

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XLVII —

Peter J. Opitz

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



OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XLVII —

Peter J. Opitz

Eric Voegelins *Politische Religionen*.
Kontexte und Kontinuitäten



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

<p>PETER J. OPITZ, geb. 1937 in Brieg/Schlesien. Studium der Politischen Wissenschaft, Sinologie, Philosophie in Freiburg 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 2001 i.R. – Von 1976 bis 2003 Mitglied des Direktoriums des Geschwister-Scholl-Instituts. Mitglied des Senats und des Lehrkörpers der Hochschule für Politik München.</p>

OCCASIONAL PAPERS, XLVII, Februar 2005; 2. überarb. Aufl. Juni 2006
Peter J. Opitz, Eric Voegelins *Politische Religionen*. Kontexte und
Kontinuitäten

OCCASIONAL PAPERS

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

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen
Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Ver-
vielfältigung 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

© 2006 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

Claus Bärsch zum 65. Geburtstag

PETER J. OPITZ
ERIC VOEGELINS *POLITISCHE RELIGIONEN.*
KONTEXTE UND KONTINUITÄTEN

„Es heißt die Einheit der Welt verkennen,
wenn man Religion und Politik für grundverschiedene Dinge hält.“

Thomas Mann

Das Buch *Die Politischen Religionen* von Eric Voegelin gilt gemeinhin als eine ebenso originelle wie scharfsinnige Studie über die politischen Massenbewegungen Europas in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Diese Würdigung bezieht sich darauf, dass Voegelin zu jenen Wissenschaftlern gehörte, die schon früh auf den religiösen Charakter dieser Bewegungen aufmerksam gemacht hatten. Die Erhellung dieses religiösen Aspekts war zweifellos eines der Anliegen der kleinen Studie, aber es war nicht das einzige, und wahrscheinlich nicht einmal das wichtigste. Dass es in ihr um mehr geht als nur um die modernen Massenbewegungen, ergibt sich schon daraus, dass sich nur eines der insgesamt sechs Kapitel – nämlich das vorletzte – mit diesen Bewegungen im engeren Sinne befasst und auch dies nur in den beiden letzten Abschnitten. Zudem deutet schon dessen Überschrift „Die innerweltliche Gemeinschaft“ an, dass dies in einer sehr verengten, wenn man so will: aus einer im Weberschen Sinne methodisch „vereinseitigten“ Perspektive geschieht. Die anderen Kapitel behandeln so unterschiedliche Themen wie den Pharaon Echnaton und den ägyptischen Sonnenglauben, Joachim von Fiore und einzelne Aspekte des mittelalterlichen Ordnungsverständnisses, Thomas Hobbes und seinen *Leviathan* – wobei sich in der Anordnung und Abfolge der Kapitel in schwachen Konturen so etwas wie eine historische Dimension abzeichnet.

Schon dieser erste, noch sehr oberflächliche Befund deutet darauf hin, dass die kleine Studie Voegelins erheblich vielschichtiger ist, als sie *prima facie* erscheint, und dass auch ihre derzeitige Rezeption, ähnlich wie die seiner *New Science of Politics*, eher verzerrt und unvollständig erfolgte. Einer der Gründe dafür dürfte sein, dass auch

die Studie *Die Politischen Religionen* selten in die weiteren werks-geschichtlichen Zusammenhänge gestellt wurde, aus denen sie erwachsen ist, und dass auch die interpretatorischen Hinweise Voegelins nur selten die Aufmerksamkeit fanden, die sie verdienen – was allerdings auch darauf zurückzuführen ist, dass diese lange Zeit gar nicht und dann nur einem kleinen Kreis von Wissenschaftlern zugänglich waren. Eine dadurch verursachte verkürzte Sichtweise verleitete dann dazu, in der Entwicklung des Voegelinschen Denkens einen „konstitutiven Bruch“ zu registrieren und aus einem solchen Verständnis wiederum in den *Politischen Religionen* einen Wendepunkt zu sehen, nämlich die Abwendung von der „Immanenzauffassung der politischen Welt“ und den Beginn einer neuen, nun stärker normativ aufgeladenen Sicht, in deren weiterer Entwicklung dann spätere Arbeiten, wie die *New Science of Politics* und *Order and History*, leicht verortet werden können.¹

Vor diesem Hintergrund liegen der folgenden Untersuchung zwei Anliegen zugrunde: Sie will unter Auswertung neu zugänglicher Quellen, die biographischen und sachlichen Kontexte ausleuchten, in denen die *Politischen Religionen* Voegelins stehen und aus denen heraus sie verstanden werden müssen. Ferner will sie aus einer tieferen werks-geschichtlichen Perspektive zeigen, dass der Text in einer Denkbewegung steht, in der sich Voegelins Werk seit Mitte der 20er Jahre sachlogisch konsequent entfaltet und in der die *Politischen Religionen* in doppelter Weise einen zentralen Platz innehaben: Zum einen, insofern sich in diesem Text erstmals der große zivilisations-übergreifende Rahmen andeutet, in dem sich das Werk Voegelins von nun an bewegen und entwickeln wird; zum anderen, insofern sich in ihm sowohl die theoretischen Prinzipien wie auch die aus ihnen sich ergebenden normativen Sichtweisen abzuzeichnen beginnen. Obwohl dabei vieles nur angedeutet werden kann – ein Diktat des begrenzten Raumes, der hier zur Verfügung steht – bleibt zu hoffen, dass die Untersuchung zur Korrektur einiger interpretatori-

¹ Siehe dazu Michael Henkel, Positivismuskritik und autoritärer Staat, *Occasional Papers*, XXXVI, München: Eric-Voegelin-Archiv, April 2003, S. 9 sowie S. 79f.; Hans-Jörg Sigwart, „Zwischen Abschluss und Neubeginn“. Eric Voegelin und Max Weber, *Occasional Papers*, XLI, München: Eric-Voegelin-Archiv, November 2003.

scher Fehldeutungen und Verkürzungen und damit zu einem besseren Verständnis des Textes beitragen kann.

I

Die Frage nach den werksgeschichtlichen Zusammenhängen und den größeren sachlichen Kontexten, in denen *Die Politischen Religionen* eingebettet sind, vor allem aber auch die Frage nach dem spezifischen Anliegen des Textes, lenkt die Aufmerksamkeit zunächst einmal auf einige im Nachlass Voegelins befindliche autobiographische Stücke.

Eine frühe Bezugnahme Voegelins auf die *Politischen Religionen* findet sich in einem Brief vom 6. April 1938 an Professor Gottfried von Haberler, ein mit Voegelin befreundeter Ökonom, der bis 1936 an der Wiener Universität gelehrt hatte und dann in die USA, an die Harvard Universität gegangen war. Voegelin hatte sich an ihn mit der Bitte gewandt, ihm bei der Suche nach einer Stelle in den USA behilflich zu sein – ein Entschluss, zu dem wohl wesentlich beigetragen hatte, dass ihm im April 1938 – zusammen mit zwei Dutzend anderer Professoren und Privatdozenten, unter ihnen übrigens auch von Haberler – auf Anordnung des Wiener Unterrichtsministeriums, die Lehrbefugnis entzogen worden war, wodurch sich Hoffnungen auf eine Professur in Österreich oder Deutschland endgültig zerschlagen hatten. Der Entschluss, in die USA zurückzukehren, wo Voegelin schon zwischen 1924 und 1926 als Stipendiat der Rockefeller Foundation gewesen war, lag umso näher, als Voegelin während seines Aufenthaltes in den USA wichtige intellektuelle und geistige Impulse empfangen hatte. Um von Haberler mit den erforderlichen Informationen über sein wissenschaftliches Profil – und damit seine „Verwendbarkeit“ – zu versorgen, fügte Voegelin seinem Brief einige Bemerkungen über seine wissenschaftliche Arbeit in den vergangenen Jahren an. So schreibt er u.a.:

„Während der letzten zwei Jahre habe ich ferner den Versuch gemacht, die modernen politischen Bewegungen als neue Religions-schöpfungen zu interpretieren. Die Untersuchung erwies sich als so fruchtbar, dass ich sie auf ältere analoge Fälle ausdehnte. Ich habe eben einen Essay über „Politische Religionen“ (von der ägyptischen Staatsreligion des Echnaton bis zu den gegenwärtigen Erscheinun-

gen) abgeschlossen; er ist schon gedruckt und wird – mit einer technisch bedingten Verzögerung – gleichfalls im Herbst erscheinen. Nach meiner Meinung ist diese Untersuchung das Beste, worüber ich im Augenblick verfüge; soviel ich weiß, bin ich heute der einzige Gelehrte, der diesen Stoff nach seiner historisch-politischen Seite ebenso beherrscht wie nach der religionswissenschaftlichen und psychologischen.“²

So viel zur damaligen Einschätzung der *Politischen Religionen* durch Voegelin selbst. Der Hinweis auf die „letzten zwei Jahre“ dürfte sich daraus erklären, dass Voegelin 1936/37 einen Kurs an der Wiener Universität mit dem Titel „Die Politischen Religionen“ als „Einführung über die politischen Fragen der Gegenwart“ angeboten hatte, dessen Schwerpunkt auf den politischen Religionen seit der Renaissance lag und der auch einen Abschnitt „Faschismus und Nationalsozialismus als Religion“ enthielt.³

Ausführlicher – und zugleich auch stärker auf den Inhalt des Textes bezogen – äußerte sich Voegelin einen Monat später in einer in englischer Sprache gehaltenen autobiographischen Notiz, um die ihn von Haberler zur eigenen Information, wie auch zur Unterstützung seiner Suche nach einer geeigneten Stelle gebeten hatte. Der Text, den Voegelin ihm daraufhin schickte, besteht aus zwei Blöcken: aus einem Abschnitt über seine akademische Ausbildung und die bisherigen Stationen seiner beruflichen Laufbahn sowie aus einem etwas längeren Rückblick auf seine Forschungsschwerpunkte während des vergangenen Jahrzehnts und die wichtigsten aus jener Zeit stammenden Publikationen. Nur dieser zweite Abschnitt ist in unserem Kontext von Interesse. Nach der einleitenden Feststellung, sich in den vergangenen Jahren vor allem mit politischen Ideen, ihrer Geschichte und ihrer Struktur beschäftigt zu haben, verweist Voegelin auf seine beiden Bücher über die Rassenidee und ihre Geschichte und bemerkt dazu abschließend:

² Brief vom 6. April 1938 von Voegelin an Gottfried von Haberler. Alle Hervorhebungen wurden hier und im Folgenden von mir – unter „PJO“ – vorgenommen. Sofern nicht anders angegeben, befinden sich die hier zitierten Korrespondenzen in Eric Voegelin Papers, Hoover Institute Archives, Stanford, CA.

³ Eine Gliederung der Inhalte findet sich als Anlage 1 im Anhang.

