁶⁷

¹⁶⁷ CW 26, S. 81. Voegelin, *Die Krise*, S. 106 f.

Voegelin versteht Helvetius also als einen Denker, in dessen Auffassungen sich diese „prätheoretische Konstitution“ spiegelt, die für das Verständnis der positivistischen Bewegung und ihrer Ideen und Systeme vorausgesetzt werden müssen,¹⁶⁸ nämlich die neue innerweltliche Religiosität, die sich, die christliche Religiosität überlagernd, nun immer stärker ausbreitet. War die christliche Lebenshaltung auf ein transzendentes Ziel hin ausgerichtet gewesen, auf ein *summum bonum*, so gewinnt nun ein Prozess an Dynamik, den Voegelin als „Richtungsumkehr“ bezeichnet. Gemeint ist, dass an die Stelle des christlichen *contemptus mundi* die Verklärung der immanenten Welt tritt und dass die Erlösung des Menschen, die nach christlicher Auffassung ein Geschenk göttlicher Gnade war und erst nach dem Tode eintritt, nun schon in der Welt und hier durch das Handeln des Menschen selbst erfolgt. Der Begriff der „Richtungsumkehr“ steht damit für beides, für eine antichristliche Anthropologie ebenso wie für eine antichristliche Religiosität und die mit ihr verbundene Idee der Selbsterlösung. Wir sind damit bei wichtigen Elementen der „neuen Innerweltlichkeit“.

Wichtigster Beitrag von Helvetius zu diesem Prozess ist die von ihm entworfene „Genealogie der Leidenschaften“, in der die menschlichen Leidenschaften und die von ihnen beherrschte Seele zur Natur des Menschen erhoben werden. Diese Auffassung war allerdings nicht ganz neu. Schon Thomas Hobbes hatte den Menschen in seinem Verhalten nicht mehr auf ein *summum bonum* im klassischen bzw. im christlichen Sinne bezogen, sondern auf die Vermeidung eines *summum malum*. Helvetius nahm diese inzwischen weiter angewachsene Stimmung auf und brachte sie in seiner Genealogie auf den Punkt. Wie grundlegend diese „Richtungsumkehr“ ist, unterstreicht die von Voegelin vorgenommene Gegenüberstellung der Weltauffassung von Helvetius mit der Existenzanalyse von Pascal, der, wie Hobbes, Zeuge für das Aufkommen eines neuen Menschentypus mit Massenbedeutung ist – für den Menschen, „der von dem Streben nach Glück in sich zu einem Maße besessen ist, dass er blind geworden ist für seine kreatürliche Endlichkeit“¹⁶⁹

¹⁶⁸ CW 26, S. 88. Voegelin, *Die Krise*, S. 115.

¹⁶⁹ CW 26, S. 67. Voegelin, *Die Krise* S. 91.

Eng verbunden mit der neuen Anthropologie und ihrem Kernbestand – dem seines geistigen Ordnungszentrums beraubten und von Leidenschaftlichen beherrschten Menschen – ist die Vorstellung von dessen Instrumentalisierung durch einen Theoretiker-Gesetzgeber, der in der Lage ist, durch eine manipulierende Gesetzgebung das menschliche Verhalten in die von ihm gewünschten Bahnen zu lenken. Voegelin erklärt die von dieser Vorstellung ausgehende Faszination als „das Dogma einer Religion der gesellschaftlich immanenten Erlösung.“ Der aufgeklärte Utilitarismus wird insofern zum „erste[n] Glied in einer Reihe totalitärer, sektiererischer Bewegungen, auf das später Positivismus, Kommunismus und Nationalsozialismus folgten.“¹⁷⁰

Die im Zusammenhang mit Helvetius anklingenden Motive und Themen, – antichristliche Anthropologie, immanente Religiosität, kollektivistische Ethik, Instrumentalisierung des Menschen durch den weisen Führer – werden in den folgenden Kapiteln in unterschiedlichen Varianten weitergeführt und ergänzt. Das gilt für das Kapitel über den Positivismus, das Voegelin unmittelbar im Anschluss an das Helvetius-Kapitel Ende 1946/Anfang 1947 verfasste. Und es gilt noch mehr für das Kapitel über August Comte, das wegen der inzwischen erfolgenden Revision des Platon-Teils erst gegen Ende 1947 entsteht. Dabei ist auch das Positivismus-Kapitel eher Teil der Vorgeschichte und führt, wie Voegelin gleich zu Beginn anmerkt, „spezifische Elemente“ zusammen, die später in das Ideengebäude von Comte eingehen werden. Eine erste Gruppe solcher Elemente findet sich bei d’Alembert. Zu ihr gehören die Idee der Enzyklopädie, eng verbunden mit dem Verschwinden des *bios theoretikos*; die Suche nach einer „pouvoir spirituel“ für die nun anbrechende positivistische Zivilisation, sowie die Idee des Fortschritts des menschlichen Geistes. Für eine zweite Gruppe von Stimmungen und Ideen steht Turgot, insbesondere dessen das Dreiphasengesetz Comtes vorwegnehmende Geschichtsphilosophie; eng damit verbunden ist die weitere Erosion der christlichen Idee vom Menschen und der Menschheit, sowie die Reduzierung des Menschen auf eine fragmentierte utilitaristische Existenz. Ungeachtet der starken innerweltlichen „sentiments“ und der Entwicklung eines positivistischen

¹⁷⁰ CW 26, S. 63. Voegelin, *Die Krise*, S. 87.

Glaubensbekenntnisses sieht Voegelin bei Turgot jedoch noch nicht die „Merkmale einer bewussten religiösen Bewegung.“ Eine dritte Gruppe repräsentiert schließlich Condorcet mit seiner Absicht, durch eine massenwirksame Verkündigung des progressivistischen Apostolats jene Masse zu schaffen, die für den Fortschritt steht.

Dass die Kapitel von Helvetius über d’Alembert, Turgot und Condorcet einen geistigen Entwicklungsprozess nachzeichnen, der im anschließenden Comte-Kapitel seinen Höhepunkt erreicht, unterstreicht eine Vielzahl von Verweisen und Bezügen. Legt man an diesen Prozess die am Ende des Helvetius-Kapitels entwickelte Begrifflichkeit an, so steht Helvetius sowohl für die „sentiments“, in denen die neue innerweltliche Religiosität zum Ausdruck kommt, wie auch für eine Reihe wichtiger Ideenkomplexe, zu denen diese sich kristallisieren. Während Letztere auch d’Alembert, Turgot und Condorcet vertreten, sieht Voegelin die herausragende Bedeutung Comtes weniger in der Ausarbeitung schon zuvor entwickelter Ideen, als in dessen „Kreativität als religiöse Persönlichkeit“ sowie in dessen „prophetischen Charisma“ als Begründer einer „*religion de l’humanité*“.

Als Voegelin im Spätherbst 1947, nach Abschluss der Platon-Revision und mehr als ein halbes Jahr nach Abschluss des Positivismus-Kapitels, mit dem Comte-Kapitel die Arbeit am *Crisis*-Teil der *History* wieder aufnimmt, konzentriert sich seine Analyse vor allem auf vier Elemente, die seiner Einschätzung von Comte als „erster großer Gestalt der Krise des Westens“ zugrunde liegen. Zu ihnen zählen die Größe, die er Comte als Denker der Krise und als Denker in der Krise attestiert, dessen Bemühen um die Begründung einer neuen „*pouvoir spirituel*“ in Form einer weltimmanenten Religion der Humanität, die an die Stelle der sich auflösenden geistigen Substanz des Christentums treten soll, sowie die Schaffung einer, diese neue geistige Substanz in sich aufnehmenden politischen Evokation. Erinnern wir uns: In der Einleitung zur *History* hatte Voegelin die unterschiedlichen Einschätzungen des Nationalstaats angesprochen und dabei erkennen lassen, dass er auf der Seite derer stand, die dessen Lebenskraft als inzwischen erschöpft ansahen, ohne dass eine ihn ersetzende neue Evokation erkennbar war. In der von Comte in Aussicht genommenen positivistischen „Abendländischen Repu-

blik“, in der die zerbrochene mittelalterliche Einheit – weltlich wie geistig – neu begründet werden sollte, deuteten sich für Voegelin erstmals die Konturen einer solchen neuen, den Nationalstaat überspannenden und die neue „geistige Kraft“ in sich aufnehmenden politischen Evokation an. Damit steht Comte auch in dieser Hinsicht am Beginn einer Entwicklungslinie, die im 20. Jh. zu den nun auf der Grundlage von Klasse bzw. Rasse entstehenden imperialen Gebilden des Kommunismus und des Nationalsozialismus führt. Aus dieser Perspektive war es nur folgerichtig, wenn Voegelin Lenin und Hitler in der Nachfolge Comtes als – ungleich erfolgreichere – Verkünder bzw. Gründer apokalyptischer Reiche betrachtete. Auch dafür finden sich schon frühe Belege. So hatte er – wir erinnern uns – 1942 im Intermission-Abschnitt, einer „zweiten Bahn“ unter dem Begriff „geistige Aktivisten“ Marx, Lenin, Mussolini und Hitler zugeordnet und diese als Gestalten beschrieben, die zwar die Krise der westlichen Welt erkannt hatten und auch entschlossen waren, ihr zu begegnen, sie aber durch ihre eigenen Ordnungsentwürfe nur noch weiter vertieften. Diesen Gedankengang nimmt Voegelin zu Beginn des Comte-Kapitels wieder auf, wenn er, nach Hinweis auf eine Reihe von Versuchen, die Krise des Westens zu lösen, feststellt:

„Wiewohl wir die endgültige Form, die der Verlauf der Krise annehmen wird, nicht kennen können, wissen wir viel mehr über sie als Comte und seine Zeitgenossen und auch erheblich mehr als die Generation vor uns. [...] Wir wissen, dass sie wesentlich eine Krise des Geistes ist, und wir haben heute durch die politischen Religionen des Kommunismus und des Nationalsozialismus Bekanntschaft mit Versuchen zu einer Lösung dieses Problems gemacht. In den letzten hundert Jahren sind Dauer, Ausmaß und Natur der Krise in den Blick gekommen, und wenn auch keine Lösungen gefunden wurden, so gab es zumindest [einige] erfolglose Lösungsversuche.

An diesem Punkt muss unsere Überlegung auf die Interpretation Comtes eingehen. Der französische Denker beurteilte die Dauer der Krise falsch, aber er verkannte weder ihr Ausmaß noch ihre Natur; und während sein Lösungsversuch so erfolglos war wie die heutigen, lag zumindest eine wichtige Ursache für das Misslingen in der engen Verwandtschaft der Ideen Comtes mit der totalitären Praxis unserer Zeit. Wir könnten sagen, dass unser historisches Verständnis heute dabei ist, die Erkenntnisse Comtes einzuholen und unsere politische Praxis dabei ist, seine Projekte umzusetzen.“¹⁷¹

¹⁷¹ CW 26, S. 162. Voegelin, *Die Krise*, S. 196.

Wenn Voegelin Engel-Janosi gegenüber äußerte, die Darstellung des 18. und 19. Jh. so zu konzipieren, dass in ihr schon die weitere Entwicklung im 20. Jh. deutlich wird, so ist dies eines von zahlreichen Beispielen.

Dass sich Voegelin bei der Darstellung der westlichen Krise zunächst auf Frankreich konzentriert hatte, war leicht nachvollziehbar: Frankreich war das geistige Zentrum der Aufklärung, die wiederum den Zersetzungsprozess der christlichen Substanz erheblich beschleunigte. Und Frankreich wurde – eine Folge der Aufklärung – zum Schauplatz der ersten großen Revolution der Moderne, die mit den Angriffen auf Krone und Kirche die Institutionen des *ancien regime* schwerstens beschädigte und damit den Weg für die Umsetzung der von der Aufklärung propagierten politischen Ideen ebnete. Voegelin hatte seine Konzentration auf die französische Entwicklung an mehreren Stellen begründet. Im Apostasie-Kapitel, also gleich zu Beginn der Arbeit am *Modern World*-Band, erklärte er in einer Fußnote, dass er den Konflikt zwischen den christlichen und innerweltlichen Problemen deshalb an der französischen Entwicklung darstellen würde, weil in Frankreich der Konflikt zwischen dem Katholizismus einerseits und dem Protestantismus und der Aufklärung andererseits ein größeres Bewusstsein der Fragen bewirkt habe, als die parallele Entwicklung in England, wo die katholische Position bezüglich der Bewegung der Ideen praktisch bedeutungslos gewesen sei.¹⁷² Eine andere, überzeugendere Begründung wird er einige Jahre später in den Schlusspassagen der *New Science*, hier nun schon unter Verwendung des Gnostizismus-Begriffs anführen.¹⁷³

Diese Argumentation erklärt das Fehlen der anglo-amerikanischen Entwicklung im *Crisis*-Teil ebenso wie die starke Berücksichtigung zunächst der französischen Denker und später – mit Marx und Nietzsche – der deutschen Denker. Und sie unterstreicht erneut unsere These, dass es Voegelin in der *History*, wie auch später in der *New Science*, nicht darum ging, das politische Denken der Neuzeit in der ganzen Vielschichtigkeit und Breite darzustellen, sondern allein

¹⁷² CW 24, S. 51. Voegelin, *Die Krise*, S. 43.

¹⁷³ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 195.

um die Herausarbeitung jener Linie, die in die sich verschärfenden geistige Krise führt.

In der *History* ist dieser größere, die verschiedenen westlichen Gesellschaften überspannende Prozess der sich allmählich verschärfenden „Krise des Geistes“ noch nicht in einer der *New Science* vergleichbaren Systematik entwickelt. Zwar verlagern sich auch hier die Schwerpunkte der Analyse nun bald auf zwei deutsche Gestalten der Krise – auf Marx und Nietzsche –, doch bevor Voegelin sich ihnen zuwendet, befasst er sich zunächst mit Michael Bakunin, mit dem der zivilisatorische Zerstörungsprozess eine neue Phase erreichte. Diese Auffassung klingt gleich in den einleitenden Passagen in der Bemerkung an, dass der Zerstörungswille, der bei den Vorpositivisten und bei Comte noch „von den Überresten der traditionellen Ordnung und dem Schleier futuristischen Planens“ verdeckt gewesen sei, nun offen und unverhüllt zutage trete.¹⁷⁴ Überwog bei Comte, ungeachtet seiner praktischen Bemühungen um die Etablierung einer Abendländischen Republik noch eine kontemplative Haltung, so erfolgt mit Bakunin – wie auch mit Marx, zu dem er immer wieder in Beziehung gesetzt wird – der Übergang zu einem revolutionären Aktivismus. Doch anders als Marx, der die Idee und die Organisation der Revolution auf der Grundlage eines wissenschaftlichen Ansatzes entworfen hatte und bestrebt war, sie diszipliniert in die Praxis umzusetzen, repräsentiert Bakunin die reine revolutionäre Existenz, in der „urtümliche Zerstörungslust sowie die Abwesenheit einer Ordnungsidee“ dominieren.