„The books on the race question have been the first, and have remained until now the only, attempt to classify the idea of race together with other cases of community ideas and to attribute to them a quality similar to that of antique and Christian *religious phenomena*.“⁴

In der Tat zeigt die Lektüre von *Rasse und Staat*⁵, das Hannah Arendt später als „die beste geistesgeschichtliche Darstellung des Rassebegriffs“ bezeichnete⁶, durchgehend das Bemühen, die moderne Rasseidee ähnlich wie die Clan-Religion der Griechen und die christliche Idee des *corpus mysticum* als religiöses Phänomen zu deuten. Der Vita folgen nun Hinweise Voegelins auf sein 1936 veröffentlichtes Buch *Der Autoritäre Staat* sowie auf seine jüngsten Studien über den Einfluss des Mongolenreichs auf das politische Denken Europas sowie auf eine in diesem Zusammenhang von ihm vorbereitete und kurz vor der Veröffentlichung stehende Edition der Korrespondenz der Mongolenkhane mit den Herrschern Europas. Zu ihr heißt es unter anderem: „The commentary will bring a comparison of the Mongol type of *divine leadership* with the Chinese concept of Emperor, and the leader-ideas of Alexander, the principate, the dominate, and the Byzantine Empire. Among other things, the study makes it highly probable that certain arguments in Dante's *Monarchia* have been formulated under Mongolian influence. This study will soon be completed, and probably be published in fall of this year.“⁷

⁴ Der Text der Vita liegt dem Brief vom 10. Mai 1938 an Gottfried von Haberler bei. In einem undatierten Brief Voegelins an Friedrich von Hayek, der aus derselben Zeit stammen dürfte, heißt es ähnlich: „I have been following two lines of research work during the last years: the one on the religious element in political thought is known to you by the proof I have given to you; the other one, on the Mongol question, is also known to you from our conversations in Vienna.“

⁵ Erich Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen: J.C.W. Mohr, 1933

⁶ Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1962, S. 245.

⁷ Die Studie erschien nach der Emigration Voegelins unter dem Titel „The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255“, in: *Byzantion*, Boston, MA, 1940/41, Bd. XV, S. 378-413. Dt. unter dem Titel „Der Befehl Gottes“, in: Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie und*

In einem letzten Abschnitt der Vita, der offenbar auf jenen Aspekt hinweisen soll, der das thematische Bindeglied dieser verschiedenen Arbeiten, zugleich aber auch Gegenstand einer neuen Studie war, nämlich über das „Problem der politischen Religionen“, heißt es schließlich:

„In *close connection* with this work is Dr. Voegelin's research on the *religious implications of political thought*. The technique of interpreting certain political ideas as religious phenomena was already applied in classifying the modern race idea with the clan religion of Greece, and the Christian idea of corpus mysticum. The new study is *a thorough analysis of the problem of political religions, with a view to differentiate between the problems of basic religious emotions, the expression of emotions by symbols, and the rationalisation by dogmas*. The work started with recent political ideas, and then went back to the Egyptian state-religion. A survey of this work is given in a pamphlet on Political Religions , which is printed but not yet issued.“ (Hervorh. PJO)

Ungeachtet einiger kleinerer Unklarheiten werden in diesen Ausführungen die Konturen eines größeren Forschungsprogramms über die „religiösen Implikationen politischen Denkens“ sichtbar, das bis zu den Rassebüchern zurückreichte und das Voegelin nun mit einer „eingehenden Analyse des Problems der politischen Religionen“ fortzusetzen beabsichtigte, über deren Stand eine kurz vor der Veröffentlichung stehende Schrift *Die Politischen Religionen* informieren sollte. Das alles klingt nach einer allgemeinen theoretischen Arbeit – nichts deutet darauf hin, dass die in diesem Zusammenhang behandelten politischen Bewegungen der Zeit mehr sind als nur ein Element, vielleicht ein erstes und auslösendes Element eines größeren Sachkomplexes, dessen Bogen sich bis zu den altägyptischen Ordnungsvorstellungen zurückspannt und der in der Zukunft durch weitere Beispiele angereichert und theoretisch vertieft werden sollte. Letzteres bestätigt auch der abschließende Hinweis Voegelins, dass er diese Arbeiten fortzusetzen gedenke, wobei auch hier wieder nur die allgemeinen Sachkomplexe angesprochen und aufgezählt sind:

„Dr. Voegelin plans to continue this line of work under all its aspects: 1) the type study of politico-religious symbols; 2) the technique of rationalisation; 3) the social and personal conditions for the

rise of religious emotion; 4) the conditions of spreading of newly created religious movements.“

In dem Begleitbrief an von Haberler heißt es dazu etwas genauer:

„I am sending you, therefore, besides the curriculum vitae and lists of publications, a table of problems in connection with my recent work which would merit further investigation. This table, however, should not be interpreted as exhaustive. There are dozens of further problems and other approaches in which I am quite as much interested as in those contained in the table.“⁸

Dass Voegelin dem Phänomen der politischen Religionen auch weiterhin – selbst während der Flucht – auf der Spur blieb, bestätigt ein Brief vom 20. August 1938 an Prof. W.Y. Elliott in Harvard, der wesentlich dazu beigetragen hatte, dass Voegelin die für den Erhalt des Einreise-Visums in die USA erforderliche Stelle in Harvard erhielt.

„We have to wait for the American visa here in Zurich, as the French do not permit entrance into France even for a single day. My time is not lost, however, as the Zurich library proved to contain a wealth of 17th cent. literature on Mongolian questions which had been unknown to me. Apparently the theologians and historians of German 17th cent. considered the Mongol empire and expansion as a religious phenomenon. They speak of the religion of „Genghiskhanism“, treating it on the same level as Mohammedanism, Paganism, Judaism etc. The wars of Tamerlane are considered to be a chapter of ecclesiastical history of the Mediterranean. That fits nicely in with my problems of political religions, and I am quite delighted now about the delay in Zurich.“⁹

Ein zweiter kurzer werksgehistorischer Rückblick Voegelins – er stammt aus dem Jahre 1949 – bestätigt die bisherigen Befunde. Mehr noch, er erweitert zudem den zeitlichen Rahmen und die werksgehistorischen Kontexte, in denen *Die Politischen Religionen* stehen. Voegelin stand zu jener Zeit kurz vor dem Abschluss seiner *History of Political Ideas*, an der er seit seiner Ankunft in den USA gearbeitet hatte und begann mit der Vorbereitung eines neuen Projekts, das er der Rockefeller-Foundation in Anlage zu einem Finanzierungsan-

⁸ Brief vom 10. Mai 1938 von Voegelin an von Haberler; die von Voegelin erwähnte „Table of Problems“ findet sich als Anlage 2 im Anhang.

⁹ Brief vom 20. August 1938 von Voegelin an W.Y. Elliott.

trag vorstellte und es in die größeren werksgeschichtlichen Zusammenhänge einordnete:

„The work in which I am engaged concerns a systemic theory of politics. Range and nature of this work have been forming during the last twenty years. Hence I shall first give an *account of the genesis of the work up to the present*.

The beginnings of the work go back to the late 20's. After I had finished the study on the „American Mind“ (see Bibliography no. 1) I planned to write a systematic theory of politics. Of this plan were executed a „Theory of Law“ and a „Theory of Power“. When it came to the treatment of the „Political Myth“ it turned out that the existing theories of the myth were inadequate, and that I was unable to develop a tenable theory of my own because my philosophical training as well as my historical knowledge were insufficient. The project had to be abandoned for the time being.

It was then that I began seriously to study the problem of the myth and the historical processes in which political ideas grow, become socially effective, and lose their effectiveness to be replaced by new ones. The first result were the two volumes on the race idea, published in 1933 (see Bibliography nos.2 and 3). By 1938 I had advanced the systematic problem sufficiently to publish a brief account of it under the title Political Religions (see Bibliography nos.5 and 6).¹⁰ (Hervorh. PJO)

Zum einen und zunächst bleibt festzuhalten, dass die *Politischen Religionen* auch hier – und zwar *expressis verbis* – als ein „kurzer Bericht“ über ein „systematisches Problem“ bezeichnet werden, nämlich über das Problem des politischen Mythos und die historischen Prozesse, in denen politische Ideen entstehen, wirksam werden und vergehen. Dagegen fehlt ein Hinweis darauf, dass es sich primär um eine Studie über aktuelle politische Probleme handelt – was natürlich nicht ausschließt, dass auch sie behandelt wurden, ja dass sie vielleicht sogar den Anstoß gaben. Zum anderen – und in unserem Zusammenhang noch interessanter – wird hier erneut der größere werksgeschichtliche Rahmen skizziert, in dem die *Politischen Religionen* stehen, und zwar erheblich genauer als in der im Mai 1938 für Haberler gefertigten Vita. Denn nun wird deutlich, dass das Forschungsprogramm zeitlich über die beiden Rassebücher

¹⁰ Die insgesamt sechs Seiten umfassende „Outline“ findet sich als Anlage eines Briefes Voegelins vom 12. August 1948 an die Rockefeller Foundation.

zurückreichte – vermutlich bis ins Jahr 1932, als Voegelin die Arbeiten an der Allgemeinen Staatslehre ab- bzw. unterbrach. Darüber hinaus wird auch – was noch wichtiger ist – der größere systematische Kontext angesprochen, zu dem jene beiden Studien die Vorarbeiten bilden: Es handelt sich dabei um eine „Theorie des politischen Mythos“. Und diese Theorie bildete wiederum einen von drei Teilen einer systematischen Theorie der Politik bzw. einer Allgemeinen Staatslehre, wie Voegelin sie später an anderer Stelle charakterisieren wird. Zur Erhellung dieses deutlich weiteren und zugleich auch zeitlich tieferen Horizontes erscheinen einige erläuternde Bemerkungen angebracht.

II

Dem Plan zu einer Allgemeinen Staatslehre lagen zwei Motive zugrunde – ein persönliches, Voegelins weitere akademische Laufbahn betreffend sowie ein problemorientiertes. Soweit es das persönliche Motiv betraf, ging es Voegelin bei diesem Projekt vermutlich um die Erweiterung seiner Lehrbefugnis. Voegelin hatte in seinem Habilitationsverfahren im Sommer 1928 eine *venia docendi* für Allgemeine Staats- und Gesellschaftslehre angestrebt, zu seinem Bedauern jedoch nur die Lehrbefugnis für Gesellschaftslehre erhalten. Der Grund dieser Einschränkung dürfte gewesen sein, dass die der Fakultät vorgelegte Habilitationsschrift – die in den USA angefertigte Studie *Über die Form des amerikanischen Geistes*¹¹ sowie einige kleinere andere Arbeiten – den Themenbereich der Staatslehre nur sehr unzureichend abdeckten. In der Annahme, dass eine Lehrbefugnis für Staats- und Gesellschaftslehre seine Chancen auf dem akademischen Markt erheblich verbessern würde, aber wohl auch infolge einer Verlagerung seines Interesses auf den Bereich der Staatslehre begann sich Voegelin deshalb schon bald nach seiner Habilitierung im Juli 1928 auf Themen aus dem Bereich der Staatslehre zu konzentrieren. Das zeigte sich zum einen in seinen Lehrangeboten. So bezogen sich von den insgesamt vier Veranstaltungen eines im März 1928 von ihm vorgelegten Vorlesungsprogramms eine

¹¹ Erich Voegelin, *Über die Form des amerikanischen Geistes*, Tübingen: Mohr, 1928.

auf den Bereich der Staatslehre und zwei auf Formprobleme der Staats- und Gesellschaftslehre. Gleichzeitig veröffentlichte Voegelin eine Reihe von Aufsätzen zu staatsrechtlichen Themen.¹² Wenn seinem Antrag auf Ausdehnung seiner Lehrbefugnis auf Allgemeine Staatslehre am 31. März 1931 von der Juristischen Fakultät der Universität Wien stattgegeben wurde, so bezog sich dieser Beschluss vor allem auf jene kleineren wissenschaftlichen Publikationen, insbesondere auf den Aufsatz „Die Einheit des Rechts und das soziale Sinngebilde Staat“¹³.