Das Bakunin-Kapitel weist werksgeschichtlich eine Besonderheit auf, auf die kurz eingegangen werden muss, zumal sie auch inhaltlich von Interesse ist. Sie betrifft die Entstehungsgeschichte des Textes, der nicht, wie man zunächst vermuten möchte, im Anschluss an das Comte-Kapitel, also im Frühjahr 1948 entstand, sondern schon einige Jahre früher – im Sommer 1945, unmittelbar im Anschluss an die Kapitel „Modern Man“ und „Schelling“. Während Voegelin noch am 20. Juli mitteilte, dass er „am Schelling“ geschrieben habe, heißt es nur wenige Tage später, am 25. Juli, in einem weiteren Brief „Mit Bakunin und den russischen Anarchisten

¹⁷⁴ CW 26, S. 251. Voegelin, *Die Krise*, S. 291.

angefangen“. Schon am 17. August 1945 bedankte sich Engel-Janosi „für Bakunin und Brief“ und zwei Wochen später, am 1. September „für den zweiten Teil des Bakunin-Kapitels“, nun verbunden mit der Anregung, dieses doch separat in einer Zeitschrift zu veröffentlichen – eine Empfehlung, der Voegelin sogleich nachkam. Am 15. Oktober 1945 heißt es in einem Brief an Schütz: „Beiliegend schicke ich Ihnen ‚Bakunin’s Confession‘. Das Stück soll selbständig im *Journal of Politics* veröffentlicht werden [.....] Ich glaube, manches daran wird Sie interessieren – weniger aus theoretischen Gründen, als aus politischen.“¹⁷⁵ Die Vermutung erwies sich als zutreffend. Nur wenige Tage später bestätigte Schütz: „[D]as ist wieder eine faszinierend interessante Sache von einer hinreißenden Aktualität. [.....] Der Aufsatz, wie er ist, ist eine blendende Leistung, ich bin aber sicher, dass sich seine Implikationen erst im Zusammenhang des Gesamtwerks voll erschließen werden und würde gern hören, an welcher Stelle das Stück seinen Platz finden soll.“¹⁷⁶ Nur soviel zur Textgeschichte.

Die Antwort Voegelins bringt nun Aufklärung über einige interessante sachliche Details, die ohne die Anfrage von Schütz im Dunklen geblieben wären. „Das Bakunin-Manuskript“, berichtet er diesem am 22. November,

„ist ein Stück aus dem Kapitel über ‚revolutionäre Existenz‘. Voran geht ein Versuch zur systematischen Formulierung einer ‚Pneumopathologie‘ – gestützt auf Plato, Augustine + Schelling – exemplifiziert an Bakunin. Danach folgt eine Interpretation des ‚revolutionären Verbrechens‘ – mit einem Abschnitt über terroristische Morde und einigen unfreundlichen Bemerkungen über Tolstoi, Kropotkin, und Gandhi.“¹⁷⁷

¹⁷⁵ Brief vom 15. Oktober 1945 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 279. Das Bakunin-Kapitel erschien erheblich gekürzt im *Journal of Politics*, No. 8 (1946), S. 24-43. Die Bedeutung, die Voegelin ihm beimaß, zeigt sich auch darin, dass er es 1966 in die Anthologie *Anamnesis* aufnahm.

¹⁷⁶ Brief vom 20. Oktober 1945 von Schütz an Voegelin, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1939-1958*, S. 284 f.

¹⁷⁷ Brief vom 22. November 1945 von Voegelin an Schütz, in ebd., S. 286.

An diesen Bemerkungen ist zweierlei von Interesse: Zum einen, dass die ursprüngliche Fassung des Bakunin-Kapitels offenbar nur teilweise mit der der *Collected Works*-Fassung identisch ist. Was fehlt, ist der im Anfangsteil ursprünglich unternommene Versuch einer „systematischen Formulierung einer Pneumopathologie“. Zwar findet sich dieser Begriff auch in der überlieferten Textfassung, doch wird er in ihr weder systematisch entwickelt, noch zu Platon, Augustinus und Schelling in Beziehung gesetzt. Damit stellt sich die Frage, wann Voegelin diesen Anfangsteil umschrieb – und warum? Vor allem aber, was es mit dem Begriff „Pneumopathologie“ auf sich hat, zu dem Voegelin gelegentlich bemerkte, dass er ihn von Schelling übernommen habe, wofür spricht, dass das Schelling-Kapitel ursprünglich einen Abschnitt mit dem Titel „Pneumopathology“ enthielt, der im Typoskript allerdings nicht mehr enthalten ist.¹⁷⁸ Abgesehen davon, dass dieser Hinweis die Vermutung stützt, dass das Bakunin-Kapitel kurz nach dem Schelling-Kapitel geschrieben wurde, wird der Kontext deutlicher, in den dieser Begriff gehört, der von nun an das Werk Voegelins durchzieht. Seine große methodische Bedeutung – und wohl auch Brisanz – wird jedoch erst einige Jahre später, erneut in seiner Korrespondenz mit Schütz, erkennbar. Anlass ist nun das Marx-Kapitel, in dem Voegelin den Begriff ebenfalls verwendet hatte, nun allerdings im Zusammenhang mit dem Konzept der „dozetologischen Spekulation“, mit dem Schütz jedoch, wie er bekennt, „einige Schwierigkeiten“ hatte: „Entweder es setzt den Begriff der spirituellen Erkrankung in ihrem Sinn schon voraus, wogegen ich, der diesen Ihren Begriff sicher akzeptiert, keinerlei Einwendung habe. Oder es müsste gesagt werden, was echtes und nicht-echtes Theoretisieren unterscheidet.“¹⁷⁹ Die Antwort Voegelins lässt die große Bedeutung erkennen, die er methodologisch wie auch theoretisch, mit dem Begriff „Pneumopathologie“ verband – sie zeigt aber auch seine intellektuelle Isolation in Baton Rouge und damit die schwierigen äußeren Bedingungen, unter den die *History* entstand:

„Sie glauben nicht, was für eine Erleichterung es für mich ist zu hören, daß das Marx-Kapitel im ganzen Ihren Beifall findet. Ich kann

¹⁷⁸ Siehe dazu *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 253.

¹⁷⁹ Brief vom 22. Dezember 1948 von Schütz an Voegelin, in ebd., S. 340 f.

mit keinem Menschen hier über diese Dinge sprechen; und Sie sind der erste, der es gesehen hat. Es handelt sich ja für mich nicht so sehr um den guten Marx – wenn er nicht ein unvermeidliches Bestandteil der Geschichte wäre, würde es mir nie einfallen, diese gräßliche Literatur durchzuarbeiten. Es handelt sich darum, *daß die geistesgeschichtliche Methode, die ich entwickelt habe, auch wirklich auf das Material anwendbar ist.* Und da ist es mir nun eine große Beruhigung, daß Sie geneigt sind, den Begriff einer Pneumopathologie zu akzeptieren. Von dem hängt natürlich alles ab. Das „dozetologische Spekulieren“ setzt natürlich den Begriff der geistigen Erkrankung voraus. Echtes und nicht-echtes Theoretisieren kann nicht „an sich“ unterschieden werden. *Die wichtige philosophische Voraussetzung dieser ganzen Konstruktion ist die Annahme des credo ut intelligam – die geistige „Gesundheit“ im Transzendenz-erlebnis ist die Voraussetzung „echten“ Philosophierens.* Das scheint mir die fundamentale Leistung Platons zu sein, diesen Zusammenhang festgestellt zu haben.“¹⁸⁰

Hier findet sich nun jener Bezug zu Platon, der vermutlich in der ersten Fassung des Einleitungsteils näher ausgeführt worden war¹⁸¹; und hier wird auch deutlich, dass hinter den Begriffen der „dozetologischen Spekulation“ und der „Pneumopathologie“ ein neues Verständnis von „Theorie“ steht, das sich von dem der „Introduction“ doch wesentlich unterscheidet und wohl erst im Laufe der späten Platon-Studien entstanden sein dürfte.

Die Tatsache, dass diese Ausführungen anhand des Marx-Kapitels erfolgen und dass Voegelin in diesen den Begriff der „Pneumopathologie“ erneut verwendete, führt uns nochmals zu der Frage zurück, wann er die erste Fassung des Bakunin-Kapitels umschrieb und dabei den Anfangsteil austauschte? Die Vermutung liegt nahe, dass dies nach Abschluss des Comte-Kapitels während der Arbeit am Marx-Kapitel geschah, also im Frühjahr bzw. Sommer 1948. Die explizite Einordnung Bakunins in die Tradition der mittelalterlichen Sektenbewegungen und des aktivistischen Mystizismus lässt vermuten, dass Voegelin das ungefähr zur selben Zeit verfasste Kapitel

¹⁸⁰ Brief vom 1. Januar 1949 von Voegelin an Schütz, in ebd., S. 343 (Hervorh. PJO).

¹⁸¹ Siehe dazu im Einzelnen mein Nachwort zu: Voegelin, *Realitätsfinsternis*. Aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol; hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz, Berlin: Matthes & Seitz, 2010, S. 127 f.

„The People of God“ überarbeitete, was ebenfalls im Frühjahr 1948 geschah.

Während die Korrespondenz mit Schütz die große Bedeutung sichtbar macht, die Voegelin schon zu dieser Zeit dem Begriff „Pneumopathologie“ beimaß, fällt auf, dass ein anderer im Titel des Marx-Kapitels verwendeter Begriff in den Korrespondenzen jener Zeit noch keine Erwähnung findet: der der „Gnosis“. Das ist umso erstaunlicher, als gerade der Gnosis-Begriff bald zu jener Kategorie avancieren wird, unter die Voegelin die Moderne stellte. Wendet man sich mit diesem Vorverständnis dem Marx-Kapitel zu, so wird man enttäuscht: Obwohl der Begriff in ihm einen deutlich höheren Stellenwert hat als in früheren Kapiteln, etwa in denen über Schelling und Comte, deutet doch noch nichts darauf hin, dass er schon bald zur Signatur der westlichen Moderne werden wird. Hier, im Marx-Kapitel, dient er mit Verweis auf Hegel lediglich zur Bezeichnung eines Spekulationstypus, in dem der Verlauf der Geschichte nicht als offener Strom verstanden wird, sondern als ein abgeschlossener, von der Entfaltung der Idee geprägter und der vollständigen Einsicht des Denkers zugänglicher Prozess. Angeführt ist allerdings schon hier die Feststellung, der Trugschluss der Gnosis bestehe in der „Immanentisierung der transzendenten Wahrheit“, ein Argument, das Voegelin schon einige Jahre zuvor à propos seiner Kritik an der Geschichtsphilosophie Voltaires vorgetragen hatte, damals jedoch noch ohne Verwendung des Gnosis-Begriffs.

Das 16. und 17. Jh. und das Problem der Moderne.

Baton Rouge/Louisiana, Frühjahr 1948

Ein Blick in die Korrespondenzen Voegelins zeigt, dass er die Arbeit am Marx-Kapitel gleich im Anschluss an das Comte-Kapitel im Sommer 1948, wahrscheinlich im Juli aufgenommen und Ende August abgeschlossen hatte. Diese Annahme vermittelt ein Brief an Engel-Janosi, der Anfang September 1948 den Erhalt des Schluss-

teils bestätigt.¹⁸² Angesichts der Tatsache, dass das Marx-Kapitel das letzte große Sachkapitel des *Crisis*-Teils war, drängt sich die Frage auf, warum Voegelin nun nicht das schon in Form detaillierter Vorstudien vorliegende Schlusskapitel über Nietzsche in Angriff nahm? Als Erklärung bietet sich an, dass auf Voegelin noch eine weitere Baustelle der *History* wartete: die Kapitel zum 16. und 17. Jh., die, wie er später Baumgarten schrieb, nach der Revision des Altertumsbandes ebenfalls neu geschrieben werden mussten.

Den unmittelbaren Anstoß, sich nun zunächst diesen Kapiteln zuzuwenden, könnte eine wissenschaftliche Neuerscheinung gegeben haben: das im Winkler-Verlag in Coburg erschienene Buch *Hieronymus Bosch: Das Tausendjährige Reich* von Wilhelm Fraenger¹⁸³. Diese Vermutung gewinnt durch eine kurze Bemerkung Voegelins in der Neufassung dieses Kapitels an Plausibilität, derzufolge ihm „eine kürzliche Entdeckung“ aus unerwarteter Richtung – aus der Kunstgeschichte – bei der Rekonstruktion der Weltanschauung der chiliastischen Sekten wichtige Hinweise geliefert habe.¹⁸⁴ Gemeint war die Adamitische Sekte, zu der die Fraenger-Studie wichtiges Material enthielt, von dem wiederum Licht auch auf die Ideen anderer Sektenbewegungen fiel. Dieses Material war für Voegelin in doppelter Hinsicht von Interesse: Zum einen, weil es dazu beitrug, die Lücke zwischen dem 12./13. Jh. und dem 16. Jh. zu füllen, die in der ersten Fassung des Kapitels „The People of God“ noch offengeblieben war. Zum anderen aber – und weit wichtiger – weil, wie er schrieb,

„die Bewusstmachung dieses kontinuierlichen Umfeldes wenigstens den Fehler verhindern würde, Ideen nur deshalb als ‚modern‘ zu klassifizieren, weil die früheren Quellen weitgehend verlorengegangen sind. Offensichtlich wird unser Verständnis von modernen politischen Bewegungen während und nach der Aufklärung eine neue Tiefe gewinnen, wenn wir die Ideen von Comte, Marx, Lenin und Hitler über die letztendliche Transfiguration der Geschichte

¹⁸² Siehe dazu die Briefe von Engel-Janosi vom 26. Juli 1948 und von Voegelin vom 23. August und 1. September 1948.

¹⁸³ Wilhelm Fraenger war eine Gestalt aus dem Umfeld des George-Kreises, aus dem auch Voegelin wichtige Impulse erhalten hatte.

¹⁸⁴ Voegelin, *Das Volk Gottes*, S. 81.

nicht als ‚neu‘ ansehen, sondern als eschatologische Spekulationen, die auf den aktivistischen Mystizismus des 13. Jahrhunderts zurückgehen; oder wenn wir die Hegelsche oder Marxsche Dialektik der Geschichte nicht als einen neuen Historizismus oder als einen neuen Realismus betrachten, sondern als *einen erneuten Aufstieg gnostischer Spekulation*; wenn wir den kritischen Streit unserer Zeit zwischen Positivismus, Progressivismus, Kommunismus und Nationalsozialismus auf der einen Seite und dem Christentum auf der anderen Seite nicht als Streit zwischen ‚modernen‘ Ideen und dem Christentum verstehen, sondern als eine Erneuerung des alten Kampfes zwischen Christentum und Gnosis; und wenn wir die meisterhafte Formulierung zeitgenössischer Streitfragen in den Schriften des Irenäus gegen die Gnostiker seiner Zeit suchen.“¹⁸⁵

Wir stoßen hier nun auf den schon oben erwähnten Begriff „Gnosis“, der in den folgenden Arbeiten Voegelins immer stärker in den Vordergrund treten wird. Zugleich enthält der Hinweis auf Irenäus einen Fingerzeig auf die Quelle, aus der er vermutlich schöpfte. Gemeint ist eine kleine, von Hans Urs von Balthasar herausgegebene Textsammlung mit dem Titel *Irenäus von Lyon. Geduld des Reifens, Die christliche Antwort auf den gnostischen Mythos des zweiten Jahrhunderts*.¹⁸⁶ In seiner kurzen Einleitung hatte von Balthasar, nach Aufzählung einiger Merkmale der Gnosis des zweiten Jahrhunderts, festgestellt:

„In allen diesen Kennzeichen wirkt die im Einzelnen so veraltete Gnosis immer wieder modern. Jakob Böhme und Schelling leben vom Geist der Gnosis, in Hegel selbst ist sie lebendig. [...] Das biologistische Ressentiment gegen den jüdischen Gott des Alten Bundes zehrt davon – aber ist es ein Zufall, daß auch Harnack ihm ein Ehrenkmal gesetzt hat? Gnosis entspringt jeweils neu an allen Stellen abendländischer Geistesentwicklung, wo der Mensch, der Existenz im Glauben überdrüssig, sich aberwitzig dieses Glaubens zu bemächtigen sucht, *an die Stelle der Erlösung durch den in die ‚Gewöhnlichkeit‘ absteigenden Gott die Selbsterlösung des aus der ‚Gewöhnlichkeit‘ hinauf- und hinausstrebenden Menschen selbst*.“¹⁸⁷

Dass Voegelin das kleine Buch von Balthasar kannte, ist wahrscheinlich, obwohl er weder in der *History* noch später in der *New*

¹⁸⁵ Ebd., S. 79.

¹⁸⁶ Klosterberg, Basel: Verlag Benno Schwabe & Co., 1943.

¹⁸⁷ Ebd., S. 13.