Soviel zum biographischen Hintergrund. Interessanter ist in unserem Zusammenhang allerdings das zweite – das problemorientierte – Motiv. Schon vor seinem Studienaufenthalt in den USA hatte sich Voegelin kritisch mit der Entwicklung der deutschen Staatslehre, insbesondere mit der Reinen Rechtslehre seines Lehrers Hans Kelsen auseinandergesetzt. Kelsens *Allgemeine Staatslehre* aus dem Jahre 1925 war von dem Gedanken getragen, ja beherrscht, dass Staatslehre primär Rechtslehre sei und dass es darum gehe, die Rechtswissenschaft als reine Normwissenschaft zu entwickeln und alles, was nicht positiver Rechtsinhalt ist, aus ihr zu entfernen – die „Staatsideen“ ebenso wie die Begründung der Rechtsinhalte.¹⁴ Voegelin hatte diese Position schon 1924 in einem Aufsatz in der von Kelsen herausgegebenen *Zeitschrift für öffentliches Recht* einer kritischen Analyse unterzogen. Diese Arbeit, in der Voegelin den Dekonstruktionsprozess der Staatslehre in Deutschland nachzeichnete, als dessen Höhepunkt er die Reine Rechtslehre Kelsens ansah, endete mit der Markierung des Punktes, an dem – wie es heißt – „der Aufstieg zu einer Rekonstruktion der vollständigen Wissenschaft vom Staat beginnen“ kann, um dann programmatisch fortzufahren:

¹² S. dazu im einzelnen Geoffrey L. Price, *Eric Voegelin: International Biography 1921-2000*, München: Fink, 2000.

¹³ Erich Voegelin, Die Einheit des Rechts und das soziale Sinngebilde Staat, in: *Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*, Brünn, Jg. 1930/1931, Heft ½, S. 58-89.

¹⁴ Hans Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. Entwickelt an der Lehre vom Rechtssatz*, 1911, Neudruck der 2. Aufl., Aalen 1960; ders. *Allgemeine Staatslehre*, 1925, Nachdruck, Wien 1993. Zu Kelsen siehe Horst Dreier, *Rechtslehre, Staatssoziologie und Demokratietheorie bei Hans Kelsen*, 2. Aufl., Baden-Baden 1990.

„Sie baut sich auf in den Lehren von den Elementen, welche die staatliche Gemeinschaft, oder kurz den Staat, fundieren, und jenen anderen, welche die Symbole fundieren; ferner in der Theorie der Symbole: ihrer Intensitätsdifferenzen, ihrer Verknüpfungs- und Überschiebungsmöglichkeiten ... und schließlich der Lehre von den Ideen, die einander korrelativ ergänzen und in ihrem Verein die oberste [bedingende] Form des Staates sind. *Mit dieser letzten Verankerung der Staatslehre in der Ideenlehre* ist der Punkt erreicht, von dem die Theorien anderer Kulturobjektivierungen ausgehen können; neben die Lehre von der Idee des Staates kann die Lehre von der Idee der Kunst, der Sprache, der Religion, der Wirtschaft treten und in der Aufweisung der Zusammenhänge dieser Ideen stehen wir auf der obersten systematischen Stufe eines Systems der Gesellschaftsphilosophie; unmittelbar an diese Stufe reicht der Bau der hier entworfenen Staatslehre heran.“¹⁵

Voegelin hatte seine Kritik an der Position Kelsens seit dem Ende der 20er Jahre in einer Reihe weiterer Artikel wiederholt, zuletzt 1936 in einem umfangreichen Kapitel seines Buches *Der autoritäre Staat*.¹⁶ Sie lief im Kern auf den Vorwurf einer Verkehrung der Systemform heraus. „Grundidee des Systems der Staatslehre“, heißt es schon 1933 in *Rasse und Staat*, in dem er seine eigene Position knapp auf den Punkt brachte und gegen diejenige Kelsens abgrenzte, sei, „daß die Wurzeln des Staates im Wesen des Menschen zu suchen seien.“¹⁷ Grundlage der Staatslehre müsse deshalb eine philosophische Anthropologie sein, von der ausgehend das Rechtsproblem selbst, aber auch die Staatsideen aus ihren Ursprüngen in den „menschlichen Grunderlebnissen“ erklärt und entwickelt werden müssen. Erst auf diesem anthropologischen Fundament könnten dann in weiteren Schritten die beiden anderen, einem „System der Staats-

¹⁵ Erich Voegelin, Reine Rechtslehre und Staatslehre, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, IV, Bd., 1. und 2. Heft, Wien und Leipzig 1924, S. 80-131. (Hervorh. PJO) Siehe dazu auch die Arbeiten von Dietmar Herz, Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zur Kritik Eric Voegelins an Hans Kelsen, *Occasional Papers*, III, München: Eric-Voegelin-Archiv, März 2002 und Henkel, „Positivismuskritik und autoritärer Staat“.

¹⁶ Erich Voegelin, *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Wien: Julius Springer, 1936; Neuauflage Wien: Springer Verlag, 1997, S. 102-149.

¹⁷ Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 2.

lehre“ zugehörnden Bereiche behandelt werden, nämlich die „Herrschaftslehre“ und die „Rechtslehre“, wobei letztere das Gefüge der Rechtsordnung und eine Verfassungslehre zu beinhalten hätte. Der Haupteinwand Voegelins gegen Kelsen und die herrschende Staatslehre läuft damit auf den Vorwurf hinaus, dass „ihr systematisches Zentrum nicht in den menschlichen Grunderlebnissen, die das Staatsphänomen *hervortreiben*, liegt, sondern im letzten Teil der Staatslehre, der alle andern Teile (Allgemeine Normenlehre, Herrschaftslehre, Lehre von den persönlichen Sphären der Gemeinschaftsglieder, Lehre von den Staatsideen) voraussetzt.“¹⁸

Mit dieser anthropologischen Wende war die zentrale Weichenstellung vollzogen, die dem Denken Voegelins von nun an die Richtung wies. Hatte sich Voegelin bis zu seiner Rückkehr aus den USA vor allem auf die Kritik der positivistischen Staatslehre konzentriert, so begannen nun die Arbeiten an einem eigenen Gegenentwurf. So begann er schon bald mit der Arbeit an der oben erwähnten Allgemeinen Staatslehre, von der zwei der drei geplanten Teile – die Rechts- und die Herrschaftslehre – offenbar zu Beginn der 30er Jahre fertig vorlagen.¹⁹ Außerdem entstand in dieser Zeit – vermutlich zu Beginn der 30er Jahre – der Plan zu einem Buch mit dem Titel „Staatslehre als Geisteswissenschaft“, das jedoch über eine kurze Gliederung sowie einige Seiten zum ersten Abschnitt der Einleitung nicht hinauskam. Aus der kommentierten Gliederung geht hervor, dass es sich dabei um so etwas wie den „Versuch einer geisteswissenschaftlichen Grundlegung der Staatslehre“ handelte.²⁰ Dabei war die Hinwendung zu dem von ihm geforderten anthropologischen Fundament, insbesondere zu den den Staat hervortreibenden „Ideen“ und den diesen zugrunde liegenden „menschlichen Grunderlebnissen“ vorprogrammiert. Die Bemerkungen in der Korrespondenz mit

¹⁸ Ebd., S. 5 (Hervorh. PJO).

¹⁹ Voegelin Papers, Box 63, Folder 5, Hoover Institution Archives, Stanford, CA. Eine englische Übersetzung findet sich in *Collected Works* (fortan abgekürzt als „CW“), Vol. 32, *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers 1921-1938*, ed. with an Introduction by William Petropulos and Gilbert Weiss, Columbia and London: University of Missouri Press, 2003.

²⁰ Das Konzept findet sich in den *Voegelin Papers*, Box 53, File 7.

von Haberler, er habe sich in den letzten Jahren viel mit politischen Ideen befasst und eine seiner Spezialitäten seien die politischen Ideen Frankreichs, bestätigt unsere Rekonstruktion.

Eine spezifische Ausrichtung und zugleich Differenzierung fanden diese Arbeiten offenbar schon früh durch die Auffassung, dass die den Staat hervortreibenden und ihn zugleich *sinnhaft begründenden* „Ideen“ – die Auffassung vom Staat als „Sinngelbilde“ zieht sich durch die Schriften dieser Zeit – selbst wiederum in engem Bezug zu religiösen Emotionen und Grunderfahrungen stehen, die somit ebenfalls in einer „Theorie des politischen Mythos“ Berücksichtigung finden mussten. So verfügen wir über einen Brief Voegelins aus dem Jahre 1946, in dem er kurz auf diese Besonderheit – und zwar erneut mit Rückbezug auf die Arbeiten an seiner Staatslehre – einging. Anlass war ein vom Macmillan Verlag in Auftrag gegebenes Gutachten über die inzwischen als Manuskript vorliegenden ersten beiden Teile der *History of Political Ideas*, in dem Voegelins Vorliebe für „mystische, mythische, symbolische Implikationen in politischen Schriften“²¹ angemerkt worden war. „Of course, I do not deny that this fondness is quite visible throughout the work“, schrieb Voegelin dem Gutachter, Prof. Francis W. Coker:

„But I would plead that it is more than a mere fondness. The principles of interpretation which I use were developed after the breakdown of an attempt to write a systematic theory of politics (around 1930). I had finished the ‘Theory of Law’ and the ‘Theory of Power’. Then I found that I could not handle the problem of political ideas in a satisfactory fashion because meanwhile, (that is: between 1900 and 1930), there had come into full swing the new monographic literature on the religious implications of political ideas. And I simply did not know enough about history of religion and about theology to tackle the problems on the level of scientific standards that had been established by this new literature.“²²

Einigen der in diesem Zusammenhang genannten Autoren und Autoritäten – Alois Dempf, Erich Przywara, Etienne de Greef – begegnen wir in der kurzen „Quellennotiz“ zu den *Politischen Religionen*.

²¹ REPORT ON MANUSCRIPT of Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Vol. I, II, Anlage zum Brief vom 18. April 1946 von Prof. Francis W. Coker an Voegelin.

²² Brief vom 1. Mai 1946 von Voegelin an Prof. Francis W. Coker.

Ergänzend werden dort Max Scheler und William James genannt, deren Einfluss auf das Denken Voegelins in jener Zeit kaum überschätzt werden kann.²³

Es gab jedoch noch einen weiteren Anlass, sich in der ersten Hälfte der 30er Jahre, insbesondere während seines Frankreich-Aufenthaltes 1934 intensiver mit religiösen Erfahrungen, speziell mit christlicher Philosophie und christlichen Philosophen zu beschäftigen. Voegelin berichtete später in seinen *Autobiographischen Reflexionen* darüber:

„Der österreichische Widerstand gegen den Nationalsozialismus 1933 führte im Jahr darauf zur Bürgerkriegssituation und zur Errichtung des sogenannten autoritären Staates. Da das Konzept der autoritären Verfassung eng auf die in der Quadragesimo Anno sowie in älteren Papstencyklika enthaltenen sozialen Fragen bezogen war, mußte ich mich mit diesen Dingen beschäftigen. Darin kam ich jedoch nicht sehr weit, da ich noch nichts von der thomistischen Philosophie wußte, die den Hintergrund der Enzyklika bildete. So entwickelte sich in den Jahren 1933 bis 1936 mein Interesse am Neothomismus. Ich las die Werke von A. D. Sertillanges, Jacques Maritain und Étienne Gilson und begeisterte mich dann um so mehr für die weniger thomistisch als augustinisch orientierten Jesuiten wie Hans Urs von Balthasar und Henri de Lubac. Diesen Studien, die sich über viele Jahre hinwegzogen, verdanke ich meine Kenntnisse auf dem Gebiet der mittelalterlichen Philosophie und ihrer Problemstellungen.“²⁴

²³ Zu Voegelin und Scheler siehe William Petropulos, *The Person as Imago Dei. Augustine and Max Scheler in Voegelin's „Herrschaftslehre“ and „The Political Religions“*, *Occasional Papers*, IV, München: Eric-Voegelin-Archiv, Juni 2000.

²⁴ Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, hrsg., eingeleitet und mit einer Bibliographie von Peter J. Opitz, München: Fink, 1989, S. 43; siehe dazu auch Jürgen Gebhardt, *Zwischen Wissenschaft und Religion. Zur intellektuellen Biographie E. Voegelins in den 30er Jahren*, in: *Politisches Denken*, Jahrbuch 1995/1996, S. 283-304, sowie ders.: *Wie vor-politisch ist „Religion“? Anmerkungen zu Eric Voegelins Studie „Die Politischen Religionen“*, in: Herfried Münkler (Hrsg.), *Bürgerreligion und Bürgertugend: Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung*, Baden-Baden: Nomos Verl.-Ges., 1996, S. 81-102. Auf die Nähe Voegelins zum *Renouveau Catholique* hat Dietmar Herz aufmerksam gemacht in seinem Aufsatz: *Der Begriff der „politischen Religionen“*, in:

Exemplarisch für Voegelins Auffassung von den engen Bezügen und Verbindungen politischer und religiöser Elemente in politischen Ideen sind insbesondere seine in Paris durchgeführten Studien zu Jean Bodin, über den er eine längere Abhandlung zu schreiben beabsichtigte, zu der er dann zwar nicht mehr kam, die jedoch ihren Niederschlag in der ersten Fassung des Bodin-Kapitels fanden, das er 1941 für die kurz zuvor begonnene *History of Political Ideas* verfasste.²⁵

Nicht minder deutlich kommen diese Auffassungen in einem kleinen Aufsatz mit dem Titel „Volksbildung, Wissenschaft und Politik“ aus dem Jahre 1936 zum Ausdruck, der darüber hinaus den Vorzug aufweist, dass Voegelin in ihm seine Position nicht nur indirekt, sondern direkt und unverhüllt darlegt.²⁶ Den biographischen Hintergrund bildet seine Lehrtätigkeit an der Wiener Volkshochschule, eine Nebentätigkeit, zu deren Aufnahme er sich angesichts der miserablen Bezahlung an der Wiener Universität eine Zeitlang aus finanziellen Gründen gezwungen sah. In diesem Zusammenhang äußerte er sich in einer Art Grundsatzpapier zu einem zentralen Problemkomplex, der sich – wie er schrieb – aus der Tradition der österreichischen Volksbildungsidee, der Haltung der Hörer sowie der „zur Sachlichkeit verpflichteten Haltung des Vortragenden“ ergab. In unserem Kontext relevant ist ein Argumentationsstrang, der, ausgehend von der von der Schulleitung erhobenen Forderung nach „Neutralität“ im staats-, gesellschafts- und wirtschaftswissenschaftlichen Unterricht, die diese Neutralitätsidee fundierende „wissenschaftliche Weltanschauung“ beleuchtet, in deren Nähe Voegelin auch die „politische Weltanschauung“ vieler Hörer, aber wohl auch Dozenten der Volkshochschule zu jener Zeit ansiedelt. So sah er als gemeinsame Grundlage der diversen politischen Weltanschauungen die Über-

Hans Maier, *„Totalitarismus“ und „Politische Religionen“*. *Konzepte des Diktaturvergleichs*, Paderborn: Schöningh, 1996.

²⁵ CW 23, *History of Political Ideas*, Vol. V, *Religion and the Rise of Modernity*, hrsg. von James L. Wisner, Columbia: University of Missouri Press, 1998, S. 236-251. Dt.: Eric Voegelin, *Jean Bodin*, hrsg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz, München: Fink, 2003, S. 8-29; siehe dazu auch die Materialien in: *Voegelin Papers*, Box 56, Folder 6-7.

²⁶ Erich Voegelin, *Volksbildung, Wissenschaft und Politik*, in: *Monatsschrift für Kultur und Politik*, 1. Jg., Heft 7, Juli 1936, S. 594-603.

zeugung, dass die Welt prinzipiell wissenschaftlich erkennbar sei, wofür wiederum eine „Grundwissenschaft“ angeführt wurde, die mit dem Anspruch auftrat, das gesellschaftliche Sein in seiner Gesamtheit erklären zu können. Auf diesem Fundament entstand nun ein „geschlossenes dogmatisches Gebäude“, von dem aus konkurrierende Weltanschauungen als „unwissenschaftlich“ zurückgewiesen wurden. Aufgefüllt mit „emotional geladenen Inhalten“ entwickelte sich die politische Weltanschauung – so Voegelin – hin zu einem „Religionssystem“.

„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, ihren 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.*“²⁷

Obwohl sich Voegelin in diesem Aufsatz auf den „wissenschaftlichen Sozialismus“ bezieht – vermutlich weil dieser das geistige Klima der Wiener Volkshochschulen in jener Zeit am stärksten bestimmte –, wird deutlich, dass dieser nur als Beispiel für andere Varianten desselben Typus politischer Weltanschauungen steht.

„In Weltanschauungen, die politisch so weit auseinanderklaffen, wie die materialistische Geschichtsauffassung und die politische Rassenlehre, wie das liberal-ökonomische Weltbild und der soziologische Relativismus, lebt doch die gleiche geistige Bewegungsform, die im Positivismus des 19. Jahrhunderts ihre Wurzeln hat.“²⁸

In den *Politischen Religionen* wird Voegelin bald darauf denselben Ansatz auf die faschistischen und nationalsozialistischen Bewegun-

²⁷ Ebd., S. 598 (Hervorh. PJO).

²⁸ Ebd.

gen anwenden, und auch hier wird er – nun auf das ganze Spektrum der „innerweltlichen“ Gemeinschaften bezogen – auf diesen positivistischen Hintergrund bzw. die „wissenschaftliche Weltanschauung“ als eine ihren Aufstieg begünstigende Voraussetzung hinweisen:

„Das gewaltige Fundament der neuen Innerweltlichkeit, an dem die Jahrhunderte seit dem Spätmittelalter arbeiten, ist die Kenntnis der Welt als ein Inventar von Seinstatsachen aller Stufen und als Wissen um ihre Wesens- und Kausalzusammenhänge. Das Wissen vom Weltraum und der Natur [...], vom Menschen als Leibwesen und als Geist, von seiner geschichtlichen Existenz und seiner Erkenntnisfähigkeit, seinem Seelenleben und seinen Trieben füllt massiv das neue Weltbild und drängt alles Wissen um göttliche Ordnung an den Rand und darüber hinaus. Die metaphysische Radikalfrage Schellings: Warum ist etwas, warum ist nicht Nichts? – ist die Sorge Weniger, *breiten Massen bedeutet sie nichts für ihre religiöse Haltung*. Die Welt als Inhalt hat die Welt als Existenz verdrängt. Die Methoden der Wissenschaft als Formen der Erforschung des Weltinhaltes werden zu den allgemein verbindlichen, auf die sich die Haltung des Menschen zur Welt zu gründen habe; seit dem 19. Jahrhundert wird über große Perioden bis zur Gegenwart das Wort ‚metaphysisch‘ zum Schimpfwort, Religion zu ‚Opium für das Volk‘ und in einer neuen Wendung zu einer ‚Illusion‘ von fragwürdiger Zukunft. [...]; es entstehen die ‚wissenschaftlichen Weltanschauungen‘, der ‚wissenschaftliche Sozialismus‘, die ‚wissenschaftliche Rassenlehre‘, die ‚Welträtsel‘ werden inventarisiert und gelöst. Gleichzeitig verfällt das *Wissen um die fundamentalen Seinsfragen und um die Formensprache*, in der sie zu behandeln sind, als allgemeines und zieht sich auf kleine Kreise zurück. [...] Die Menschen können den Weltinhalt so anwachsen lassen, daß Welt und Gott hinter ihm verschwinden, aber sie können nicht *die Problematik ihrer Existenz* aufheben. Sie lebt in jeder Einzelseele weiter, und wenn Gott hinter der Welt unsichtbar geworden ist, dann werden die Inhalte der Welt zu neuen Göttern; *wenn die Symbole der überweltlichen Religiosität verbannt werden, treten neue, aus der innerweltlichen Wissenschaftssprache entwickelte Symbole an ihre Stelle.*“²⁹

Problemhorizont und Argumentationsführung ähneln unübersehbar dem Aufsatz über die „Volksbildung“. Ebenso wie Voegelin dort den religiösen Charakter der politischen Weltanschauungen der Zeit,

²⁹ Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 49f. (Hervorh. PJO) – im Folgenden zitiert nach der Auflage von 1996.

insbesondere den Marxismus, in enger Verbindung zu der sogenannten „wissenschaftlichen Weltanschauung“ gesetzt hatte, so wird auch hier spürbar, dass es ihm nicht nur um eine Wesensbestimmung der „innerweltlichen Gemeinschaften“ seiner Zeit geht, sondern auch um die geschichtstiefen Konstitutionsbedingungen, die seit der Aufklärung zu ihrer Genese beigetragen hatten. Und noch etwas wird schon hier spürbar: Das eigentliche Anliegen Voegelins gilt jenen an den Rand gedrängten und zur Sorge Weniger gewordenen „fundamentalen Seinsfragen“ und der „Formensprache, in der sie zu behandeln sind“. Wie wichtig sie ihm schon zu diesem Zeitpunkt sind, zeigt auch die Tatsache, dass die *Politischen Religionen* mit dem nochmaligen Hinweis auf jene „Weltgrundfrage“ Schellings enden, an die Voegelin nun die zweite Frage anschließt ‚Warum ist es so, wie es ist?’ – die Frage der Theodizee.“ (S. 65)³⁰