Science of Politics darauf verweist, sondern es erst 1952 in einem Aufsatz in der Zeitschrift *Merkur* erwähnt.¹⁸⁸ Allerdings verheimlichte Voegelin die Quelle seines Gnosis-Begriffes nicht. So wies er später in seinen *Autobiographischen Reflexionen* darauf hin, dass er „auf das Problem des Gnostizismus und die Anwendung dieser Symbolform auf moderne ideologische Phänomene aufmerksam [wurde] durch die Einleitung von Hans Urs von Balthasars *Prometheus* aus dem Jahre 1937.“¹⁸⁹ Aber schon viel früher, in einem „Questionnaire“ für die Chicago University Press, das Voegelin vermutlich Anfang 1951 zur Publikation der *New Science of Politics* erstellte, wird Hans Urs von Balthasar als einziger namentlich erwähnt und in Verbindung zur Gnosis gebracht wird. Dort heißt es: „Lecture IV: On the Nature of Modernity: The idea that modern politics is essentially a gnostic movement is quite new. It is probably not known to anybody except one or two experts like Urs von Balthasar.“¹⁹⁰ Es war insofern kein Zufall, dass von Balthasar zu jenen Gelehrten gehörte, die während Voegelins zweimonatiger Europareise 1950 an oberster Stelle auf seinem Besuchsprogramm standen.

Und dennoch: Ungeachtet der nun zunehmenden Verwendung des Gnosis-Begriffes steht dieser in den Studien zum 16. und 17. Jh. zunächst noch am Rande. Im Mittelpunkt der Reflektionen steht, vermutlich angeregt durch die Wiederaufnahme der Arbeiten am Kapitel „The People of God“, eine andere Problematik: die der Modernität. Und diese Problematik nimmt Voegelin gleich in den einleitenden Passagen des nächsten Kapitels über Jean Bodin auf, dem er sich nach Abschluss der Umarbeitung von „The People of God“ zuwendet.¹⁹¹ Ausgangspunkt ist die ambivalente Einschätzung Bodins in der wissenschaftlichen Literatur als ein Denker auf der Schnittstelle zwischen Mittelalter und Moderne. Voegelin beginnt

¹⁸⁸ Eric Voegelin, Gnostische Politik, in: *Merkur* VI, Jg., 4. Heft, April 1952, S. 301-317.

¹⁸⁹ Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 86.

¹⁹⁰ Das betreffende Questionnaire findet sich in den *Voegelin Papers*, Box 38.21. Zum Einfluss von Urs von Balthasar auf Eric Voegelin siehe im Einzelnen Guiliana Parotto, *OP XXVIII*, München, März 2002.

¹⁹¹ Brief vom 26. Juli 1948 von Voegelin an Engel-Janosi.

mit dem Referat dieser Auffassung, bestreitet deren Richtigkeit jedoch nachdrücklich mit dem Hinweis, dass Bodin – ausweislich zahlreicher Aspekte seines Werkes – eindeutig ein Denker der Moderne sei. Dass die Modernität Bodins dennoch immer wieder in Frage gestellt werde, führt er auf einen besonderen Umstand zurück:

„Er gehört jedoch in die mediterrane Phase der nachmittelalterlichen Geschichte, und die moderne mediterrane Zivilisation, die ihre Blütezeit im 15. und 16. Jahrhundert hatte, brach mit der Generation nach Bodin zusammen. Mit Beginn des 17. Jahrhunderts verlagert sich die politische und zivilisatorische Initiative endgültig in den atlantischen Raum, und zur selben Zeit beginnt der Aufstieg der Naturwissenschaften. Diese doppelte Verlagerung der Gewichtungen, nämlich die des zivilisatorischen Raumes wie die der Probleme hat den Charakter der Moderne so grundlegend verändert, daß die zeitlich frühere mediterrane Phase geradezu befremdlich erscheint [...]. Im Vorgriff auf die Ergebnisse der folgenden Analyse können wir daher sagen, dass der Anschein des Befremdenden in Bodins Denken nicht dem Weiterleben angeblich mittelalterlicher Gedanken zuzuschreiben ist, sondern auf *die Differenzierung der modernen intellektuellen Geschichte in eine frühe mediterrane und eine späte transalpine Phase zurückgeht*.“¹⁹²

Diese Unterscheidung zwischen einer noch durch viele Fäden mit der hellenischen Tradition verbundenen frühen mediterranen Moderne, als deren letzter großer Vertreter Jean Bodin erscheint, sowie einer sie ablösenden transalpinen Moderne, die nun wesentlich vom Aufstieg der Naturwissenschaften geprägt wird, stellt eine interessante Differenzierung dar, rückt sie doch die unterschiedlichen Phasen bei Beginn und Ablauf der Moderne ebenso ins Blickfeld wie die beiden inhaltlich unterschiedlichen Typen. Doch Voegelin belässt es nicht bei dieser Unterscheidung zweier Phasen, sondern nimmt diese zum Anlass für einige allgemeine Überlegungen zur Periodisierungsproblematik, zu zivilisatorischen Zeitstrukturen und zur unkritischen Verwendung von Begriffen.

„Kategorien wie ‚mittelalterlich‘ und ‚modern‘ suggerieren das Bild von Zeit als einer Linie, auf der historische Perioden aufeinanderfolgende Abschnitte sind. Die tatsächliche Zeitstruktur einer Zivilisation wie der westlichen ist jedoch erheblich komplizierter. Die westliche Welt bewegt sich nicht als Ganze in gleichmäßigem Fluss von

¹⁹² CW 23, S. 183. Dt.: Voegelin, *Jean Bodin*, S. 36-38 (Hervorh. PJO).

einer Phase in eine andere; wir müssen eher *von sich verändernden Sentiments und Ideen* sprechen, die sich von regionalen Zentren aus langsam über die übrige Zivilisation ausbreiten. Darüber hinaus bleiben diese Sentiments und Ideen bei ihrer Verbreitung nicht mit sich identisch, sondern werden in jeder Region, die sie berühren, tiefgreifend transformiert. Daher ist, was wir ‚modern‘ nennen, *nicht ein bestimmter geistiger Zustand*, der sich plötzlich gleichmäßig im Westen ausbreitet; *Moderne* (wenn wir diesem Begriff überhaupt irgendeinen Sinn zugestehen) ist *ein historischer Prozess*, der sich über Jahrhunderte erstreckt und in dem sich die mittelalterliche geistlich-westliche Ordnung der westlichen Welt allmählich auflöst – in manchen Regionen früher, in manchen später; in manchen Regionen (nicht unbedingt dort, wo dieser Prozess zuerst einsetzt) schneller, in anderen langsamer. Der Prozess wird zudem noch komplizierter, weil sich mit der Zeit und der Region auch die Natur der vorherrschenden, sich auflösenden Ideen wandelt. Angesichts der vielen Dimensionen dieser Problematik stellen wir fest, daß schwerwiegende Missverständnisse entstehen müssen, wenn wir *Moderne im Sinne der Spätphase* dieses Prozesses in einer bestimmten Region verstehen und den Begriff dann auf eine frühere Phase dieses Prozesses in einer anderen Region anwenden. Die bei uns vorherrschende Vorstellung von *Moderne* folgt dem Verständnis des französischen und englischen 17. und 18. Jahrhunderts; sie hat das Dogma des Säkularismus und Szientismus absorbiert. Wenn wir einen Denker des 16. Jahrhunderts wie Bodin mit diesem Maßstab messen, wird er eben als nur ‚zum Teil modern‘ erscheinen, nicht, weil da irgendetwas wirklich Mittelalterliches an ihm wäre, sondern weil wir mit einem unkritischen Begriff von *Moderne* operieren.“¹⁹³

Möglicherweise als Folge dieser Einschätzung verlegte Voegelin das Bodin-Kapitel, das 1941, in einer früheren Gliederung, das Transition-Kapitels der *History* abgeschlossen hatte, nun in den abschließenden Teil von „The Great Confusion“¹⁹⁴ – zumal für eine solche Verlagerung auch Bodins Lebensdaten 1529-1596 sprachen,

¹⁹³ Ebd., S. 182 f. Ebd., S. 35 f (Hervorh. PJO).

¹⁹⁴ Ausweislich der ersten Anmerkung des Bodin-Kapitels, in der es heißt: „On the Interpretation of Nature see the following chapter *History and Nature*, the section on *Berkeley*; and Part XI: Last Orientation“, Typoskript, S. 6. Diesen Hinweis schreibt der Herausgeber des betreffenden *Collected-Works*-Bandes aus unerfindlichen Gründen um in: „On the interpretation of nature see previous chapter“, *CW* 23, S. 184, nachdem er ohne weitere Begründung die beiden Bodin-Fassungen an den Schluss dieses Teils, also hinter das Kapitel „History and Nature“ verschoben hatte.

die der ursprünglichen Platzierung *vor* der Reformation nicht gerecht wurden.

Nur wenige Wochen nach der Umarbeitung des Bodin-Kapitels schreibt Voegelin ein völlig neues Kapitel, in dem er sich – unter der Überschrift „The Order of Reason“ – mit Erasmus von Rotterdam und Thomas Morus befasst. Während schon die frühe Fassung des *Modern World*-Teils der *History* einen Abschnitt über „Morus Utopia“ enthalten hatte, ist der Abschnitt über Erasmus vollkommen neu. Dass Voegelin sich jetzt diesen beiden humanistischen Denkern zuwandte, war vermutlich eine Folge der Differenzierung der Moderne in zwei unterschiedliche Phasen. Diese Vermutung bestätigen die einleitenden Passagen des Erasmus-Kapitels, das mit einer zeitlichen wie inhaltlichen Bestimmung der „modernen Periode“ beginnt. Als „modern“ bezeichnet Voegelin hier das Zeitalter, „in dem die Institutionen des imperialen Christentums ihren endgültigen Zusammenbruch erfuhren und die Nationalstaaten zu den Zentren der politischen Ordnung im Westen wurden.“¹⁹⁵ Für dieses Zeitalter konstatiert er nun einen doppelten Beginn, indem er – anders als im Bodin-Kapitel – nicht mehr zwischen einer mediterranen und einer alpinen Phase unterscheidet, sondern zwischen einem ersten Beginn, der mit Machiavelli einsetzte, der auf die Macht als Ordnungsprinzip setzte und einem durch die Reformation geprägten zweiten Beginn. Mit dieser durchbrachen die chiliastischen Bewegungen – und mit ihnen eine „volkstümliche Religiosität“ – die institutionelle Oberfläche. Sie bestimmten nun zunehmend die Politik, kehrten dabei den „Modernismus‘ des ersten Beginns“ um und hemmten sein Wiederaufleben für eine beträchtliche Zeit.¹⁹⁶ Als unmittelbar aufeinanderfolgende Schlüsseldaten ergaben sich damit die Jahre 1516 und 1517. Von ihnen steht das Jahr 1517 für den Beginn der Reformation und damit für den zweiten Beginn der Moderne, das Jahr 1516 für deren ersten Beginn, der seinen Ausdruck in einer Reihe zentraler Werke fand, die mit der Idee und den Institutionen

¹⁹⁵ CW 22, S. 88-130 (hier S. 88). Im Folgenden zit. nach der dt. Übersetzung: Eric Voegelin, *Die Ordnung der Vernunft: Erasmus von Rotterdam*. Hrsg. und mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz, *OP XXIX*, München, Juni 2002.

¹⁹⁶ Ebd., S. 8.

des imperialen Christentums und der politischen religiösen Ordnung des Mittelalters brachen: Niccolò Machiavellis *Principe*, Claude de Seyssels *Grande Monarchie de France*, Pietro Pompanazzis *De immortalitate animae*, Thomas Morus' *Utopia*, sowie Erasmus' Übersetzung des Neuen Testaments ins Griechische und Lateinische, sowie seine *Institutio Principis Christiani*. In diesen Werken sah Voegelin nun den Beginn der ersten intellektuellen Moderne, die, wäre sie nicht von den nur ein Jahr später einsetzenden gewaltigen Umwälzungen der Reformation verschüttet worden, der westlichen Zivilisation eine „moderne Periode von gänzlich anderer Struktur gegeben hätte.“¹⁹⁷

Die konzeptionellen Konsequenzen dieses neuen Verständnisses für den Aufbau der *History* liegen auf der Hand: Der Einleitungsteil zum Schlussband *Modern World* war gemäß dieses doppelten Beginns der Moderne umzugestalten. Das hieß: Das Machiavelli-Kapitel, dessen Überschrift anlässlich der kurz darauf erfolgenden Revision den Zusatz „The Order of Power“ erhielt, war durch ein Kapitel über Erasmus von Rotterdam und Morus mit dem Zusatz „The Order of Reason“ zu ergänzen, während der Bodin-Abschnitt völlig ausgliedert werden musste. Problematisch blieb die Stellung des Kapitels „The People of God“. Denn einerseits waren die in ihm behandelten christlichen chiliastischen Bewegungen kaum der intellektuellen „ersten Moderne“ zuzurechnen, sondern gehörten eher in die Nähe der Reformation, andererseits lagen ihre Ursprünge aber weit vor dem Schlüsseljahr 1517, dem Beginn der „zweiten Moderne“. Voegelin löste dieses Problem, indem er das Kapitel zwar im Einleitungsteil beließ, es jedoch – im Anschluss an Machiavelli, Erasmus und Morus – an dessen Ende platzierte. Hier bildete es zugleich Übergang und Brücke zum nächsten Teil, der sich mit dem zweiten Beginn der Moderne, mit der Reformation befasste. Diese Rekonstruktion findet ihre Bestätigung in einem Brief Voegelins an Robert Heilman, in dem es heißt:

„My letter was delayed because, until a few days ago I was strenuously occupied in giving the works to Erasmus and More (sic!). On closer study, they have assumed considerable historical significance as a first start of modernity along with Machiavelli und Pompanazzi,

¹⁹⁷ Ebd., S. 7.

before the crash of reformation occurred. With this chapter, I have now the architecture of Volume III (modern) in shape.”¹⁹⁸

Die „Architektur“ des *Modern World*-Bandes stand somit im November 1948 erstmals fest und sollte sich auch nicht mehr ändern. Die Darstellung begann nun mit zwei Teilen – *Part IV: The New World* und *Part V: The Great Confusion* –, die den doppelten Beginn der Moderne kennzeichneten, gefolgt von *Part VI: The New Order*, mit einem Kernstück über den Nationalstaat, in dem sich die neue Ordnung kristallisierte. Daran schloss sich *Part VIII: Revolution* über die Aufklärung an, in dem schon die Grundlagen für den Schlussteil *Part X: The Crisis* angelegt waren. Unterbrochen wurden diese beiden Teile durch den relativ spät eingefügten *Part IX: The Last Orientation*, mit dem Schelling-Kapitel als Herzstück.

Unterbrechungen: Europareise und Walgreen Lectures. *Baton Rouge/Louisiana, 1949-1951*

Während die „Gestalt“ des Schlussbandes feststand, waren die Arbeiten an diesem Teil noch keineswegs abgeschlossen. Neben den noch immer fehlenden Schlusskapiteln des *Crisis*-Teils harrten auch noch einige Kapitel zum 16. und 17. Jh. der Überarbeitung. Dazu gehörte das Machiavelli-Kapitel, dessen Revision Voegelin gleich nach Abschluss von Erasmus und Morus in Angriff nahm¹⁹⁹; und dazu gehörte ferner das Kapitel „Luther and Calvin“ des neuen *Part V: The Great Confusion*“, mit dessen Neufassung Voegelin zu Beginn des Jahres 1949 begann, um die nächsten Wochen bis Mitte Februar daran zu arbeiten. Einen solchen Ablauf legt ein Bericht an Karl Löwith nahe:

„Die ‚History‘ geht ihrem Ende entgegen. Ich habe gegenwärtig mein sabbatical semester; und benütze es zur Revision des dritten und letzten Bandes. Es gibt noch mancherlei Aufenthalte; eben hat mir Luther grosse Schwierigkeiten gemacht, aber auch das ist überstanden [...] Soweit ich sehe, wird das ganze bis zum Sommer fertig

¹⁹⁸ Brief vom 4. November 1948 von Voegelin an Robert Heilman.