Die Auseinandersetzung mit dem „Szientismus“, wie Voegelin das Phänomen bald nennen wird, sowie mit dessen Konstitutionsbedingungen hält gerade wegen dieser dialektischen Beziehung zu den „fundamentalen Seinsfragen“ auch weiterhin an und zieht sich durch große Teile seines Werkes. In der *History of Political Ideas* wird sich Voegelin – hier noch unter dem Titel „Phenomenalism“ und interessanterweise einleitend zum Schelling-Kapitel – 1945 mit ihm auseinandersetzen³¹; 1948 wird er einen langen Artikel über

³⁰ Voegelin wird auf dieses Problem erneut 1974 im vierten Band von *Order and History, The Ecumenic Age* zu sprechen kommen und „die aus dem Nichts kommende Existenz (als) die fundamentale Realitätserfahrung, in den frühen Gesellschaften genauso wie in den späteren“ bestimmen. Und er wird in diesem Zusammenhang erneut auf jenes metaphysische Weltproblem eingehen, die beiden Fragen nun allerdings und zurecht Leibnitz zuweisen, der sie in seinen *Principes de la nature et de la grâce* (1714) aufwarf, während sie Schelling ein Jahrhundert später in dem kleinen Diskurs für den Prinzen Eugen von Savoy wieder aufgriff. *Ecumenic Age* IV, S.73f. Dt.: *Ordnung und Geschichte*, Bd. 8, *Das ökumenische Zeitalter – Die Legitimität der Antike*, hrsg. von Thomas Hollweck; aus dem Englischen von Wibke Reger, München: Fink, 2004, S. 73 und S. 102. Siehe dazu auch Voegelin, *Anamnesis*, S. 51.

³¹ *CW* 25, S. 184. Dt.: Eric Voegelin, *Phänomenalismus, Occasional Papers*, XLIV, hrsg. und mit einer Einleitung von Peter J. Opitz; aus dem Englischen von Heide Lipecky, München: Eric-Voegelin-Archiv, 2004.

seine Ursprünge verfassen³²; und 1952 werden wir schließlich erneut in der Einleitung und in einigen Kapiteln der *New Science of Politics* auf ihn stoßen. Doch gleichzeitig wird der Szientismus – wenn ein kurzer Ausblick auf die weitere Werksentwicklung hier erlaubt ist – gegenüber der sich vertiefenden Beschäftigung mit den „fundamentalen Seinsfragen“ und den symbolischen Formen der Offenbarung und der Philosophie zunehmend in den Hintergrund treten. So wird sich der Schlussband von *Order and History* nicht, wie noch Mitte der 50er Jahre geplant und angekündigt, mit den gnostischen Reichen befassen, sondern unter dem Titel *In Search of Order* mit jenen „fundamentalen Seinsfragen“, die auf dem Grunde der menschlichen Existenz liegen.

III

Nach der Erhellung des größeren Forschungsprogramms, in dem die *Politischen Religionen* stehen, sowie der sachlichen Probleme und Zusammenhänge, die es begründen, können wir uns nun, besser gerüstet, dem Text selbst zuwenden, und zwar zunächst der Erstausgabe vom Frühjahr 1938, die noch ohne Vorwort erschienen war.

Die *Politischen Religionen* beginnen mit einem Kapitel mit der Überschrift „Das Problem“. Das Problem, um das es darin geht, erweist sich zunächst als ein Problem der Begrifflichkeit, dem Voegelin allerdings insofern erhebliche Auswirkungen auf die Erkenntnis der realen aktuellen politischen Phänomene beimisst, als es deren exakte Bestimmung behindert. Gemeint ist das adäquate Verständnis der politischen Bewegungen der Zeit, die „nicht nur als politische, sondern auch vor allem, als religiöse“ gedeutet werden müssen.³³ Den Grund für dieses inadäquate Verständnis sieht Voegelin in einem „symbolischen Sprachgebrauch“, der letztlich noch immer die Positionen widerspiegelt, die sich in jenem jahrhundertelangen Kampf gebildet haben, in dessen Verlauf sich die Staaten Europas aus dem *Sacrum Imperium* des Mittelalters herauslösten und in

³² Eric Voegelin, *The Origins of Scientism*, in: *Social Research*, Vol. 15, No. 4, New York 1948, S. 462-494.

³³ Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 11.

weltlicher Eigenständigkeit gegen die Kirche abgrenzten. Zu den Begleiterscheinungen dieses Prozesses gehörte, dass auch die Begriffe des „Politischen“ und des „Religiösen“ Färbungen annahmen, die eher die Gegensätze jener Kampfsituation zum Ausdruck brachten „als die Wirklichkeit als solche“. Das heißt, unter „Religion“ verstand man das Christentum und die anderen großen Erlösungsreligionen und unter „Staat“ nur politische Organisationen vom Typus des modernen Nationalstaates. Da solche begrifflichen Fixierungen und sachlichen Verengungen den Blick auf die Wirklichkeit verstellen, gelte es, die Begriffe neu zu fassen – nämlich „den Begriff des Religiösen so erweitern, daß nicht nur die Erlösungsreligionen, sondern auch jene anderen Erscheinungen darunter fallen, die wir in der Staatsentwicklung als religiöse zu erkennen glauben“ und den „Begriff des Staates daraufhin prüfen, ob er wirklich nichts anderes betrifft als weltlich-menschliche Organisationsverhältnisse ohne Beziehung zum Bereich des Religiösen.“ (S. 12)

Die beiden Abschnitte folgen genau dem angekündigten Programm. Das gilt zunächst für den Staatsbegriff, zu dem Voegelin – unter Bezug auf Georg Jellineks *Allgemeine Staatslehre*³⁴ – die Feststellung problematisiert, dass der Staat eine Verbandseinheit sesshafter Menschen ausgestattet mit „ursprünglicher Herrschermacht“ sei. Hinter ihr sieht Voegelin – mit Blick auf Dante, der die Suprematie der Macht noch in ein göttliches Einheitsprinzip weit oberhalb des Staates verlegt hatte, aber wohl auch inspiriert durch Alois Dempf *Sacrum Imperium* – ein neues Staats-, ja Weltverständnis, in dem nun der Staat „an die Stelle des welttranszendenten Gottes tritt [...] als die letzte Bedingung und der Ursprung seines eigenen Seins“. (S. 13), während der Frage nach der „umfassenden Einheit“ hinter diesem Staat nicht mehr nachgegangen wird. Hinter diesem neuen Verständnis vermutet Voegelin Hegel und dessen Vorstellung vom Staat als Geist in seiner unmittelbaren Wirklichkeit. In der Logik dieses

³⁴ Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, dritte Aufl., sechster Neudruck, Bad Homburg vor der Höhe: Hermann Gentner Verlag, 1959, S. 180ff. Jellinek definiert hier den Staat als „die mit ursprünglicher Herrschaftsmacht ausgerüstete Verbandseinheit“ bzw. als „die mit ursprünglicher Herrschermacht ausgerüstete Körperschaft sesshafter Menschen.“

hegelschen Verständnisses sieht er den Aufstieg eines kollektivistischen Denkens, in dem der Mensch nicht mehr als eigenständige Person im christlichen Sinne verstanden wird, sondern nur noch als „Glied des Ganzen“, als „Maschinenglied“, als Teil eines „überpersönlichen Realissimum“,³⁵ dem er zu- und untergeordnet wird und in dem sich seine Eigenständigkeit ebenso auflöst wie seine Personalität. Aus dieser Perspektive sei die Auffassung von der Suprematie und der Ursprünglichkeit der Staatsmacht

„nicht mehr ein Urteil des den Staat Erkennenden, sondern das Dogma eines Gläubigen. Die Existenz des Menschen verliert in seinem Erlebnis an Realität, der Staat zieht sie an sich und wird zum wahrhaft Realen, aus dem ein Wirklichkeitsstrom zurückfließt in die Menschen und sie umschaffend neu belebt als Teile des übermenschlich Wirklichen. Wir sind in das Innerste eines religiösen Erlebnisses geraten und unsere Worte beschreiben einen mystischen Prozess.“(S. 14)

Damit wird sichtbar, was zuvor angedeutet wurde: dass sich das Staatliche nicht in „weltlich-menschlichen Organisationsverhältnissen ohne Beziehung zum Bereich des Religiösen“ (S. 12) erschöpft, sondern dass in der absoluten Überhöhung des Staates durch Hegel, die zumindest von einigen Vertretern der deutschen Staatslehre rezipiert wurde, religiöse Sehnsüchte, Bedürfnisse und Überzeugungen zum Ausdruck kommen. Es sei hier dahin gestellt, ob Voegelin mit dieser Interpretation Hegel gerecht wird und ob dieser nicht schon hier in eine Position gedrängt wird, die ihm nicht gerecht wird. So warnte etwa Ernst Cassirer, um nur eine wichtige Gegenstimme anzuführen: „Hegel konnte den Staat preisen und glorifizieren, er konnte ihn sogar vergöttern. Es gibt jedoch einen klaren und unmissverständlichen Unterschied zwischen seiner Idealisierung der Macht des Staates und jener Art von Vergötzung, die das Charakteristikum unserer modernen totalitären Systeme ist.“³⁶ Dagegen hatte schon Hans Kelsen, dessen Kritik an Jellinek Voegelin hier möglicherweise folgte, gegen „jene Staatstheorie“ polemisiert, „die nach dem Vor-

³⁵ Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 14. (Die im Folgenden in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich, sofern nicht anders angegeben, auf *Die Politischen Religionen*.)

³⁶ Ernst Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Frankfurt a.M. 1994, S. 359f.

bild Hegels bewusst auch im ethischen Sinne auf eine Verabsolutierung und somit Vergöttlichung des Staates abzielt.“³⁷

Schon hier wird deutlich, dass die Position, von der aus Voegelin sowohl seine Analyse betreibt, wie auch seine antikollektivistische Kritik formuliert, sehr wesentlich durch das Augustinische Personenverständnis bestimmt ist. Dabei greift er auf Argumentationen zurück, die er schon zu Beginn der 30er Jahre in der oben erwähnten „Herrschaftslehre“ entwickelt hatte. Diese hatte im Rückgriff auf Augustin mit einer Bestimmung des Personenbegriffes begonnen und war offensichtlich als ein zentraler Teil jenes anthropologischen Fundaments geplant, das seiner Staatslehre zugrunde liegen sollte. Wir können es hier bei diesem Hinweis belassen, da wir später, in anderem Zusammenhang, noch einmal auf diese Problematik zurückkommen werden.