¹⁹⁹ Brief vom 7. Dezember 1948 von Voegelin an Engel-Janosi.

werden. Im Juli-August unterrichte ich in Harvard summer school; bei der Gelegenheit kann ich auch ein paar Fussnoten verschönern.“²⁰⁰

Zwei weitere Indizien weisen darauf hin, dass Voegelin die *History* nun kurz vor ihrem Abschluss sah. Das eine ist im April 1949 ein Treffen mit dem Verkaufsdirektor von Macmillan, bei dem über „Quantum“ und „Timing“ beraten worden war,²⁰¹ das andere ein Brief an Waldemar Gurian, der weiterhin an der Vorveröffentlichung einzelner Kapitel der *History* in der *Review of Politics* interessiert war und deshalb darüber informiert werden musste, wie lange dies noch möglich war. Ihm schrieb Voegelin am 27. April 1949:

„Concerning publication of various parts of the „History“, the situation is now cleared up to a certain extent. The other day, Mr McCurdy, the production manager of Macmillan was here and we agreed tentatively on the following form of production. There will be four volumes (not three):

Volume I: The Ancient World

Volume II: The Middle Ages

Volume III: Modern World (1500-1700)

Volume IV: Modern World (1700 to present)

Volumes I and II will be published in April 1950; Volumes III and IV in December 1950.

These dates set certain limits for pre-publication in the *Review of Politics*. Sections from III and IV are free until late summer 1950. But if you should be interested in the „Gorgias“, January 1950 would be the limit.“²⁰²

Doch diese Planungen blieben Papier. Weder erschienen im April 1950 die Bände über die Alte Welt und das Mittelalter, noch im Herbst darauf die beiden Bände über die westliche Moderne. Und auch von Nietzsche und dem Epilog ist nicht mehr die Rede.

²⁰⁰ Brief vom 18. Februar 1949 von Voegelin an Karl Löwith. Zum Luther-Calvin-Kapitel siehe im Einzelnen mein Nachwort zur dt. Übersetzung von Voegelin, *Luther und Calvin*..

²⁰¹ Brief vom 16. April 1949 von Voegelin an Aron Gurwitsch.

²⁰² Brief vom 22. April 1949 von Voegelin an Waldemar Gurian. Das Gorgias-Kapitel erschien unter dem Titel *The Philosophy of Existence: Plato's Gorgias*, in: *The Review of Politics*, Vol. 11, No. 4 (1949) und wurde nun Anlass eines interessanten Meinungs-austausches mit Leo Strauss – siehe dazu *Voegelin-Strauss-Briefwechsel 1934-1964*, S. 66 ff.

Im Wesentlichen dürften drei Faktoren das Erscheinen der *History* zum geplanten Termin verhindert haben. Ein erster Grund war, dass ja nicht nur Schlusskapitel und Epilog von Volume IV noch fehlten und bis dahin hätten geschrieben werden müssen²⁰³ – was angesichts der Vorarbeiten zum Nietzsche-Kapitel durchaus im Bereich des Möglichen gelegen hätte. Das größere Problem war, dass sich auch der Band *Ancient World*, dessen Erscheinen schon zum April 1950 geplant war, noch immer in der Umarbeitung befand. Erinnern wir uns noch einmal, was Voegelin im Frühjahr 1951 rückblickend Eduard Baumgarten schrieb: dass nach Entwicklung einer „Mythentheorie“, die eine Neufassung des Platon-Teils ermöglicht hatte, „der ganze Altertumsband über Bord ging und neu geschrieben werden musste.“ Und weil dieser Band im Publikationsprogramm an der Spitze stand, entschied sich Voegelin offenbar dazu, sich auf dessen Schlussrevision zu konzentrieren, das Nietzsche-Kapitel und den „Epilog“ aber zunächst zurückzustellen. So berichtete er Ende August 1949 Aron Gurwitsch, dass er die beiden vergangenen Monate in Harvard dazu benutzt habe, den Aristoteles-Teil zu überarbeiten und auf 100 Seiten zu erweitern²⁰⁴, und am 3. Oktober 1949 bedankte er sich bei Alfred Schütz für dessen Anregungen während seines Besuches in New York, die dazu geführt hatten, „seiner Aristoteles-Studie ein paar Bemerkungen über Charaktere und Skeptizismus“ anzuhängen.²⁰⁵ Diesen Ablauf bestätigt schließlich ein Brief vom November 1949 an Heilman: „*The History is strongly progressing. I am revising the first volume for the very last time. During the summer I’ve finished the new Aristotle; and since September I have written a new section (following the Chapter on Aristotle) on the theory of characters and skepticism.*“²⁰⁶

Doch damit nicht genug: Vermutlich angeregt durch eine Reihe wichtiger Neuerscheinungen – vor allem von Werner Jaegers *Theo-*

²⁰³ Dieser Band wurde 1975 unter dem Titel *From Enlightenment to Revolution* von John H. Hallowell herausgegeben – ohne das fehlende Nietzsche-Kapitel, jedoch angereichert durch das Apostasie-Kapitel.

²⁰⁴ Brief vom 27. August 1949 von Voegelin an Gurwitsch.

²⁰⁵ Brief vom 3. Oktober 1949 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 355.

²⁰⁶ Brief vom 14. November 1949 von Voegelin an Heilman (Hervorh. PJO).

logy of Early Greek Philosophers (Oxford 1947) und der zweiten Auflage von Bruno Snells *Die Entdeckung des Geistes* (Hamburg 1948) – machte sich Voegelin, wie die nächsten Sätze des Briefes an Heilman zeigen, nun daran, auch die vorsokratischen Teile des Altertumsbandes auf den Stand der Forschung und das Niveau des Platon-Teils zu bringen: „Just now I am writing the Hesiod – it will run well into fifty pages – with rather interesting discoveries concerning the emergence of metaphysical speculation from the myth“.

²⁰⁷ Wie sehr ihn diese Arbeiten angesichts des mit dem Verlag vereinbarten Publikationstermins unter Druck setzten, zeigt ein Brief an den ungeduldig auf ein Manuskript für die *Review of Politics* wartenden Waldemar Gurian, dem Voegelin am 14. Dezember 1949 berichtet: „Ich befand mich in den letzten vier Wochen im Zustand des Scheintods und vernachlässigte alle Korrespondenz, weil ich damit beschäftigt war, die Geschichte von Hesiod und den Vorsokratikern umzuschreiben.“²⁰⁸ Und im Februar 1950, nur zwei Monate vor dem mit Macmillan vereinbarten Erscheinen des Bandes, berichtete Voegelin dem Münchner Philosophen Alois Dempf, dass er gerade eine „80 Seiten lange Studie über Xenophon, Parmenides und Heraklit“ beendet habe – auf die, so sei ergänzend angefügt, ein langes Kapitel über die griechische Tragödie und ein anderes über Homer folgte, das er gerade fertig gestellt hatte, als er den Brief an Baumgarten schrieb.²⁰⁹

Es war jedoch nicht nur der *Ancient World*-Band, der Voegelin seit Sommer 1949 in Atem hielt und den Abschluss des *Modern World*-Bandes verhinderte. Hinzu kam ein neues Projekt, dessen „Outline“ er im August 1948 mit der Bitte um ein Reise-Stipendium zuerst bei der Rockefeller- und dann bei der Guggenheim-Stiftung eingereicht hatte. Es handelte sich um eine systematische Theorie der Politik, die er nach Abschluss der *History* auf der Grundlage der in ihr durchge-

²⁰⁷ Ebd. (Hervorh. PJO).

²⁰⁸ Brief vom 14. Dezember 1949 von Voegelin an Waldemar Gurian.

²⁰⁹ Brief vom 20. Februar 1950 von Voegelin an Alois Dempf. Zum weiteren Verlauf der Arbeiten am *Ancient World*-Band siehe mein Nachwort zu Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 1, Vom System der „Staatslehre“ zur „Philosophie der Politik und der Geschichte“: Zur Entstehungsgeschichte von Voegelins *Order and History*, S. 274 ff.

fürten Materialstudien in Angriff nehmen wollte. Dabei ging es um nicht mehr und nicht weniger als um den „Versuch zur Wiederherstellung einer Philosophie und Wissenschaft von der Politik auf der Grundlage entweder einer christlichen oder einer aristotelischen Anthropologie, oder einer Kombination von beiden.“²¹⁰ Da wichtige Vorarbeiten zu einer solchen „new science of politics“, wie Voegelin sie nannte, vor allem in Europa erfolgt waren, sei eine Reise dorthin – der ersten nach der Flucht ein Jahrzehnt zuvor – unerlässlich. Zu den in Aussicht genommenen Gesprächspartnern gehörten u.a. Karl Jaspers, Hans Barth, Hans Urs von Balthasar, Alois Dempf und Henri de Lubac. Das beantragte Reisestipendium wurde schließlich von der Guggenheim Foundation bewilligt, allerdings so spät, dass Voegelin die Reise nicht wie ursprünglich geplant im Sommer 1949, sondern erst ein Jahr später antreten konnte. So brach er am 1. Juni 1950 nach Europa auf und kehrte Ende August in die USA zurück – also ziemlich genau zu der Zeit, zu der mit den beiden Bänden zur *Modern World* die gesamte *History* hätte vorliegen sollen. Doch angesichts der noch un abgeschlossenen Teile des *Ancient World*-Bandes sowie der durch Projekt und Europa-Reise eingetretenen Verzögerungen war diese Planung längst Makulatur. Mehr noch, auch nach seiner Rückkehr aus Europa musste Voegelin die Arbeiten an der *History* noch einmal zurückstellen.

Und damit berühren wir den letzten der drei oben genannten Faktoren und zugleich denjenigen, der das ganze Projekt endgültig zum Kentern bringen sollte. Schon im Vorfeld der Europa-Reise, im Februar 1950, war Voegelin eingeladen worden, im kommenden Frühjahr an der University of Chicago die renommierten Walgreen Lectures zu halten. Diese Einladung, die er weder ablehnen konnte noch wollte, hatte zur Folge, dass er sich nach seiner Rückkehr aus Europa im August voll und ganz auf die Ausarbeitung dieser Lectures konzentrieren und die Arbeit an der *History* erneut zurückstellen musste. Über die Ereignisse der vergangenen Monate und die neuen Planungen zur *History* schreibt er Anfang Dezember an Heilman:

„And now about my predicament. The summer in Europe has taken three months of time. This time certainly was not wasted but it has

²¹⁰ Siehe dazu FN 125.

delayed the work on the big „History“. Moreover, in January I have to give the Walgreen Lectures in Chicago. They are supposed to be published, and so I write them now out for print. The topic is ‘Truth and Representation’, and more than two thirds is finished. That has occupied (me) since we are back, end of August, and it will take me through the Christmas vacation. It is hard work *because it is my first systematic study on theoretical politics since my abortive attempts about 1930*; and I want to make it as good as I can. Fortunately, as far as the problem is concerned, the thing works out much better than I had hoped for. I think I have been able to find *the theoretical instruments for dealing with the problem of Western Civilisation and its decline* – that will be a basis for a later study on cycle theories. – With regard to the „History“ I have got the Macmillan people at last around to publish the work in two volumes separately. The first volume, Antiquity and Middle Ages (about 1100 pages) will be finished by summer and go to print. The second volume, about the same time, will take a year more to finish.“²¹¹

Mit den „theoretical instruments“ war wohl vor allem die Symbolform „Gnosis“ gemeint, über die Voegelin in Europa mit einer Reihe von Experten gesprochen hatte. So hatte er Alfred Schütz im Juni 1950, also ein halbes Jahr vor den Walgreen Lectures, aus Paris berichtet: „Das Kontinuum vom Frühchristentum zur Sektierergeschichte des Mittelalters, und weiter zur säkularisierten ‚Ideologie‘ wird immer deutlicher. Ich würde jetzt endgültig die ‚modernen‘ politischen Ideen (seit der Reformation) als Säkularisierung der Sektiererergnosis deuten.“²¹² Und bald darauf kündigte er den Veranstaltern der Walgreen Lectures an, dass seine Vorlesungen einen „Überblick über die Entstehung der modernen politischen Massenbewegungen aus dem gnostischen Sektiererwesen“ enthalten würden.²¹³

²¹¹ Brief vom 1. Dezember 1950 von Voegelin an Heilman.

²¹² Brief vom 27. Juli 1950 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 378.

²¹³ Brief vom 8. Oktober 1950 von Voegelin an Jerome G. Kerwin.

The New Science of Politics – ein „erster Durchbruch“.
Baton Rouge/Louisiana, Winter 1950/51

War die werksgehistorische Rekonstruktion der Grundlagen der politischen Philosophie Voegelins und seiner Deutung der westlichen Moderne bis in die Mitte der 40er Jahre ohne größere Schwierigkeiten verlaufen, so begannen sich diese in der zweiten Hälfte der 40er Jahre zu häufen. Das galt für die darstellungstechnischen wie auch für die konzeptionellen Probleme, und es galt noch mehr für die theoretischen Prinzipien, auf deren Grundlage er seine Arbeit an der *History* begonnen hatte. Letztlich spiegelten sich in den darstellungstechnischen Schwierigkeiten vor allem die theoretischen Probleme, mit denen er sich konfrontiert sah. Diese zeigten sich in der wachsenden Fragwürdigkeit des Ideenbegriffs und der zunehmenden Verwendung des Erfahrungsbegriffs ebenso wie in der Suche nach einer Theorie des Mythos. Hinzu kam die Überlagerung des eher simplen Geschichtsbegriffs, der der *History* zunächst zugrunde gelegen hatte, durch eine Geschichtsphilosophie, die sich an der Abfolge unterschiedlicher Symbolformen orientierte. Und sie zeigten sich *last but not least* auch an jenem Aspekt seines Werkes, der uns hier besonders interessiert: an den diversen Anläufen zur zeitlichen und begrifflichen Bestimmung der Moderne und der Modernität. Es war unübersehbar: In der zweiten Hälfte der 40er Jahre war Voegelin aus dem Tritt geraten.

Seine *Autobiographischen Reflexionen* bestätigen diesen Eindruck. In ihnen verweist er auf die verschiedenen Faktoren, die ihn „auf die theoretischen Schwächen [s]einer konventionellen Grundvorstellungen bezüglich einer Geschichte der politischen Ideen hinwiesen“, ohne dass sich „sofortige Lösungen“ anboten. Und dann wörtlich: „Ich würde die fünf Jahre zwischen 1945 und 1950 als eine Periode der Unentschiedenheit, wenn nicht gar der Lähmung charakterisieren. Die Probleme waren mir eindeutig vor Augen, aber ich konnte sie intellektuell nicht zufriedenstellend durchdringen.“²¹⁴ Nur wenige Sätze später markiert er dann den Zeitpunkt, an dem dies schließlich gelang: „Ein erster Durchbruch ereignete sich in Zusammenhang mit

²¹⁴ Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 84.

den Walgreen Lectures, die ich 1951 in Chicago hielt. Hier war ich gezwungen, in relativ komprimierter Form einige von meinen Gedanken, die sich allmählich herauszukristallisieren begonnen hatten, zu formulieren.“²¹⁵ Das galt, so ist zu präzisieren, für seinen theoretischen Bezugsrahmen ebenso wie für sein Verständnis vom Wesen der Moderne – für Letzteres sogar ganz besonders, was sich schon daran zeigt, dass Voegelin die ganze zweite Hälfte der Walgreen Lectures der westlichen Moderne widmete.

Es ist nicht nötig, hier noch einmal die die *New Science of Politics* durchziehende Argumentation im Einzelnen zu rekonstruieren. Wir beschränken uns stattdessen auf eine kurze Auflistung der zentralen Punkte sowie auf die Markierung der *systematischen* Zusammenhänge, in denen sie stehen, bezeichnete sie Voegelin doch selbst Engel-Janosi gegenüber als eine „systematische Studie“, und zwar einer „Staatswissenschaft im Platonischen Sinn (die eine Geschichtsphilosophie einbezieht)“.²¹⁶ Und einige Monate später charakterisierte er sie Eduard Baumgarten gegenüber als eine „systematische Geschichtsphilosophie“.²¹⁷ In beiden Briefen betonte Voegelin Systematik und Geschichtsphilosophie.

Mit der Charakterisierung der *New Science* als eine „Geschichtsphilosophie“ spricht Voegelin selbst den *ersten* zentralen Punkt an, an dem sich jener „Durchbruch“ zeigt. Dass er sich auf dem Weg zu einer Geschichtsphilosophie befand, hatten schon seine Korrespondenzen Ende der 40er Jahre angedeutet, und dass er auf diesem Weg inzwischen weiter fortgeschritten war, hatte ein Brief an Friedrich Engel-Janosi bereits während der Arbeit an den Lectures signalisiert, in dem es heißt: „Wie Sie sich denken können, wird es natürlich wesentlich eine Geschichtsphilosophie sein.“²¹⁸ Dies bestätigen gleich die einleitenden Sätzen der *New Science*:

„Die Existenz des Menschen in politischer Gesellschaft ist geschichtliche Existenz. Eine Theorie der Politik, wenn sie zu den Prinzipien vorstößt, muss zu einer Theorie der Geschichte werden

²¹⁵ Ebd.

²¹⁶ Brief vom 29. März 1951 von Voegelin an Engel-Janosi.

²¹⁷ Brief vom 10. Juli 1951 von Voegelin an Baumgarten.

²¹⁸ Brief vom 20. November 1950 von Voegelin an Engel-Janosi

[.....] Die Untersuchung, die als Analyse der Repräsentationsphänomene beginnt, wird, in folgerechter Entfaltung der theoretischen Implikationen, in eine Philosophie der Geschichte ausmünden.“²¹⁹

Grundlage dieser Geschichtsphilosophie ist – *zweitens* – der Erfahrungsbegriff; von „Ideen“ ist in der *New Science* nur noch an wenigen Stellen, und dort eher beiläufig, die Rede. Voegelin bestätigt diese enge Bindung zwischen „Erfahrung“ und „Geschichte“ mit dem Hinweis auf eine „Annahme über die Geschichte“, die seiner Argumentation zugrunde liege: „Es ist die Annahme, daß die *Substanz der Geschichte* in den *Erfahrungen* besteht, durch die der Mensch das Verständnis seines Menschseins (humanity) und gleichzeitig das Verständnis seiner Grenzen gewinnt.“²²⁰ Die Formulierungen zeigen – und der größere Kontext, in dem sie stehen, bestätigt es –, dass es sich dabei nicht um beliebige Erfahrungen handelt, sondern vor allem um jene Erfahrungen, aus denen dem Menschen das Wissen um sein „Menschsein“ bzw. um die „Wahrheit“ seiner persönlichen und gesellschaftlichen Existenz erwächst.²²¹ Dass es im neuen Ansatz sehr wesentlich um „Wahrheit“ geht, zeigt sich auch darin, dass Voegelin während der Abfassung der Lectures den zunächst vereinbarten Titel „On Representation“ in „Truth and Representation“ umwandelte.²²²

²¹⁹ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 19.

²²⁰ Ebd., S. 91 (Hervorh. PJO). Ich übertrage den englischen Ausdruck „humanity“ nicht mit „Menschlichkeit“, der im deutschen Sprachgebrauch mit missverständlichen Konnotationen verbunden ist, sondern mit „Menschsein“, das Voegelin später unter dem Titel „The Drama of Humanity“ in den Mittelpunkt einer systematischen Geschichtsphilosophie stellen wird.

²²¹ In den *Autobiographischen Reflexionen* kommt Voegelin gleich nach Erwähnung jenes „Durchbruchs“ auf die Wahrheitsproblematik und die „transzendente Repräsentation“ zu sprechen (S. 85).

²²² Zur selben Zeit heißt es in seiner Korrespondenz mit Leo Strauss: „Eine Ideengeschichte soll nicht doxographischer Bericht, nicht ‚Dogmengeschichte‘ im älteren Sinne sein, sondern Geschichte der existentiellen Wandlungen, in denen die ‚Wahrheit‘ in den Blick kommt, verdunkelt wird, verloren geht und wieder gewonnen wird. Eine Geschichte der politischen Ideen im besonderen soll die Prozesse untersuchen, in denen ‚Wahrheit‘

Drittens: Die Konsequenz, die sich aus dem neuen erfahrungstheoretischen Ansatz für eine politische Philosophie ergibt, zieht Voegelin unmittelbar nach Formulierung jener geschichtsphilosophischen „Annahme“:

„Die Konsequenz läßt sich als das Prinzip formulieren, daß eine Theorie von der menschlichen Existenz in der Gesellschaft innerhalb des Mediums von Erfahrungen, die sich historisch differenziert haben, operieren muß. Es besteht eine strenge Wechselbeziehung zwischen der Theorie von der menschlichen Existenz und der historischen Differenzierung von Erfahrungen, in welchen diese Existenz ihr Selbstverständnis erlangt hat. Weder ist es dem Theoretiker gestattet, irgendeinen Teil dieser Erfahrung, gleichgültig aus welchem Grunde, beiseite zu schieben; noch kann er seinen Standort auf einen archimedischen Punkt außerhalb der Substanz der Geschichte beziehen. Die Theorie ist durch die Geschichte im Sinne der differenzierenden Erfahrungen gebunden. Da das Höchstmaß an Differenzierung durch die griechische Philosophie und das Christentum erreicht wurde, bedeutet dies konkret, daß die Theorie sich notwendig innerhalb des historischen Horizontes klassischer und christlicher Erfahrungen bewegen muß. Ein Zurückweichen vom Höchstmaß der Differenzierung bedeutet einen theoretischen Rückschritt, der zu den Entgleisungen verschiedener Art führt, die Platon als *doxa* charakterisiert hat.“²²³

Diese Auffassung hatte Voegelin schon zuvor in der Feststellung zum Ausdruck gebracht, Theorie sei nicht ein beliebiges Meinen über die menschliche Existenz in Gesellschaft, sondern „ein Versuch, den *Sinn der Existenz* durch die Auslegung einer bestimmten Klasse von Erfahrungen zu gewinnen.“²²⁴ Dass diese Auffassung von dem Theorieverständnis, das Voegelin 1939 in der ersten „Introduction“ zur *History* skizziert hatte, ebenso weit entfernt ist, wie der damalige Ideen- vom späteren Erfahrungsbegriff, ist evident. Nur nebenbei sei angemerkt, dass diese Auffassung von „Theorie“ lediglich eine weitere Etappe auf dem Weg zu einer Philosophie des Bewusstseins darstellt, die Voegelin einige Jahre später in *Anamnesis*

sozial wirksam wird oder an solcher Wirksamkeit verhindert wird.“ *Strauss-Voegelin-Briefwechsel 1934-1964*, S. 69.

²²³ Ebd., S. 92 f.

²²⁴ Ebd., S. 77 (Hervorh. PJO).

entwickeln und als „Kernstück einer Philosophie der Politik“ bezeichnen wird.²²⁵

Nachdem wir den neuen theoretischen Bezugsrahmen, der der *New Science* zugrunde liegt, in seinen zentralen Elementen umrissen haben, können wir uns dem hier vor allem interessierenden Einzelproblem – der Deutung der Modernität – zuwenden. Dass Voegelin in dieser Deutung die besondere Leistung der *New Science* sah, bestätigte er selbst in dem schon erwähnten „Questionnaire“, in dem es heißt: „Die wesentliche Leistung des Buches besteht in der Interpretation der Moderne als ein Aufstieg der politischen Gnosis seit dem Hohen Mittelalter in Rivalität mit der klassischen und christlichen Tradition und ihren zerstörerischen Auswirkungen auf die westliche Tradition.“ Um diese „wesentliche Leistung“ angemessen würdigen zu können, ist ein kurzer Rückblick auf die Auffassungen sinnvoll, die Voegelin erstmals in den *Politischen Religionen* vertreten und später in der *History* weiter ausgeführt hatte. Dort hatte er von einer auf einem „religiösen Erlebnis“ gründenden „innerweltlichen Religiosität“ gesprochen, die sich in Abgrenzung zu den „überweltlichen Religionen“ entwickelt hatte und zu deren Ablegern er auch die „neuen politischen Religionen“ seiner Zeit zählte. Von dieser Begrifflichkeit ist in der *New Science* nur noch wenig übrig geblieben: weder ist noch von den „politischen Religionen“ die Rede noch von einer „innerweltlichen Religiosität“. Für keinen der beiden Begriffe ist in dem neuen theoretischen Ansatz, von dem aus sich das Wesen der Modernität aus einer neuen und zugleich tieferen Perspektive erschließt, mehr Platz.²²⁶ An ihre Stelle ist nun der Begriff „Gnosis“ getreten.

Bei der Klärung der zentralen Elemente dieses neuen Verständnisses bietet es sich an, mit dieser neuen, zeitlich tieferen Perspektive zu beginnen, die Voegelin in der *New Science* eröffnet. Sie wird gleich einleitend mit dem Begriff der „De-Divinisation“ zum Ausdruck

²²⁵ Voegelin, *Anamnesis*, S. 7.

²²⁶ Letzte Verwendungen des Begriffs „politische Religion“ finden sich in einem Papier zum Jahrestreffen 1949 der *American Political Science Association* mit dem Titel „The Political Religions and Their Implications for the Traditional American Doctrine“. *Voegelin Papers* 62, 34.

gebracht, die durch das Christentum bewirkt wurde. Gemeint ist die De-Sakralisierung der temporalen Sphäre der Macht und die daraus sich ergebende Auffassung, dass sich die menschliche Existenz nicht im Diesseits erfüllt, sondern durch die Gnade Gottes erst nach dem Tode. Eine ähnliche Sinnentleerung erfährt die „Menschheit“. Auch deren Schicksal erfüllt sich nach christlichem Verständnis nicht innerhalb der Geschichte – mit der Wiederkehr Christi und der Errichtung eines Tausendjährigen Reiches – , sondern erst am Ende aller Zeiten, im Jenseits der Geschichte. Diese im Glauben an die Gnade des transzendenten Gottes gründenden Auffassungen von der übernatürlichen Bestimmung des Menschen und seiner Vollendung im Jenseits sah Voegelin seit dem 13. Jh. in Auflösung begriffen, wesentlich verursacht durch eine sich vertiefende Glaubensschwäche und ein aus ihr resultierendes Bestreben, die Ungewissheit des Glaubens durch ein sicheres Wissen zu ersetzen, wie es die zu jener Zeit sich entfaltenden Naturwissenschaften zu bieten schienen. Der Augustinische *contemptus mundi* begann mit ihnen einer wachsenden Weltzugewandtheit zu weichen, verbunden mit der christlichen entgegengesetzten Auffassung, dass sich das geistige Schicksal Menschen *in* der Welt und *innerhalb* der Geschichte erfüllen wird.

Gleichzeitig verweist Voegelin auf einen als „Re-Divinisation“ bezeichneten gegenläufigen Prozess der Vergöttlichung innerweltlicher Entitäten. Dass es sich dabei – in veränderter Terminologie – um den schon in den *Politischen Religionen* beschriebenen Aufstieg innerweltlicher Religiosität handelt, ist unübersehbar. Besondere Bedeutung weist Voegelin dabei der durch die Augustinische Geschichtstheologie sinnentleerten profanen Geschichte zu. Sie gewinnt durch die „Immanentisierung des christlichen Eschaton“ eine neue Sinnhaftigkeit. Hatte sich diese Immanentisierung – etwa in der trinitarischen Geschichtstheologie von Joachim von Fiore –, zunächst noch im Rahmen des christlichen Mythos bewegt, so weist sie in den Geschichtsspekulationen seit der Aufklärung, speziell des 19. und 20. Jh., eine zunehmend antichristliche Tendenz auf. Dies zeigte sich insbesondere darin, dass die Transfiguration der alten in eine „neue Welt“ nun nicht mehr einem Eingreifen Gottes zugeschrieben wurde, sondern dem Menschen selbst. Die Vorstellung von der menschlichen Selbstermächtigung und Selbsterlösung kristallisierte schließlich in den Anthropologien von Feuerbach und Marx zu der Auffas-

sung, dass das Göttliche ohnehin nur eine Projektion des Besten im Menschen sei und es nun darauf ankomme, es wieder in den Menschen zurückzuführen und diesen so aus seiner Selbstentfremdung zu befreien.

Schon 1948 klang diese Auffassung in den Schlussätzen von „The People of God“ an. Während Voegelin Dante noch attestierte, den „neuen Immanentismus der Vollkommenheit durch den Transzendentalismus des Christentums gezügelt zu haben“, indem er die Vollkommenheit des rein theoretischen Intellekts lediglich als eine Quasi-Vollkommenheit ansah, fuhr er mit Blick auf die Entwicklungen im 18. und 19. Jh. fort:

„Zukünftige Generationen sind weniger zurückhaltend, und die Quasi-Vollkommenheit des Intellekts, der von der Gnade Gottes durchdrungen ist, wird zur Vollkommenheit der Vernunft, die nach und nach durch die Anstrengungen des Menschen erreicht werden kann. Die intellektuellen *perfecti* der Aufklärung und des Fortschritts übernehmen die Rolle Gottes, wenn sie sich selbst Gnade gewähren; und da sie in ihrer eigenen Präsenz in der Präsenz Gottes sind, verschwindet der Unterschied zwischen Vollkommenheit und Quasi-Vollkommenheit. Im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts – das heißt in der Zeitspanne von Voltaire bis zu Comte und Marx – ist diese *hybris* der Selbstvergöttlichung und Selbstverleihung von Gnade *naiv*; die Träger des Prozesses sind sich nur vage oder gar nicht im klaren über die Implikationen und Konsequenzen der Bewegung, die sie vorantreibt. Erst in der Person Nietzsches erreicht der Prozeß sein tragisches Bewusstsein; dieser erfuhr zur Gänze die Lust und den Schrecken des Menschen, der ‚sich selbst Gnade verleiht‘.“²²⁷

Erneut wird erkennbar, dass für Voegelin mit Nietzsche eine Entwicklung endet, die mit der Gründung des Apollinischen Imperiums durch Dante begonnen hatte. Diese Auffassung war schon Ende 1946 in der Bemerkung Engel-Janosi gegenüber zum Ausdruck gekommen, mit Nietzsche sei die innere Entwicklung der geistigen Problematik abgeschlossen und was folge sei die „Liquidierung“. Bezeichnenderweise endet auch die dem Wesen der Modernität gewidmete Walgreen Lecture mit einem Hinweis auf Nietzsche:

²²⁷ Voegelin, *Das Volk Gottes*, S. 121 f.

„Der Tod des Geistes ist der Preis des Fortschritts. Nietzsche offenbarte dieses Mysterium der westlichen Apokalypse, als er verkündete, dass Gott tot, daß er ermordet worden sei [...] Je intensiver alle menschlichen Energien in das große Unternehmen der Erlösung durch welt-immanentes Handeln geworfen werden, desto mehr entfernen sich diejenigen, die an diesem Unternehmen mitwirken, dem Leben des Geistes. Und da das Leben des Geistes die Quelle der Ordnung im Menschen und der Gesellschaft ist, liegt gerade im Erfolg einer gnostischen Zivilisation die Ursache ihres Verfalls.“²²⁸

Wir mussten auf die geistesgeschichtliche Perspektive, in die Voegelin inzwischen die Entstehung und Entwicklung der Modernität stellte, näher eingehen, weil sie in der *New Science* erstmals ausführlich entwickelt wird. Dabei war diese Perspektive in mehrfacher Hinsicht vom Erfahrungsbegriff geprägt – zum einen durch den Erfahrungskomplex, den Voegelin dem Christentum zugrunde legt, der Glaubens- und Gnadenproblematik; zum anderen durch seine Bestimmung der Modernität. Denn wenn er in der modernen Gnosis eine eigene und auch eigenständige Symbolform sah – der vierten nach dem kosmologischen Mythos, der griechischen Philosophie und dem Christentum –, so musste er, wie schon bei jenen anderen Formen, auch die ihr spezifischen „Erfahrungen“ ausfindig machen. Und in der Tat spricht Voegelin von „neuen“, von „gnostischen Erfahrungen“ und bestimmt diese in der ganzen Breite ihrer Varianten als „Kern der Re-Divinisation der Gesellschaft“.²²⁹ Allerdings fällt deren Bestimmung unbefriedigend aus, bleibt doch bei genauerer Betrachtung eine Vielzahl von Fragen offen. Unproblematisch ist dabei noch die von Voegelin registrierte Glaubensschwäche und der Versuch, die „Kenntnis der Transzendenz fester in den Griff zu bekommen, als die *cognitio fidei* es uns gestattet.“²³⁰ Unproblematisch ist auch der in dieser Situation erfolgende Rückfall „auf eine weniger differenzierte Kultur geistiger Erfahrungen“²³¹, in denen diese Ungewissheit des Glaubens nicht bestand – wie etwa in der Kultur der Gnosis. Doch spätestens hier setzen Fragen ein, die zumindest in der *New Science* nicht befriedigend beantwortet werden: Worin genau

²²⁸ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 142.