³⁷ Hans Kelsen, Gott und Staat (1923), in: ders. *Staat und Naturrecht. Aufsätze zur Ideologiekritik*, hrsg. von Ernst Topisch, 2. Aufl., München 1989, S. 29ff. Hier zit. nach Robert Chr. van Ooyen, Totalitarismustheorie gegen Kelsen und Schmitt. Eric Voegelins „politische Religionen“ als Kritik am Rechtspositivismus und politischer Theologie, in: *Zeitschrift für Politik*, 49. Jg., 1/2002, S. 56-82. Van Ooyen unternimmt den ebenso interessanten wie überzeugenden Versuch, Voegelins *Politische Religionen* in die Kontexte des sogenannten „Weimarer Schulenstreits“ zurückzubinden und dabei zu zeigen, „dass sich Voegelins Konzept der „politischen Religionen“ im ideengeschichtlichen Rückblick vor dem Hintergrund seiner Kritik an Schmitts politischer Theologie und an Kelsens normativer Staatslehre und Ideologiekritik erschließt.“ (S. 62f.) Beide Denker sowie die von ihnen repräsentierten Geisteshaltungen seien für Voegelin, so wird argumentiert, „exemplarische Fälle von „politischer Religion“ mit totalitärer Implikation, da sie durch die Vergöttlichung von Teilinhalten der Welt den Menschen entgrenzen: Schmitt nämlich – das zeigt aus Sicht Voegelins die Kritik Kelsens am Kollektivismus – vergöttlicht das „Volk“ als „ursprüngliche Herrschermacht“, und Kelsen – das zeigt wiederum die Kritik Schmitts an Kelsen – vergöttlicht den Menschen im positivistischen Fortschrittsglauben und Allmachtswahn.“ (S. 81) Man muss dieser Argumentation nicht in allen Punkten folgen, ohne Zweifel erhellt sie jedoch Bezugspunkte der *Politischen Religionen*, die bislang weitgehend übersehen wurden und macht darüber hinaus einen Hintergrund sichtbar, aus dem sich Voegelin nun zunehmend löst, der aber wesentlich zur Prägung seiner eigenen Position beigetragen hatte.

Die zweite begriffliche Korrektur – die Erweiterung des Religionsbegriffs – knüpft unmittelbar an die Überlegungen und Ergebnisse der Analyse des Staatsbegriffs an. Erwies sich dort die Vergöttlichung des Staates als Ergebnis eines „religiösen Erlebnisses“, so verweist gleich der erste Satz des Religions-Abschnittes auf jene menschliche Erfahrung, auf die Voegelin das Phänomen der Religion und der Religiosität zurückführt: „Der Mensch erlebt seine Existenz als kreatürlich und darum fragwürdig.“ Dieses existenzielle Grunderlebnis und die von ihm ausgelösten seelischen Reaktionen erläuternd, heißt es weiter:

„Irgendwo in der Tiefe, am Nabel der Seele, dort wo sie am Kosmos hangt, zerrt es. Dort ist der Punkt jener Erregungen, die unzulänglich Gefühle genannt und darum leicht mit gleichnamigen oberflächlichen Bewegungen der Seele verwechselt werden. Ihre Natur ist nicht leicht zu fassen.“(S. 15 – Hervorh. PJO)

Diese Grunderfahrung der „Kreatürlichkeit“ – mit ihr dürfte sich Voegelin erneut auf Augustinus, vielleicht auch auf Pascal beziehen³⁸ –, wird nun zum Quellpunkt eines breiten Spektrums von Emotionen verschiedenster Art – von Verlassenheit, Angst, Hoffnung, von einem Gefühl der Geworfenheit und von Einsamkeit, denen wiederum das Streben und die Suche nach einer Wirklichkeit entspringen, die dem Menschen in dieser Situation existentieller Verunsicherung Hoffnung und Halt gibt. Diese Suche kann sich in verschiedenste Richtungen bewegen: „In allen Richtungen, in denen die menschliche Existenz zur Welt hin *offen* ist, kann das umgebende Jenseits gesucht und gefunden werden: Im Geist, im Menschen und in der Gemeinschaft, in der Natur und in Gott.“ (S. 16 – Hervorh. PJO)

Dabei ergeben sich von Mensch zu Mensch Unterschiede. Während dem einen „die Tore seiner Existenz weit offen (stehen) für den Blick über die Stufen des Seins von der unbelebten Natur bis zu

³⁸ So bezieht er sich später im Phänomenalismus-Abschnitt der *History* auf Pascals *Pensées*, Nr.72; weitere Bezüge auf Pascal finden sich in den Kapiteln über Helvetius, vor allem aber in der als Vorstudie zur *History* 1944 verfassten Arbeit „Nietzsche and Pascal“. Eine deutsche Übersetzung, allerdings ohne den Anmerkungsapparat Voegelins, findet sich in *Sinn und Form*, hrsg. von der Akademie der Künste, 56. Jahr/ 2004/ 3. Heft, S.293-334

Gott, (...) 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 Gottes, und es verdeckt ihm dadurch alles andere – auch, und vor allem, Gott.“ (S. 16f.) Dieses Grund- und Grenzerlebnis der Kreatürlichkeit ist in doppelter Weise von Bedeutung: Zum einen – und im engeren Sinne – für den hier entwickelten Religionsbegriff, der auf diese Weise experientiell verankert ist. Zum anderen – und natürlich eng damit verbunden – insofern es ein weiteres zentrales Element der philosophischen Anthropologie Voegelins sichtbar macht, das demjenigen der Erfahrung kreatürlicher Kontingenz korrespondiert: Nicht nur die *Fähigkeit* des Menschen, sondern mehr noch, sein *Drang*, die eigene als brüchig, fragmentarisch und isoliert erfahrene Existenz, auf der Suche nach einem Realissimum zu transzendieren, das ihr Sinn oder doch zumindest eine die Existenz leitende Sinnperspektive verleiht. Diese Transzendenzfähigkeit ist wiederum dadurch charakterisiert, dass sie prinzipiell „offen“ ist, „in alle Richtungen“ bzw. in alle Realitätsbereiche, an denen der Mensch kraft seiner Natur partizipiert. Dabei ist es seine Pflicht, sich jene „Offenheit“ des Geistes gegenüber Realitätserfahrungen, in der ganzen Breite ihres Spektrums – vom anorganischen bis zum geistig-göttlichen Sein – nicht nur zu bewahren, sondern sie zu schärfen, da er nur auf diese Weise die Erfahrungen gewinnt, die er zur Orientierung in der Realität und damit zur Ordnung seiner Existenz in Gesellschaft und Geschichte benötigt.

Die Kategorie der „Offenheit“ – und ihr Gegenteil, die der „Verschließung“ –, die in den *Politischen Religionen* eher nebenbei anklingt, ist für die Philosophie Voegelins von kaum zu überschätzender Bedeutung. So heißt es schon 1933, in *Rasse und Staat*, der Geist sei „gegen die Welt *offen*, nicht bloß in der Weise des Ausgreifens und Wirkens, sondern *auch offen* als Stelle des Einbruchs von Geistwirklichkeit, die jenseits der Person liegt. Er hat Einfälle und Eingebungen. Er ist unmittelbar verbunden mit dem Weltgrund, und er ist eingebettet in die geistigen Gemeinschaften aller Stufen: der Menschheit, der Nation bis zum Familienkreis und

engen Freundschaftsbünden.“³⁹ 1936 kritisiert Voegelin die neukantische Methodenlehre Kelsens mit dem Argument, dass sie nicht beachte „daß der erkennende Akt des Menschen in einem Horizont des Seins gesetzt wird, das als solches zwar nicht „erkannt“, jedoch darum nicht gefügelos ist, sondern sich mehr oder weniger deutlich als Lebenshorizont des Menschen *nach allen Richtungen gliedert*, in denen der Mensch als Gattungswesen die als historische Existenz der Welt gegenüber *offen ist*: also als anorganisch-physisches, als leibliches, seelisches, geistiges, gesellschaftliches, religiöses Wesen in allen Graden von Allgemeinheit bis zum Inhalt des Augenblicks.“⁴⁰ 1952 schließlich wird Voegelin dann auf der Grundlage dieser Auffassung das „Prinzip“, das seiner eigenen Theorie spätestens jetzt zugrunde liegt, 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 Wechselwirkung zwischen der Theorie von der menschlichen Existenz und der historischen Differenzierung von Erfahrungen, in welchen diese Existenz ihr Selbstverständnis erlangt hat.“⁴¹

Wir sind in diesem letzten Zitat der Entwicklung der Philosophie Voegelins vorausgeeilt, um das theoretische Potential sichtbar zu machen, das in der in den *Politischen Religionen* noch unscheinbaren Kategorie der „Offenheit“ angelegt ist. Kehren wir nun wieder zu den *Politischen Religionen* zurück. Die höchst unterschiedlichen Möglichkeiten der Heils- und Wirklichkeitserfahrung führen hier zu zwei Grundtypen von Religion: zu überweltlichen Religionen, „die das Realissimum im Weltgrund finden“ und zu innerweltlichen Religionen, „die das Göttliche in Teilinhalten der Welt finden.“ (S.17) Schon hier wird deutlich, dass dieser Einteilung zufolge nicht nur

³⁹ Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 69ff. (Hervorh. PJO). Der Hinweis auf die Freundschaftsbünde bezieht sich offenbar auf den George-Kreis, dem Voegelin zumindest eine Zeit lang geistig verbunden war und dem er sehr wesentlich seine Hinwendung zur Philosophie Platons verdankt; s. dazu William Petropulos, Stefan George und Eric Voegelin, *Occasional Papers* LI, München: Eric-Voegelin-Archiv, Dezember 2005.

⁴⁰ Voegelin, *Der autoritäre Staat*, S. 106 f. (Hervorh. PJO).

⁴¹ Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, München: Fink Verlag, 2004, S. 92.

Spekulationen – wie die von Hegel und Jellinek, aber auch die von Hans Kelsen mit seiner Überhöhung des Menschen im positivistischen Fortschrittsglauben und Carl Schmitt und seiner ontologischen Hypostasierung des „Volkes“ – aus der Sicht Voegelins der zweiten Kategorie von Religion zuzuordnen wären.

Nun beschränkt sich die am Erlebnis kreatürlicher Endlichkeit entzündete Suche der die Sphären des Seins durchstreifenden Seele aber nicht auf ein solches Realissimum. Sie geht insofern noch einen Schritt weiter, als das Finden eines Realissimum von „Versuchen der Selbstdeutung“ (S. 17) begleitet ist, und damit von „Rationalisierungen und Systembildungen,“ in denen die verschiedenen Inhalte der Welt in sinnvolle Beziehungen zueinander treten: „...sie schließen sich zu einer Seinsordnung, mit der Wertordnung der Seinsstufen zu einer Rangordnung, und als Antwort auf die Frage nach dem Grund des Seins (Hervorh. PJO) zu einer Schöpfungsordnung“. (S. 16) Wir berühren damit erneut die schon oben angesprochene „metaphysische Radikalfrage Schellings“. Den gleichen Vorgang fasst Voegelin nur wenige Seiten weiter noch einmal zusammen:

„Wo immer ein Wirkliches im religiösen Erlebnis sich als ein Heiliges zu erkennen gibt, wird es zum Allerwirklichsten, zum Realissimum. Diese Grundwandlung vom Natürlichen zum Göttlichen hat zur Folge eine *sakrale und wertmäßige Rekrystallisation 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. Unsere Zeit ist heute dicht an dicht erfüllt von religiösen Ordnungen dieser Art, und die Folge ist eine babylonische Sprachverwirrung, da die Zeichen einer Sprache *abgründig unterschiedene sakrale, magische und Wertqualitäten* haben, je nach dem Sprecher, der sie gebraucht.“ (S. 17 – Hervorh. PJO)

In den hier beschriebenen Prozessen erkennen wir unschwer die Sachfragen und Forschungsfelder wieder, die Voegelin in der Gottfried von Haberler überlassenen Vita ansprach, in der er ebenfalls zwischen „basic religious emotions“, „expression of emotions by symbols“ und „rationalisation by dogmas“ unterschieden hatte. Dass diese „Rekrystallisation der Wirklichkeit“ keinen Realitätsbereich unberührt lässt, dass in sie also auch der Staat einbezogen wird und

in ihr seinen Platz erhält – sei es als Realissimum im Zentrum, sei es an irgendeinem Ort an der Peripherie – liegt auf der Hand und ist Gegenstand der historischen Kapitel, die sich an diese begrifflichen Korrekturen anschließen.⁴² Da es uns an dieser Stelle aber vor allem auf das Hauptanliegen der *Politischen Religionen* ankommt, können wir diese Kapitel zunächst überspringen und schon hier vorwegnehmen, was Voegelin im Schlusskapitel als „Fazit der Erkenntnis“ zieht. Dort heißt es, gleich zu Beginn mit deutlicher Anspielung auf seine eigene „Herrschafts-“ und „Rechtslehre“:

„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 Gemeinschaft 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.“ (S. 63 – Hervorh. PJO)

Im anschließenden Satz erfolgt eine wichtige Präzisierung, die den *allgemeinen Charakter* dieser Aussagen noch einmal ausdrücklich unterstreicht:

„Wir haben die Beispiele zur Verdeutlichung nur dem mediterranen und westeuropäischen Kulturkreis entnommen, *aber die These will allgemein sein* und gilt ebenso für die politischen Formen des Ostens. *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. Immer ist auch die Sprache der Politik durchweht von Erregungen der Religiosität und wird dadurch zur Symbolik in dem

⁴² Siehe dazu auch die „Introduction“ zur *History of Political Ideas*, in der sich die das „Kosmion“ konstituierenden politischen Ideen aus der „Erfahrung vom bruchstückhaften und sinnlosen Charakter der menschlichen Existenz ergeben.“ (S. 17). Der rekonstruierte englische Text und eine Übersetzung ins Deutsche finden sich in: Peter J. Opitz, *Zwischen Evokation und Kontemplation, Occasional Papers XI*, München: Eric-Voegelin-Archiv, Juli 1999.

prägnanten Sinn der Durchdringung der weltinhaltlichen mit transzendent-göttlicher Erfahrung.“ (S. 63, Hervorh. PJO)

Soweit die allgemeine „These“, auf deren Präsentation es Voegelin – im Lichte seines oben dokumentierten Forschungsinteresses und seiner Arbeitsplanung für die nächste Zukunft – wohl vor allem ankam. Die theoretische Position, die dieses „Fazit“ zum Ausdruck bringt – nämlich, dass der Staat immer mehr ist und vor allem auch immer mehr sein muss als nur Macht- und Rechtsorganisation und dass deshalb auch politische Theorie immer mehr sein muss als nur Reflexion der institutionellen und organisatorischen und rechtlichen Probleme, die menschliches Zusammenleben aufwirft, dass sie nämlich immer die Gesamtexistenz des Menschen, also auch seine geistig-religiöse Seite im Auge behalten und mitbedenken muss – bleibt zentrales Merkmal des Voegelinischen Verständnisses von politischer Theorie. Sie kommt besonders deutlich in einer Würdigung Schellings zum Ausdruck, in dessen Philosophie Voegelin eine zeitlang einen letzten großen Punkt der geistigen Orientierung sah und dem er deshalb in der *History of Political Ideas* im Rahmen eines „Last Orientation“ überschriebenen Abschnitts eine ausführliche Studie widmete. In ihr heißt es:

„Durch diese Rückkehr von der politischen Organisation zur politischen Existenz hat Schelling die politische Theorie wieder auf dem Niveau von Platon und Augustinus etabliert. Die politische Theorie befasst sich nicht mit der differenzierten politischen Organisation, die im säkularisierten modernen Staat entstand; sie befasst sich mit der politischen Form als einem Teil der gesamten menschlichen Existenz in der Gesellschaft zu einer bestimmten historischen Zeit. Die Themen einer Theorie der Politik werden wieder auf den Bereich der *Politeia und der Civitas Dei* ausgeweitet. Für die Behandlung des modernen Staates bedeutet diese Ausweitung, dass die politische Theorie sich nicht erschöpft in Reflexionen über absolute und konstitutionelle Monarchie, über Republik und Demokratie, über Verwaltung und Gesetzesregeln, über Exekutive, Legislative, Jurisdiktion usw., sondern dass man den säkularen Staat eben in seiner Säkularität verstehen muss, das heißt in seiner Beziehung zur geistigen Substanz der Gemeinschaft. *Nicht die innere Organisation des Staates, sondern die Beziehung zwischen der differenzierten, säkularisierten politischen Einheit und der geistigen Substanz (der Idee in Schellings Terminologie) ist das primäre politische Problem.* In dieser Beziehung wurzeln die Probleme von Stabilität und Instabilität, von politischem Auf- und Abstieg, von Wandel und Ent-

wicklung, von Revolution und Krise. Wenn der säkularisierte Staat nicht in den Kontext der geistigen Geschichte der modernen Welt gestellt wird, müssen die politischen Phänomene eines Krisenzeitalters völlig unverständlich bleiben, und ihre Diskussion muss entweder auf die langweilige Beschreibung äußerlicher Begebenheiten beschränkt werden oder aber auf das Wettern über die schlechten Menschen, die die gute, liberale, aufgeklärte Demokratie nicht mögen.“⁴³

Es ist dieser, auf die Gesamtexistenz des Menschen und auf die geistige Substanz menschlicher Gemeinschaft gerichtete Blick, der die politische Philosophie Voegelins durchgehend kennzeichnen wird und der schon hier, in den *Politischen Religionen* deutlich zum Ausdruck kommt.⁴⁴ Er ist letztlich – um nochmals daran zu erinnern – in der oben zitierten Überzeugung begründet, dass das Fundament der politischen Philosophie eine philosophische Anthropologie bildet und dass ein zentrales Element dieser Anthropologie die Auffassung vom Menschen als eines *homo religiosus* darstellt.

IV

Wie sich noch zeigen wird, stand Voegelin den *Politischen Religionen* später eher distanziert gegenüber. So bemerkte er in seinen *Autobiographischen Reflexionen*, dass er in diesem schmalen Band „noch Probleme wie die geistige Bewegung des Echnaton, die mittelalterlichen Theorien über spirituelle und temporale Macht, Apokalypse, den Leviathan von Thomas Hobbes und bestimmte nationalsozialistische Symbole zusammenwarf und weist selbstkritisch darauf hin: „Eine angemessene Betrachtung hätte weitreichende Differenzierungen zwischen diesen verschiedenen Phänomenen erfordert.“⁴⁵. Gemeint waren damit die Kapitel zwischen den

⁴³ CW 25, *History of Political Ideas*, Vol. VII, *The New Order and Last Orientation*, ed. with an introduction by Jürgen Gebhardt and Thomas Hollweck, Columbia and London: University of Missouri Press, 1999, S.193-242. Dt. Eric Voegelin, Schelling, *Occasional Papers*, XLV, München: Eric-Voegelin-Archiv, September 2004, S. 43 f. (Hervorh. PJO).

⁴⁴ So auch Michael Henkel, *Eric Voegelin zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1998, S. 91.

⁴⁵ Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 70.

einleitenden Begriffskorrekturen zu „Staat“ und „Religion“ und dem abschließenden „Epilog“, die rein quantitativ gesehen den größten Teil der *Politischen Religionen* ausmachen. Angesichts der Disparität der in den Kapiteln behandelten Gegenstände, aber auch hinsichtlich der knappen und etwas sprunghaften Darstellung ist die Selbstkritik Voegelins einerseits nachvollziehbar. Andererseits machen die in den betreffenden Kapiteln aufgeführten Beispiele das im Epilog als „Fazit der Erkenntnis“ formulierte zentrale Anliegen der Studie durchaus plausibel: nämlich dass sich das Staatliche eben nicht „in Fragen der Rechts- und Machtorganisation“ erschöpft, sondern sich mit Religiösem mischt. Doch sie enthalten, wie eine kursorische Durchsicht zeigt, darüber hinaus erheblich mehr.

Wer nach der Bestimmung und Differenzierung des Religionsbegriffes erwartet hatte, dass auf dieser Grundlage nun eine systematische Entfaltung des Begriffs der „politischen Religion“ und dessen Anwendung auf die Bewegungen der Zeit erfolgen würde, wird enttäuscht. Er sieht sich stattdessen einem „Echnaton“ betitelten Abschnitt gegenüber, in dem sich Voegelin des längeren mit dem Sonnenglauben der Ägypter befasst, der im Übrigen gleich im ersten Satz als die „älteste politische Religion eines großen Kulturvolkes“ (S. 19) vorgestellt wird. Schon hier wird damit etwas deutlich, was von vielen Interpreten des Textes übersehen wurde: dass der Begriff der „politischen Religion“ keineswegs allein auf moderne Phänomene bezogen ist, sondern als eine Art Gattungsbegriff dient. Eine begriffliche Bestimmung findet sich auch nicht in den folgenden Kapiteln. Vielmehr widmet sich Voegelin nun zunächst der Skizzierung einiger Symbole – Hierarchie, Ekklesia, spiritual und temporal, Apokalypse – „mit deren Hilfe die Verbindung des menschlich-politischen Bereichs mit dem Göttlichen hergestellt wird“ (S. 29). Offenbar ist es diese Verbindung, um die es in diesem Kapitel primär geht. Darauf folgt – unter dem Titel „Der Leviathan“ – eine Analyse der betreffenden Schrift von Thomas Hobbes, der sich ein Kapitel mit der Überschrift „Die innerweltliche Gemeinschaft“ anschließt, in dem in zwei Abschnitten unter den Titeln „Symbolik“ und „Glaube“ zwei Aspekte der innerweltlichen Gemeinschaft behandelt werden. Erst in diesem letzten Abschnitt kommt die Sprache wieder auf die Bewegungen der Gegenwart, allerdings auf nur vier Seiten und lediglich in Form einer Interpretation einiger Texte des nationalsozia-

listischen Dichters Gerhard Schumann. Spätestens hier entdeckt der Leser auch den Faden wieder, der das Ende der *Politischen Religionen* mit deren Anfang verbindet: gemeint sind die im einleitenden Religionsabschnitt herausgearbeiteten seelischen „Erregungen“, insbesondere jene, die dem Erlebnis der „Kreatürlichkeit“ entspringen. „Gerhard Schumanns ‚Lieder vom Reich‘“, so heißt es dazu, „sind einer der stärksten Ausdrücke politisch-religiöser Erregungen. Sie machen es möglich, den *Seelenbewegungen nachzugehen, aus deren Stoff sich die Symbole und die geschichtliche Wirklichkeit der innerweltlichen Gemeinschaft aufbauen. Sie haben als religiöse Erregungen ihre Wurzeln im Erlebnis der Kreatürlichkeit*; aber das Realissimum, in dem sie sich erlösen, ist nicht, wie im christlichen Erlebnis, Gott, sondern das Volk und die Bruderschaft der verschworenen Gefährten, und die Ekstasen sind nicht geistig, sondern triebhaft, und münden im Blutausch der Tat.“ (S. 59f. – Hervorh. PJO)