²²⁹ Ebd., S. 135.

²³⁰ Ebd.

²³¹ Ebd., S. 134.

bestehen diese Erfahrungen? Voegelins Antwort fällt indirekt aus, indem er auf deren Wirkung verweist: „als sie die Seele bis zu dem Punkt ausweiten, an welchem Gott in die menschliche Existenz hineinbezogen wird.“²³² Doch welche Erfahrungen sind das und wie, konkret, geschieht dies? Die Antworten in der *New Science* sind nicht eindeutig – nur soviel wird klar: „[D]ie Menschen vergotten sich selbst, wenn sie solchen Erfahrungen verfallen, und setzen die massiveren Arten der Teilhabe an der Göttlichkeit an die Stelle des Glaubens im christlichen Sinne.“²³³ Dass hier noch Manches unscharf bleibt, ist nicht zu übersehen. Es überrascht auch nicht, war Voegelin doch, wie gezeigt, selbst erst kurz zuvor auf die „Gnosis“ gestoßen und hatte erst während der Europareise den Diskurs mit Autoritäten auf diesem Gebiet aufgenommen. Hinzu kam, dass er diesen Gnosis-Begriff noch ein wenig unkritisch auf das Material anwandte, was er einige Jahre später unter Hinweis auf seine frühere Charakterisierung von Hegel und Marx als Gnostiker Alois Dempf gegenüber selbst zugab: „So einfach, wie ich mir dies vorgestellt hatte, geht es nicht.“²³⁴ – um nun die „Kategorien einer Pneumopathologie“ zu entwickeln, die zwar komplizierter waren, von denen er sich aber eine größere empirische Anwendbarkeit versprach.

Nach Skizzierung der geistesgeschichtlichen Rahmenbedingungen, denen Voegelin die Entstehung und Entwicklung der modernen Gnosis zuschrieb, sowie der Identifizierung der ihnen zugrundeliegenden spezifischen Erfahrungen, die ihre Erhebung zu einer Symbolform *sui generis* rechtfertigten, bedarf seine Bestimmung des Wesens der Modernität als „Anwachsen des Gnostizismus“ noch der Erläuterung.²³⁵ Wo liegen die Anfänge dieses Wachstumsprozesses? Welche Phasen durchlief er und welche Formen nahm er dabei an? Welches waren und sind seine Träger? Und was erklärt seine zuneh-

²³² Ebd., S. 135.

²³³ Ebd.

²³⁴ Brief vom 2. Januar 1968 von Voegelin an Alois Dempf. Auf die nur eingeschränkte Anwendbarkeit des Gnosis-Begriffs auf moderne Ideologien ging Voegelin später auch in den *Autobiographischen Reflexionen* (S. 86 ff) ein.

²³⁵ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 137.

mende Dynamik? Auf die meisten dieser Fragen finden sich in der *New Science* Antworten. So versteht Voegelin den Gnostizismus als einen langsamen, die westliche Zivilisation über ein Jahrtausend unterhöhrenden und dabei die bis dahin sie prägenden Traditionen der griechischen Philosophie und des Christentums zurückdrängenden Prozess, dessen Anfänge im 9. Jh. bei der Aktivierung der antiken Gnosis durch Scotus Eriugena liegen. (Mit dieser Datierung – wie überhaupt mit der experientiellen Charakterisierung des modernen Gnostizismus – greift Voegelin weitgehend auf das *History*-Kapitel „The People of God“ zurück, dessen Ergebnisse jedoch allzu komprimiert referiert werden.) In diesem gleitenden Prozess unterscheidet er zwei große, sich überlappende Phasen, in deren Verlauf der Gnostizismus eine „allmähliche Umgestaltung“ erfuhr: Eine erste, noch christlich geprägte Phase, in der die eschatologische Erfüllung zwar innerhalb der Geschichte erwartet wurde, aber doch infolge göttlichen Eingreifens – in der Formulierung Voegelins – durch „einen transzendentalen Einbruch des Geistes“. Und eine zweite Phase, in der sich der Immanentisierungsprozess radikalisierte; auch sie ist in zwei Phasen untergliedert:

„Der Gedanke einer radikal immanenten Erfüllung wuchs nur sehr allmählich in einem langwierigen Prozess, den man kurz unter dem Titel ‚vom Humanismus zur Aufklärung‘ bringen kann. Erst im 18. Jahrhundert war mit dem Fortschrittsglauben die Steigerung des Sinngehaltes in der Geschichte zu einem völlig innerweltlichen Phänomen ohne transzendente Einbrüche geworden. Diese zweite Phase der Immanentisierung soll ‚Säkularisierung‘ genannt werden.“²³⁶

Noch ein letzter Punkt bleibt anzumerken, der uns noch einmal zur „Selbsterlösung“, bzw. zur „Erlösung durch die Gewährung der Gnade an sich selbst“ zurückführt. Die diesem Unternehmen zugrundeliegende Hybris hatte Voegelin schon kurz zuvor in der Neufassung von „The People of God“ angeprangert, und diese Einschätzung und der Hinweis auf die daraus resultierenden Folgen – den Tod Gottes – finden sich auch in der *New Science*. Doch lenkt er hier die Aufmerksamkeit auf die andere Seite dieses Unternehmens: auf die dadurch verursachte Freisetzung menschlicher Kräfte für den Aufbau der „modernen“ Zivilisation:

²³⁶ Ebd., S. 130.

„Das Wunder wurde der Reihe nach vollbracht durch die literarische und künstlerische Leistung, die dem humanistischen Intellektuellen die Unsterblichkeit des Nachruhms sicherte, durch die Zucht und den wirtschaftlichen Erfolg, der dem puritanischen Heiligen seine Erlösung gewährleistete, durch die zivilisatorischen Beiträge der Liberalen und Fortschrittler und schließlich durch die revolutionäre Aktion, die das kommunistische oder ein anderes gnostisches Millennium errichten soll. Der Gnostizismus machte also auf äußerst wirksame Weise menschliche Kräfte frei für den Aufbau einer Zivilisation, indem er auf den begeisterten Einsatz dieser Kräfte für innerweltliche Betätigung die Prämie der Erlösung setzte. [...] Wie töricht die oberflächlichen Argumente auch sein mögen – der weitverbreitete Glaube, die moderne Zivilisation sei die Zivilisation schlechthin, ist durch den Augenschein gerechtfertigt; dadurch, dass er den Sinn der Erlösung an sich zog, wurde der Aufstieg des Westens in der Tat eine Apokalypse der Zivilisation.“²³⁷

Man mag die Verwendung des Gnosis-Begriffs zur Bezeichnung des Wesens der Modernität als unglücklich empfinden und eine Reihe weiterer Aspekte dieser Deutung der westlichen Moderne als problematisch. Im Vergleich zu den *Politischen Religionen*, vor allem aber zur *History of Political Ideas*, aus der in der *New Science* zahlreiche Einzelaspekte übernommen und zu einer Gesamtschau zusammgeführt werden, ist sie erheblich umfangreicher, kohärenter und auch besser begründet als alle früheren Deutungen.

Ausblick – eine optimistische Vision

Wenn Voegelin die *New Science of Politics* im Rückblick als einen „Durchbruch“ bezeichnete, so war dies, wie unsere Analyse zeigte, durchaus zutreffend. Denn Vieles war in der Tat neu: der erstmals konsequent angewandte erfahrungstheoretische Ansatz, die auf seiner Grundlage skizzierte politische Philosophie und auch die aus ihr sich ergebende Philosophie der Geschichte. Neu waren wichtige Begriffe, und neu war auch Voegelins Deutung der westlichen Moderne. Aber noch in einem weiteren Punkt unterscheiden sich die

²³⁷ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 140 f.

History of Political Ideas und die *New Science of Politics*. Während die *History* mit der Beschreibung der „Krise“ endete, verweist die *New Science* auf erstes Licht am Ende des Tunnels – nämlich auf das sich abzeichnende „Ende der Modernität“ und auf einen sich abahnenden geistigen Neuanfang. Auf beides ist abschließend noch kurz einzugehen.

Dass Voegelin in der *New Science* das Ende des gnostischen Zeitalters fest im Blick hat, zeigt insbesondere das lange Schlusskapitel – es ist die sechste und zugleich letzte Lecture – mit dem Titel „The End of Modernity“.²³⁸ Es sind zwei Faktoren, auf die er seine neue optimistischere Sicht auf ein zwar nicht unmittelbar bevorstehendes, aber doch am Horizont sich abzeichnendes Ende der gnostischen Zivilisation stützt: auf die dem Gnostizismus innewohnenden Widersprüche, die kurz über lang zu seiner „Explosion“ führen würden (auf sie soll hier nicht näher eingegangen werden), sowie auf das Wachsen von Gegenkräften. So weist er selbstbewusst darauf hin, dass der Gnostizismus „trotz seines geräuschvollen Aufstiegs das Feld durchaus nicht alleine beherrscht“, sondern „daß die Bildung eines geistigen und intellektuellen Widerstandes gegen den Gnostizismus in allen seinen Spielarten ein Faktor unserer Gesellschaft ist, daß die Wiederherstellung einer Wissenschaft von Mensch und Gesellschaft eines der beachtlichen Ereignisse des letzten Halbjahrhunderts darstellt und rückblickend einem künftigen Betrachter vielleicht als das wichtigste Ereignis unserer Zeit erscheinen wird.“²³⁹

Dass dem Verfall des Geistes Gegenkräfte erwachsen, die für seine „Wiederbehauptung“ eintreten, hatte Voegelin schon im Aufruf zum „Widerstand“ in der Einleitung zu den *Politischen Religionen* gezeigt, und in dem kleinen „Intermission“-Abschnitt der *History* hatte er diese Bemühungen näher ausgeführt. Dabei hatte er auch jene der drei Linien der geistigen „Wiederbehauptung“ skizziert, der er zu jener Zeit die Hauptaufmerksamkeit zu widmen beabsichtigte: der von Giambattista Vico inaugurierten Linie der „new science“. Es war

²³⁸ „The End of Modernity“ war auch der vertraglich festgelegte Titel, unter dem die Walgreen Lectures Voegelins zunächst hatten erscheinen sollen.

²³⁹ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 174.

somit zu erwarten, dass er bei der Neubearbeitung des Vico-Kapitels im Herbst 1946 diesen Gedanken erneut aufgreifen und nun näher ausführen würde. Und in der Tat präsentiert er Giambattista Vico hier in seinen beiden zentralen Positionen: als den „ersten großen Diagnostiker der westlichen Krise“ und als den „Begründer einer neuen politischen Wissenschaft“.²⁴⁰ In Vicos „neuer Wissenschaft“ sah Voegelin insofern auch beides – „eine Analyse der Krise als auch einen systematischen Versuch, sie zu lösen.“²⁴¹ So erkennt er in der *Nuova Scienza* eine doppelte Stoßrichtung: einen Angriff auf die Übertragung der Methoden der mathematischen Wissenschaft und der Physik auf die Probleme von Mensch und Gesellschaft und damit auf die von Thomas Hobbes begonnene und von René Descartes fortgesetzte Transformation der politischen Wissenschaft in eine „Wissenschaft der Phänomene“, sowie ein Bemühen um die Neuformulierung der politischen Wissenschaft auf der Grundlage eines neoplatonischen Naturmodells als Substanzwissenschaft. Während Voegelin dem Modell Vicos eher distanziert gegenübersteht („heutzutage würden wir einen anderen Ansatz wählen“ – S. 57), stimmt er dem Angriff auf den Phänomenalismus nicht nur vorbehaltlos zu, sondern weist ihm sogar Priorität zu: „... wir müssen uns des Problems einer Wissenschaft der Phänomene entledigen, bevor wir das Problem einer Wissenschaft der Politik in Angriff nehmen.“²⁴²

Dass Voegelin sich selbst – in der *History* wie auch in der *New Science* – an dieser Auffassung orientierte, zeigt die dichte Abfolge seiner Angriffe auf Phänomenalismus und Szientismus, die 1945 mit dem Phänomenalismus-Kapitel beginnt und 1947 mit dem Aufsatz „Origins of Scientism“ fortgesetzt wird. Und durchaus in der Logik

²⁴⁰ Das Vico-Kapitel findet sich in *CW 24, History of Political Ideas*, Vol. VI: *Revolution and the New Science*. Ed., with an Introduction by Barry Cooper, 1998, S. 82-148; hier S. 110. Im Folgenden zit. nach der dt. Übersetzung: Eric Voegelin, Giambattista Vico – *La Scienza nuova*. Hrsg. und mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz; mit einem Nachwort v. Stephan Otto; aus dem Englischen v. Nils Winkler und Anna E. Frazier, München: Fink, 2003. Siehe zu dieser Einschätzung insbesondere das Schlusskapitel S. 107-116.

²⁴¹ Voegelin, *Vico*, S. 56.

²⁴² Ebd., S. 57.

seiner Argumentation stellt er auch der *New Science of Politics* eine lange Einleitung voran, bei der es sich im Kern ebenfalls um eine Kritik von Phänomenalismus, Szientismus und Positivismus handelt. Parallel dazu ist er bemüht, das „Kontinuum der Ideen“ zu skizzieren und damit die Traditionslinien zu ziehen, in denen die Wissenschaft von Mensch und Gesellschaft als Substanzwissenschaft steht. So sieht er auf der großen europäischen Bühne Vico als die „Mitte einer Linie“, die Giordano Bruno mit Schelling verbindet, insofern er Letzterem das Verdienst zuweist, Brunos Spekulation über die Substanz des Universums wieder aufzunehmen und auf deren Grundlage seine Philosophie der Geschichte und Politik zu entwickeln. Es sind dieselben Gedankengänge, die sich schon in dem nachträglich eingefügten Teil *Last Orientation* fanden.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht überraschend, dass Voegelin, als der für die Veröffentlichung der Walgreen Lectures ursprünglich vorgesehene Titel „The End of Modernity“ auf Widerspruch stieß, den Titel „The New Science of Politics“ wählte – und das im Vorwort zur deutschen Ausgabe wie folgt begründete:

„Ich entschied mich für *Die Neue Wissenschaft der Politik*, anklingend an die *Nuova Scienza* des Giambattista Vico. Denn so wie Vicos neue Wissenschaft von Politik und Geschichte in Opposition zu Galileis *Nuova Scienza* konzipiert war, so sind die vorliegenden Vorlesungen ein Versuch, die Politische Wissenschaft im klassischen Sinne wiederherzustellen, im Gegensatz zu den vorherrschenden Methoden des Positivismus.“²⁴³

Dass er sich bei diesem Unternehmen nicht allein auf weiter Flur sah, sondern in einem Verbund von Forschern, die sich in die gleiche Richtung bewegten, vermittelte schon jene Projektskizze, die er im Herbst 1948 kurz vor seiner Europareise verfasst hatte und in der feststellte, es sei „eine Tatsache, dass seit dem Ersten Weltkrieg eine neue Wissenschaft der Politik (a new science of politics) auf internationaler Ebene entstanden“ sei, und daran anschließend die Namen von ca. 20 Gelehrten anführte – gewissermaßen Brüder im Geiste –, die mit ihren Arbeiten die Grundlagen jener „neuen Wissenschaft der Politik“ legten. Unter ihnen befinden sich Max Scheler, Reinhold Niebuhr, Hans Urs von Balthasar, Jacques Maritain, Henry Lubac

²⁴³ Ebd., S. 14.

Alois Dempf, Werner Jaeger, Karl Jaspers. Was diese Gelehrten in den Augen Voegelins miteinander verband, war der „Versuch zur Wiederherstellung einer Philosophie und Wissenschaft von der Politik auf der Grundlage entweder einer christlichen oder einer platonisch-aristotelischen Anthropologie, oder einer Kombination von beiden.“ In dieser Bewegung, zumeist isoliert voneinander forschender Gelehrter, sah Voegelin den „einzigen Träger einer gemeinsamen westlichen Tradition“ und in ihrer Arbeit „das wichtigste Ereignis unserer Zeit“²⁴⁴ – eine Einschätzung, die er in der *New Science* bald wörtlich wiederholen wird und die sich ähnlich auch in der Einleitung zu *Order and History* findet.

Noch ein letzter Punkt bedarf der Erwähnung. Er betrifft den größeren weltgeschichtlichen Rahmen, in dem Voegelin die Arbeit an einer „neuen Wissenschaft der Politik“ sah, und dieser Punkt führt uns noch einmal zurück zu Giambattista Vico. Gleich zu Beginn der Schlussvorlesung über das Ende der Modernität formuliert Voegelin den „Gedanken eines Kulturzyklus von welthistorischen Ausmaßen“, in dem er auch den Zyklus der modernen westlichen Gesellschaft verortet:

„Die Umrisse eines Riesenzyklus zeichnen sich ab, der die Zyklen der einzelnen Zivilisationsgesellschaften überwölbt. Den Höhepunkt dieses Zyklus würde das Erscheinen Christi kennzeichnen; die vorchristlichen Hochkulturen wären sein aufsteigender, die moderne, gnostische Zivilisation sein absteigender Ast. Die vorchristlichen Hochkulturen stiegen von der Kompaktheit des Erlebens zur Differenzierung der Seele als des Sensoriums der Transzendenz auf; und im mittelmeerischen Kulturbereich gipfelte dieser Aufstieg in der maximalen Differenzierung durch die Offenbarung des Logos in der Geschichte. Sofern die vorchristlichen Kulturen sich auf dieses Maximum des Advents hin bewegen, kann ihre Dynamik ‚adventlich‘ genannt werden. In der modernen gnostischen Zivilisation wird die Tendenz und Differenzierung rückläufig, und sofern sie vom Maximum zurückweicht, kann ihre Dynamik ‚rezessiv‘ genannt werden.“²⁴⁵

Diese Vorstellung atmet unüberhörbar den Geist Vicos und seines *corso*-Konzepts, in dem Voegelin das „große und fundamentale

²⁴⁴ Siehe FN 125.

²⁴⁵ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 173.

Prinzip“ sah, dass der *corso* als Ganzes „die Grundeinheit wissenschaftlicher Forschung“²⁴⁶ ist. Dass dieses Prinzip inzwischen auch zum Orientierungspunkt seiner eigenen Arbeit geworden war, zeichnet sich schon in der *New Science* ab, vor allem aber in der Anlage jenes Werkes, das inzwischen im Entstehen begriffen war: in *Oder and History*. Denn auch dieses begann mit den vorchristlichen Hochkulturen und sollte über Philosophie, Geschichte und Christentum zum absteigenden Ast der modernen gnostischen Zivilisation führen. Im Lichte des *corso*-Konzepts drängt sich die Frage auf, wie es nach Abschluss dieses großen welthistorischen Zyklus weitergehen würde?²⁴⁷ Würde ein neuer Zyklus beginnen? Und sah Voegelin sich und seine geistigen Mitstreiter als dessen Begründer?

Allerdings ist Vico nur im Prinzipiellen Vorbild, nämlich bei der Bestimmung der „Grundeinheit der Forschung“ – im Empirischen stellte sich die Lage inzwischen grundlegend anders. Hier, so Voegelin,

„liegt das noch weit offene Feld der neuen politischen Wissenschaft. Mit dem Wissenszuwachs in der empirischen Geschichte zum einen und der zunehmenden Durchdringung der theoretischen Probleme der geistigen, evokativen, und pragmatischen Geschichte zum anderen haben wir eine Entwicklung der neuen Wissenschaft weit über den Bereich hinaus zu erwarten, den Vico im Blick hatte – eine Erweiterung, für die die Untersuchungen von Schelling und Bergson, von Spengler und Toynbee kaum mehr als ein Anfang sind.“²⁴⁸

Versuch einer Zusammenfassung

Unsere Untersuchungen haben mit der *New Science of Politics* den zweiten jener beiden eingangs von uns festgesetzten zeitlichen Eckpunkte erreicht, innerhalb derer sie sich bewegten. Angesichts der

²⁴⁶ Voegelin, *Vico*, S. 112.

²⁴⁷ Der oben zitierte Brief an Heilman vom 1. Dezember 1950 enthält eine kurze Bemerkung, der man entnehmen kann, dass Voegelin das Problem der Zyklentheorien später noch einmal aufzunehmen gedachte.

²⁴⁸ Ebd., S. 112.

zum Teil komplizierten Zusammenhänge, auf die in vielen Details eingegangen werden musste, erscheint es sinnvoll, abschließend noch einmal die großen Linien nachzuziehen, die dabei sichtbar wurden und die wichtigsten Ergebnisse und Erträge anzusprechen, die dabei gewonnen wurden. Dabei bietet es sich an, wieder auf jene drei Ebenen Bezug zu nehmen, auf denen sich unsere Untersuchungen, von der einen immer wieder zu der anderen wechselnd, bewegten.

Die erste Untersuchungsebene bildeten die werksgeschichtlichen Abläufe des *Modern World*-Bandes der *History*. Dabei zeigte es sich, dass die Arbeit an diesem Band eine Reihe von Unterbrechungen erfuhr, in deren Verlauf sich der Charakter der *History* insgesamt veränderte. Eine erste Unterbrechung erfolgte schon bald nach Aufnahme der Arbeiten an der *History*, die sich zu diesem Zeitpunkt – auf nur 250 Seiten angelegt – noch am ehesten in den Bahnen einer konventionellen politischen Ideengeschichte bewegte. Von Interesse erwies sich bei diesem ersten Anlauf dreierlei:

– Zum einen, dass Voegelin nach Abschluss der Kapitel über die *Ancient World* den Mittelalter-Band übersprang und sich zunächst der Moderne zuwandte. Dieses eher unkonventionelle Vorgehen verwundert insofern, als schon die *Politischen Religionen* gezeigt hatten, dass er sich der Wurzeln des modernen politischen Denkens im Mittelalter durchaus bewusst war. Als Grund für das Vorziehen der Moderne wurde vermutet, dass er aufgrund seiner früheren Studien mit dem modernen politischen Denken schon vertraut war und sich deshalb einen schnellen Abschluss dieses Teils versprach, bevor er sich dem Mittelalter zuwandte.

– Zum anderen ist von Interesse, dass Voegelin beim ersten Anlauf an diesem Teil scheiterte und die Arbeit nach Abschluss der Kapitel über das 16. und 17. Jh., ungefähr auf der zeitlichen Höhe von Rousseau, abbrechen musste. Welche Probleme diesen Abbruch verursachten, ließ sich nicht feststellen – außer das Eingeständnis gegenüber Schütz, dass er noch zu wenig über das Mittelalter wisse. Doch was er in diesen Studien über das Mittelalter zu finden hoffte, das die Blockade an der Arbeit an der modernen Periode lösen würde, bleibt unklar.

– Eine weitere Auffälligkeit ist schließlich – drittens –, dass sich Voegelin schon früh struktureller Kontinuitäten bewusst war, die einzelne Strömungen innerhalb des mittelalterlichen politischen Denkens mit denen der Moderne verbanden. Das zeigte vor allem das Kapitel über die mittelalterlichen Sektenbewegungen, deren Geist und Formensprache starke Ähnlichkeiten mit dem eschatologischen Denken der Moderne erkennen ließen. Die in diesem ersten Anlauf erst dünn skizzierten Verbindungslinien wird Voegelin im Laufe der Jahre zunehmend kräftiger nachziehen und die zunächst noch vorhandenen Lücken nach neuen Studien auffüllen.

Einen zweiten Anlauf beim *Modern World*-Band unternahm Voegelin 1944, nach Abschluss der inzwischen fertig gestellten Kapitel zum Mittelalter. Seinen Schätzungen zufolge sollte dessen Umfang insgesamt ca. 500 Seiten betragen – also doppelt so lang sein wie ursprünglich die gesamte *History*. Davon lagen als Ertrag des ersten Anlaufes ca. 200 Seiten fertig vor. Ihnen fügte Voegelin, wie ein Brief an den Macmillan Verlag zeigte, der das inzwischen in drei Bände gegliederte und auf einen Umfang von insgesamt 1400 Seiten angelegte Projekt übernommen hatte, im Sommer 1945 weitere 200 Seiten hinzu. Damit fehlten noch ca. 100 Seiten. Voegelins Einschätzung zu jener Zeit, dass die *History* Anfang 1946 vorliegen könnte, war somit durchaus realistisch. Dass sich deren Charakter inzwischen verändert hatte, zeigt die Bemerkung gegenüber Macmillan, sie sei nun mehr als „eine bloße Geschichte von Theorien“ (was sie, genau genommen, nie war), sondern eine „umfassende systematische Kritik der Politik und der modernen Zivilisation“ und damit von allgemeinem Interesse. Bezeichnenderweise bereitete auch bei diesem zweiten Anlauf das 18. Jh. die größten Schwierigkeiten. Allerdings handelte es sich dieses Mal nicht, wie offenbar beim ersten Anlauf, um sachliche Probleme, die die Einbeziehung des mittelalterlichen Denkens notwendig gemacht hatten, sondern um darstellungstechnische Probleme. Was auf den ersten Blick, und auch in der Interpretation Voegelins, als darstellungstechnische Problematik erscheint – nämlich die Kombination zweier unterschiedlicher Typen politischen Denkens: der „säkularen politischen Problematik“, konventionell der eigentliche Gegenstand politischer Ideengeschichten, sowie die „Entwicklung der nach-christlichen innerweltlichen Eschatologie“ –, erweist sich bei genauerem Hin-

sehen als eine immer stärker hervortretende Besonderheit seines Ansatzes.

Doch auch dieser zweite Anlauf wird abgebrochen, als Voegelin anlässlich der Arbeiten über Schelling und Vico der Entwurf einer „Theorie des Mythos“ gelingt – mit der Folge einer über viele Monate sich hinziehenden grundlegenden Revision des schon fertig vorliegenden Platon-Teils. Die nach dieser Unterbrechung einsetzende Arbeit an einer Neufassung der schon zu Beginn der 40er Jahre verfassten Kapitel über das 16. und 17. Jh. ist gewissermaßen der dritte Anlauf. Er wird flankiert von der Arbeit an den Kapiteln zum 19. und 20. Jh., in die nun ebenfalls die durch die „Theorie des Mythos“ gewonnenen Einsichten einfließen. Allerdings bleiben beide Abschnitte fragmentarisch; für den Abschluss des *Modern World*-Bandes wird Voegelin Mitte der 50er Jahre dem Verlag gegenüber noch einmal eineinhalb Jahre veranschlagen.

Inzwischen hatten sich zwei Trends, die sich schon während des zweiten Anlaufs abgezeichnet hatten, weiter vertieft: Zum einen hatte der zunehmende Umfang des *Modern World*-Teils dessen Teilung in zwei Bände nahe gelegt, deren voraussichtlichen Gesamtumfang Voegelin einige Jahre später dem Verlag gegenüber auf ca. 1800 Seiten veranschlagte.²⁴⁹ Zum anderen konzentrierte sich der Text zum 19. Jh. nun völlig auf die nach-christliche innerweltliche Eschatologie, während die 1947 noch erwähnten „politischen Theoretiker im engeren Sinne“ wie Montesquieu, Hume, Rousseau, Kant nun gänzlich unberücksichtigt bleiben oder nur am Rande behandelt wurden. Das galt auch für zwei so eminent wichtige Theoretiker wie Hegel und Max Weber, die ursprünglich vorgesehen waren, und es galt ebenso für die Entwicklung des modernen Verfassungsstaates mit so einflussreichen amerikanischen Theoretikern wie Madison, Hamilton, Jefferson oder John Adams. Verblieben waren lediglich Giambattista Vico sowie Friedrich Schelling, dem Voegelin – als letzten Orientierungspunkt vor der geistigen Krise – nun sogar einen eigenen Teil widmete. In dieser Neuakzentuierung kündigte sich schon der Wechsel vom Ideen- zum Erfahrungsbegriff an.

²⁴⁹ Brief vom 25. Oktober 1953 von Voegelin an Charles D. Anderson.

Die *zweite Untersuchungsebene* betraf die zwischen 1938 und 1952 schwerpunktmäßig behandelten Sachprobleme. Hier lag der Akzent eindeutig auf der weiteren Erhellung der seit Mitte der 30er Jahre angesprochenen geistigen Krise der westlichen Welt. Dabei steht hinter dem Begriff der Krise einerseits der seit dem 16. Jh. zunehmend schwindende Transzendenzbezug und andererseits der gegenläufige Prozess zunehmender Weltzugewandtheit, in Verbindung mit einem antichristlich geprägten innerweltlichen eschatologischen Denken. Während die Rekonstruktion dieser Prozesse, ihrer tieferen geistigen und politischen Ursachen, Abläufe und symbolischen Ausdrucksformen schon in der Studie über die christlichen Sektenbewegungen, sowie bei der Behandlung des mittelalterlichen politischen Denkens begonnen worden war, trat mit Beginn der Arbeiten über die Aufklärung zunehmend das 18. Jh. ins Zentrum der Analyse. Ihre detaillierte Untersuchung erfuhr die Problematik schließlich im umfangreichen Schlussteil der *History* unter dem Titel „The Crisis“. Im Zentrum stand das Thema schließlich in den Walgreen Lectures und in der *New Science of Politics*, deren ganze zweite Hälfte nun einer systematischen Untersuchung und begriffliche Bestimmung des Wesens der Modernität und der in ihr sich verschärfende Krise gewidmet ist. Bezeichnenderweise war für den Schlussband von *Order and History* schon 1953 der Titel „The Crisis of Western Civilization“ vorgesehen.

Während die geistige Krise des Westens durchgehend Grundthema und Kernanliegen bleibt, wechselten die Kategorien, mit denen Voegelin die Problematik auf den Begriff zu bringen suchte. Hatten dabei bis Ende der 40er Jahre die Begriffe „politische Religion“ und „innerweltliche Religiosität“ dominiert, so trat mit Beginn der 50er Jahre, inspiriert durch die Schriften von Hans Urs Balthasar, der Begriff der „Gnosis“ an ihre Stelle. Obwohl Voegelin ihn auch später noch verwendete, ungeachtet des kritischen Echos, das die Wahl dieses Begriffes auslöste sowie der eigenen Einsicht in dessen Unzulänglichkeiten, geschah dies erheblich sparsamer und spezifischer. Diesen begrifflichen Wechsel dürften vor allem sich wandelnde Einschätzungen und Erfahrungen des modernen Denkens widerspiegeln. Hatte Voegelin in den *Politischen Religionen* – wohl in Anlehnung an William James' *The Variety of Religious Experiences* – noch vom „religiösen Erlebnissen“ unterschiedlicher Art gesprochen, vor denen

sich die einen auf innerweltliche Entitäten, die anderen auf den „Weltengrund“ bezogen, so favorisierte er einige Jahre später, 1944, nachdem er in den Studien zu Nietzsche das „Zentralproblem der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts“ bestimmt hatte, eine andere Deutung. Jetzt sah er hinter der modernen Innerweltlichkeit einen „Ersatz des transzendenten Gnadenproblems durch eine innerweltliche Erlösungskonzeption“. Hatte er dabei Nietzsche noch eher zurückhaltend als einen Fall tragischer Verslossenheit gegenüber Transzendenzerfahrungen interpretiert, so fällt sein Urteil über die „Selbstvergöttlichung und Selbstgewährung von Gnade“ im 18. Jh. – also in der Zeitspanne zwischen Comte und Marx – schon deutlich schärfer aus. Jetzt ist von Hybris die Rede, von Abfall und Revolte, und bald auch von „Gottesmord“.

Diese Sichtweise wird sich auch in den späteren Jahren nicht grundlegend ändern. Aber die zunehmende Hinwendung zu einer Philosophie des Bewusstseins führte zu einer Interpretation, die schon in der Einleitung zu den *Politischen Religionen* anklang und nun unter dem Einfluss Platons immer breiteren Raum einnimmt: die einer geistigen Erkrankung. Begrifflich verwendete Voegelin nun zunehmend den Platonischen Begriff *nosos*, bzw. später, wohl in Anlehnung an Schelling, den Begriff „Pneumopathologie“. Beide Begriffe stehen für das Phänomen geistiger Erkrankung und der sie begleitenden bzw. der von ihr verursachten Neigung zur Schaffung „zweiter Realitäten“ (Robert Musil). Es sei an dieser Stelle – abschließend – darin erinnert, dass Voegelin in den 30er Jahren mit dem Ziel angetreten war, die Staatslehre, in Abgrenzung zu den positivistischen Staatslehren der Zeit, insbesondere zu derjenigen Kelsens, als „Geisteswissenschaft“ zu konzipieren. Die Interpretation der geistigen Krise des Westens in den Kategorien des „Geistes“ – als Trennung des Geistes von seinen religiösen Wurzeln, also als Erkrankung des „Geistes“ – bewegt sich somit durchaus weiter in der Logik und Begrifflichkeit dieser frühen Intention.

Bei der *dritten Untersuchungsebene* – den theoretischen Ansätzen Voegelins – können wir an dem zuletzt Gesagten anknüpfen. Schon die systematische Anlage seiner Fragment gebliebenen Staatslehre zeigte, dass Voegelin im Staat ein vielschichtiges – u.a. durch Herrschafts- und Rechtsbeziehungen geprägtes – Gebilde sah, als dessen

eigentlichen sinnschaffenden und damit gemeinschafts-konstituierenden Kern er jedoch die dem „Geist“ zugewandte bzw. von ihm erfüllte „politische Idee“ betrachtete. Dieser Auffassung von der realitäts-evozierenden Funktion der „politischen Idee“ lag, wie sich zeigte, auch Voegelins Rassenstudien von 1933 zugrunde und bildete schließlich den theoretischen Kern seines die *History* zunächst fundierenden theoretischen Konzepts, das inzwischen allerdings durch differenzierende Einsichten in die Struktur der politischen Ideen – insbesondere ihrer religiösen Implikationen – erweitert worden war. Zudem hinzugekommen waren zwei weitere Elemente: Zum einen eine Theorie der „sentiments“ als des geistigen und gesellschaftlichen Nährbodens der „politischen Idee“, zum anderen ein Konzept von „politischer Theorie“ als distanzierter Betrachtung der von der „politischen Idee“ erzeugten und zugleich durch sie beseelten politischen Realität. Diese Auffassung erfuhr in doppelter Hinsicht Präzisierung und zugleich Differenzierung: Hinsichtlich der „Distanz“, also der Position, die Voegelin bei der Beurteilung politischen Denkens einnahm, erläuterte er Karl Löwith gegenüber, dass es die „Position der Mystiker“ sei, als die „methodisch richtigste, weil sie systematisch genug angelegt ist, um die tieferen Stufen der historischen Konkretisationen im Recht ihrer jeweiligen Relativität zu beschreiben.“ Schon zuvor, im Rahmen seiner frühen Platon-Studien, war zudem die zentrale Bedeutung deutlich geworden, die Voegelin existentiellen Grund- bzw. Transzendenzerfahrungen zuerkannte. So bezeichnete er, zur Irritation von Leo Strauss, die Explikation der mit der Person Sokrates’ verbundenen „Grunderlebnisse“ *thanatos*, *eros* und *dike* als die eigentlich „theoretisch-wissenschaftliche“ Leistung Platons, als fundiert im Mythos, den er zur Darstellung dieser Grunderlebnisse schuf. Auch dieses Verständnis von „Erfahrung“ sowie von der intimen Beziehung zwischen „Erfahrung“ und „Symbol“ war schon in frühen Texten, etwa in den *Politischen Religionen*, präsent gewesen. Im Laufe der Jahre trat beides nun zunehmend in den Vordergrund und führte schließlich in der zweiten Hälfte der 40er Jahre zur Aufgabe des bislang verwendeten Ideenbegriffes und der ihn einbettenden „Evokationstheorie“. Obwohl viele Einzelheiten dieses Übergangsprozesses noch immer im Dunkeln liegen – insbesondere der Zusammenhang des neuen Erfahrungsbegriffes mit der ebenfalls zu jener Zeit entwickelten „Theorie

des Mythos“ –, erwiesen sich die in den späten 40er Jahren verfassten Kapitel der *History* schon zunehmend vom Erfahrungsbegriff geprägt.

Eng mit dem Erfahrungsbegriff verbunden war eine weitere Entwicklung, mit der sich das Ende der *History* in ihrer ursprünglichen Form und zugleich damit ihr Übergang in eine Theorie und Geschichte der wichtigsten symbolischen Formen ankündigte, in denen sich das Verständnis des Menschen von der Ordnung des Seins und seiner eigenen Stellung in ihr artikuliert. Gleichzeitig damit begann Voegelin, die zeitliche Abfolge der Symbolordnungen in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen, für den er einige Jahre später in der Einleitung von *Order and History* die Formel „The order of history emerges from the history of order“ prägen wird. Während die *History* selbst jedoch nur erste Konturen einer Geschichtsphilosophie aufweist, charakterisierte Voegelin die auf ihren Grundlagen basierende *New Science of Politics* ihrem Wesen nach als eine „Geschichtsphilosophie“. Mehr noch: „Geschichte“ wird nun zu einem zentralen Element seines theoretischen Ansatzes. Dabei werden die Erfahrungen, in denen der Mensch das Selbstverständnis von seiner Stellung im Geviert von Gott und Welt, Mensch und Gesellschaft zum Ausdruck bringt, zur „Substanz der Geschichte“ und die Seele – als Situs und Sensorium dieser Erfahrungen zum – „Feld der Geschichte“.

Ein letzter Punkt bleibt anzumerken. Er wirft nicht nur Licht auf die *History* und das ihr zugrundeliegende tiefere Anliegen Voegelins, sondern beleuchtet darüber hinaus auch, nun von einer anderen als der themen- und problembezogenen Seite, die innere Kontinuität seines Werkes. Als Voegelin zu Beginn der 30er Jahre die Arbeiten an einer Staatslehre aufnahm, hatte er ausdrücklich den „systematischen“ Charakter dieses Unternehmens betont, den er bei den Staatslehren von Jellinek und Kelsen vermisst hatte. Anders als diese sollte sich seine Staatslehre systematisch „von der philosophischen Basis bis zu den Einzelheiten der technischen Verfassungslehre“ entwickeln. Das wenige Jahre später in *Rasse und Staat* skizzierte „System der Staatslehre“ unterstrich noch einmal diese systematische Absicht. Obwohl Voegelin dieses Projekt bald darauf abbrach, weil ihm – wie er später bemerkte – ein wesentliches Element, näm-

lich eine „Theorie des Mythos“ bzw. eine Theorie der „politischen Ideen“ noch fehlte, die jenen systematischen Charakter begründet und gewährleistet hätte, setzte er auch in den nächsten Jahren seine Bemühungen um die Entwicklung einer solchen Theorie fort. Teil dieser Bemühungen war auch die *History*, die für ihn, wie er Strauss gegenüber betonte, „wesentlich die Bedeutung eben der Klärung der theoretischen Probleme“ habe.²⁵⁰ Durchaus ähnlich, inzwischen jedoch erheblich präziser, heißt es einige Jahre später zur *History*, deren Ende inzwischen in Sicht war, „for me personally the work on it had *primarily* the purpose of acquiring a thorough understanding of the theoretical problems of the philosophy of politics. Now that it is completed, I want to concentrate on the *systematic exposition* of the philosophy of politics and history.“²⁵¹ Dass er sich jetzt, Ende der 40er Jahre, endlich im Stande sah, eine solche systematische Theorie der Politik in Angriff zu nehmen, war die Folge jenes über die Arbeiten an der *History* ins Zentrum getretenen Erfahrungsbegriffes. Ihr erster Entwurf erfolgte kurz darauf in den Walgreen Lectures bzw. in der *New Science of Politics*. Sie bezeichnete Voegelin als sein „erste systematische Arbeit über politische Theorie [...], seit ich meinen Versuch, ein ‚System der Staatslehre‘ zu fabrizieren so um 1930 herum aufgegeben habe“ bzw. als „eine anständige systematische Studie zur Grundlegung einer Staatswissenschaft im Platonischen Sinn (die eine Geschichtsphilosophie einbezieht)“.²⁵² Die *New Science of Politics* ist somit in doppelter Hinsicht „Eckpunkt“: In sachlicher Hinsicht, insofern Voegelin in ihr erstmals seine These vom Gnostizismus als der spezifischen Symbolform der Moderne und des modernen Geistes formulierte, und in theoretischer Hinsicht, insofern er in ihr erstmals die Prinzipien einer systematischen Theorie der Politik und Geschichte vorstellte, die er einige Jahre später in den ersten drei Bänden von *Order and History* im Einzelnen entwickelte.

²⁵⁰ Brief vom 9. Dezember 1942 von Voegelin an Strauss, in: *Voegelin-Strauss-Briefwechsel 1934-1964*, S. 29.

²⁵¹ Brief vom 20. August 1948 von Voegelin an Henry A. Moe (Hervorh. PJO).

²⁵² Siehe dazu die Briefe Voegelins vom 20. November 1950 und vom 29. März 1951 an Engel-Janosi (Hervorh. PJO).

Postskriptum

Über die Entwicklungen im Übergang von den 1940er zu den 1950er Jahren ist uns die *History of Political Ideas*, die Voegelin damals beiseite geschoben hatte, ein wenig aus dem Blick geraten. Abschließend erscheinen daher einige Bemerkungen über deren weiteres Schicksal angebracht.

Als Voegelin im Juli 1951 Eduard Baumgarten über die Turbulenzen der vergangenen Jahre berichtete, hatte er angemerkt, dass er nun die Arbeit „an der grossen ‚History of Ideas‘“ wieder aufgenommen habe – „lückenfüllend und die Organisation revidierend“.²⁵³ Damit war er – wie einem Brief an Löwith zu entnehmen – auch ein Jahr später noch beschäftigt. Allerdings schien es, als stehe der Abschluss nun kurz bevor, denn dem Brief hatte Voegelin das „Einleitungskapitel zu der grossen ‚History‘“ mit der Bitte um Stellungnahme beigelegt.²⁵⁴ Doch eine solche Annahme hätte sich schon bald als voreilig erwiesen. Denn ein weiteres Jahr später, im Juni 1953, berichtete er – wie oben erwähnt – Leo Strauss von der Arbeit am „israelitischen Kapitel meiner ‚History‘“, ein Themenkomplex, von dem bislang nicht die Rede gewesen war. Während Strauss wohl ein wenig ironisch bemerkte, dass er für ein solches Projekt zehn Jahre veranschlagen würde, gingen die Arbeiten Voegelins deutlich schneller voran. Schon Mitte September kündigte er Schütz den Abschluss der „theoretischen Teile des Abschnitts über Israel“ an, um dann resümierend fortzufahren: „Ich weiss nicht, ob ich Ihnen gelegentlich einmal geschrieben habe, dass der erste Band jetzt mit 300 v.Chr. abschließt. Das erlaubt die *systematische Behandlung* der drei grossen Symbolformen, die bis zu dieser Zeit entwickelt wurden...“²⁵⁵

Dass sich mit dem Wechsel von der Untersuchung der „politischen Ideen“ zu einer „systematischen Behandlung der drei großen Sym-

²⁵³ Brief vom 10. Juli 1951 von Voegelin an Baumgarten.

²⁵⁴ Brief vom 25. Mai 1952 von Voegelin an Löwith.

²⁵⁵ Brief vom 12. September 1953 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1939-1959*, S. 496 (Hervorh. PJO).

bolformen“ (ein Akzent liegt auf „systematisch“) der Charakter des Projekts insgesamt verändert hatte und dass diese Veränderung auch in einem neuen Titel zum Ausdruck kommen musste, lag nahe. Voegelin zog aus dieser Entwicklung, die sich zwar schon seit Ende der 40er Jahre angebahnt hatte, ohne sie jedoch in seinen Korrespondenzen zu erwähnen, im Oktober 1953 in einem Brief an den Macmillan Verlag die Konsequenz: „The older title (History of Political Ideas) is inadequate, because the liberal ideology on which it was based is by now exploded in critical science. ‘Order and Symbols’ is a theoretically correct description, for the subject-matter is the development of the experiences of order and their adequate symbolization. Hence, the subdivisions also have their systematic significance.“²⁵⁶

Obwohl diese Philosophie der Ordnungserfahrungen und der symbolischen Formen in einem mehrere Jahre andauernden Prozess aus der *History* herausgewachsen war – vergleichbar einem Schmetterling, der sich allmählich aus dem ihn lange umhüllenden Kokon befreit –, betrachtete Voegelin „Order and Symbols“ bzw. „Order and History“, wie der Titel bald lauten sollte, als etwas von der *History* grundlegend Verschiedenes. Für wie tiefgreifend er den Unterschied einschätzte, geht aus einem Brief an Engel-Janosi hervor, in dem er sich Mitte der 60er Jahre über dessen wohlwollende Besprechung seines gerade erschienenen Buches *Anamnesis* bedankte. „Im ersten Absatz Ihrer Besprechung ist allerdings ein Missverständnis unterlaufen“, belehrte er den Freund, der die Entstehung der *History* über mehr als ein Jahrzehnt in allen Einzelheiten verfolgt und die ihm zugesandten Kapitel in Dutzenden von Briefen kommentiert hatte, „denn die ‚Ideengeschichte‘, von der Sie sprechen, ist in der Tat nie veröffentlicht worden, eben *weil ihre Methode obsolet war*. Order and History dagegen ist keine ‚Ideengeschichte‘, sondern eine Philosophie der Politik, die an die Stelle der aufgegebenen ‚Ideengeschichte‘ getreten ist.“²⁵⁷ Rein äußerlich wurde die Tatsache, dass es sich um ein völlig anderes Projekt handelte, dadurch unterstrichen, dass „Order and Symbols“ bzw. „Order and History“

²⁵⁶ Brief vom 25. Oktober 1953 von Voegelin an Charles D. Anderson/Macmillan.

²⁵⁷ Brief vom 21. November 1966 von Voegelin an Engel-Janosi (Hervorh. PJO).

nicht im Macmillan Verlag erschien, der sich inzwischen aus dem Projekt zurückgezogen hatte, sondern bei der Louisiana State University Press.

Bitte auf Umschlagdeckel U4 (Rückseite) setzen

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

Zeitschrift für Politik

„Die Reihe [*Voegeliniana – Occasional Papers*] versammelt einerseits vergriffene Schriften, unveröffentlichte Arbeiten und Teile des in Deutschland weniger bekannten englischsprachigen Werkes Eric Voegelins sowie andererseits Beiträge der internationalen Voegelin-Forschung aus Deutschland, Italien und den USA. Die Schriftenreihe erhebt den Anspruch, ein internationales Forum für die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem philosophischen Werk Voegelins zu begründen.“

Politische Vierteljahresschrift