Spätestens hier erschließt sich der Sinn und die Absicht der in diesen vier Kapiteln durchgeführten historischen *tour d'horizon*. Diese soll anhand einiger ausgewählter repräsentativer Beispiele politisch-religiöse Verbindungen aufzeigen und in diesem Zusammenhang die Aufmerksamkeit auf einige der wichtigsten Symbole lenken, in denen sie – die Jahrtausende übergreifend – zum Ausdruck gebracht wurden. Letzteres ist insofern für die Argumentation von zentraler Bedeutung, als in dieser Kontinuität der „Formensprache“ der religiöse Charakter der Bewegungen der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts der Zeit wiederzuerkennen ist. „Hierarchie und Orden, universale und partikulare Ekklesia, Gottesreich und Teufelsreich, Führertum und Apokalypse bleiben die *Formensprache der Gemeinschaftsreligion* bis heute.“ (S. 49 – Hervorh. PJO) Der Begriff der „Formensprache“ – er taucht kurz darauf in Verbindung mit der joachitischen Symbolik der Drei-Reiche-Lehre erneut auf, in deren Zusammenhang Voegelin auf das „Kontinuum der Formensprache“ aufmerksam macht (S. 51)⁴⁶ – ist zum Verständnis der Voegelinischen Argumentation von zentraler Bedeutung. Er zieht sich von nun an durch seine Schriften und erscheint wie ein früher Vorläufer der späteren Äquivalenzproblematik. Ob und inwieweit ein solcher-

⁴⁶ Voegelin wird auf dieses Kontinuum, das in der Tradition Joachim von Fiore steht, in der *New Science of Politics*, ausführlich eingehen.

maßen geführter Nachweis schlüssig ist, darüber lässt sich sicherlich streiten – doch um dies zu tun, muss zunächst einmal die zentrale methodische Bedeutung dieses Begriffs und des hinter ihm stehenden Ansatzes erkannt sein.

Soweit der erste Eindruck, der sich dem Leser der vier Kapitel aufdrängt. Er differenziert sich bei näherer Betrachtung ihrer Anordnung und der chronologischen Abfolge, die erkennen lassen, dass Voegelin einer besonderen Spur folgt, nämlich der Genese der von ihm auch gelegentlich als „moderne politische Religionen“ bezeichneten innerweltlichen Gemeinschaften. Erinnerung man sich, dass der ägyptische Sonnenglaube gleich zu Beginn als die „älteste politische Religion“ bezeichnet wurde, so werden in der Abfolge der Kapitel die Umrisse eines großen, die Jahrtausende überspannenden Bogens sichtbar, auf dem unterschiedliche Typen politischer Religionen platziert sind. Er beginnt mit dem altägyptischen Welt- und Gesellschaftsverständnis, demzufolge die weltliche Ordnung fest in die kosmische Ordnung integriert ist und der Pharao als Mediator zwischen dem Göttlichen und Menschlichen fungiert, wie aber auch als Bindeglied zwischen der Schöpfung und dem „Schöpfer, der sie aus sich entlassen hat“ (S. 25). Wie beeindruckt Voegelin von dieser engen Beziehung der beiden Sphären im ägyptischen Sonnenglauben war, zeigt sich auch darin, dass sowohl seine 1939 begonnene *History of Political Ideas* mit Ägypten einsetzt, wie auch das spätere Hauptwerk *Order and History*, in dem Ägypten dazu dient, das kosmologische Ordnungsverständnis und die ihm entsprechende Symbolik des Mythos – gestützt auf die neuen Forschungen des Oriental Institute der University of Chicago – nochmals zu rekonstruieren.⁴⁷

Die Verbindung des menschlich-politischen Bereichs mit der göttlichen Sphäre ist auch im darauffolgenden Kapitel unübersehbar. Es befasst sich ausführlich mit den Symbolen Hierarchie, Ekklesia, spiritual und temporal, Apokalypse, und auch hier dürfte der wesentliche Punkt in dem Nachweis bestehen, dass sich auch im politischen Denken des abendländischen Mittelalters, dem Voegelin diese

⁴⁷ Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. I, *Israel and Revelation*, Baton Rouge: Louisiana S.U.P. 1956. Dt.: *Ordnung und Geschichte*, Bd. I, *Die kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten*, hrsg. von Jan Assmann, München: Fink Verlag, 2002.

Symbole entnimmt, die Hierarchie bis zum göttlichen Grund erstreckt, von dem aus die sakrale Substanz als „göttlicher Kraftstrom“ (S. 31), mediiert durch den Herrscher, in die gesellschaftliche und politische Sphäre einströmt und diese ordnet. Dass in diesem Kapitel der Begriff „politische Religion“ nicht fällt, dürfte sich daraus erklären, dass in ihm nicht wie im ägyptischen Fall eine ganze Weltanschauung skizziert wird, sondern nur einige für die weltlich-göttliche Verbindung allerdings zentrale Symbole diskutiert werden. Dennoch ist es wahrscheinlich, dass Voegelin auch das mittelalterliche Welt- und Ordnungsverständnis, dem er die meisten dieser Symbole entnimmt, als einen eigenen Typus von politischer Religion betrachtet. Und mehr noch: Dass er in ihm eine der bestmöglichen Ausgestaltungen sieht, da in ihr – im Gegensatz zum Fall Altägyptens, wo lediglich der Pharao unmittelbar unter Gott steht – die Personalität und Gottesunmittelbarkeit des Menschen am deutlichsten zum Ausdruck gebracht wird. Auf diesen Punkt wird später noch näher einzugehen sein.

Sofern diese Deutung zutrifft und das christlich-mittelalterliche Ordnungsverständnis im Ablauf und in der Typologie politischer Religionen als Scheitelpunkt angesehen werden kann, erfolgt nun der Abstieg. Denn schon hier verweist Voegelin darauf, 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. 32) Und die „Voraussetzungen“ dieses Prozesses, der zu den innerweltlichen Gemeinschaften der Gegenwart führt, treten nun immer stärker ins Zentrum der Analyse. Wir brauchen auf sie nicht im einzelnen einzugehen, es genügt der Hinweis auf die wichtigsten der hier von ihm angeführten: (1) auf die Symbole der naturalen Abstammungsgemeinschaft; (2) auf die Umbildungen der Ekklesia-Substanz, die sich nicht nur in den christlichen Kirchen zeigt, sondern „auch in den staatlichen Gemeinschaften lebendig geblieben“ ist (S. 34); (3) auf die Spaltung der Ekklesia in den Linien von spiritual und temporal, von der es heißt, dass sie einer der „wichtigsten Faktoren in der Bildung der innerweltlichen Gemeinschaften war“ (S. 35); sowie schließlich (4) auf die religiöse Geschichtsdeutung, spricht: auf die christliche Reichsapokalypse von Joachim von Fiore, der Voegelin „entscheidende Bedeutung für die Dynamik der

Ekklesia und ihrer innerweltlichen Abspaltungen“ (S. 40) zuweist und zu der er zusammenfassend feststellt:

„Die christliche Reichsapokalypse und der Symbolismus des Spätmittelalters bilden den geschichtstiefen Untergrund der *apokalyptischen Dynamik in den modernen politischen Religionen*. Die christliche Ordensbewegung seit Benedikt und vor allem die Bewegung der Bettelorden, die Gründung neuer Religionen innerhalb des Christentums, hat die seelische Haltung der Erneuerung des Geistes und der Mitarbeit an der Vervollkommnung des christlichen Existenzideals als eines *diesseitigen* erzeugt. Die ansteigende Linie der Vollkommenheit geistigen Seins ist zu einem der stärksten Elemente der innerweltlichen Dynamik seit der Renaissance geworden...“ (S. 41 – Hervorh. PJO)

Voegelin wird gerade diese Komponente der westlichen Moderne in der *History of Political Ideas* und später in der *New Science of Politics* stärker herausarbeiten, und er wird dabei dem Gedanken der innerweltlichen Vervollkommnung, sei es in Form eines „neuen Menschen“, einer „neuen Gesellschaft“ und einer „neuen Welt“ besondere Aufmerksamkeit widmen. Wie kritisch er gerade diesen Gedanken der sich steigernden Vervollkommnung des Menschen gegenübersteht – dabei wieder ganz augustinisch im Sinne der *natura lapsa* –, zeigt besonders deutlich die in der Schlusspassage der *Politischen Religionen* zustimmend zitierte Bemerkung aus der *Deutschen Theologie*:

„Wenn die Kreatur etwas Gutes sich selbst zumißt, wie Wesen, Leben, Wissen, Erkenntnis, Können, kurzum all das, was man gut nennen muß, so als ob sie das sei oder habe, als ob es ihr zugehöre oder aus ihr komme, so kehrt sie sich ab. Was tat der Teufel anders? Was anders war bei ihm Fall und Abkehr, als dass er sich anmaßte, er wär auch etwas, und ein Wer sein und ein Eigen haben wollte. Dieses Annehmen und sein ‚Ich‘ und ‚Mich‘, sein ‚Mir‘ und ‚Mein‘, das war sein Abkehren und sein Fall. Und so ist er noch.“ (S. 64f.)

„Apostasy“ – also „Abkehr“, „Abfall“ – lautet denn auch der Titel eines der wichtigsten Kapitel der *History of Political Ideas*, nämlich das über die Aufklärung und die Entstehung des säkularen Geschichtsverständnisses.⁴⁸

⁴⁸ CW 24, *History of Political Ideas*, Vol. VI, *Revolution and the New Science*, ed. by Barry Cooper, Columbia and London: University of Missouri Press, 1998, S. 31-70. Dt.: Eric Voegelin, *Apostasie oder: Die Entstehung*

Vor dem Hintergrund des verfallenden *Sacrum Imperium* und der Entstehung gegeneinander abgeschlossener Nationalstaaten neigt sich mit dem Kapitel über den *Leviathan* von Thomas Hobbes der geschichtliche Bogen nun entschieden den „innerweltlichen Gemeinschaften“ entgegen. Wenn Voegelin Hobbes hier als den „großen Theologen der partikulären gottesunmittelbaren Ekklesia“ (S. 43) begreift, so erhellt er eine Dimension des Hobbeschen Denkens, die in der gegenwärtigen, zumeist kontraktualistisch verengten Interpretation weitgehend aus dem Blick geraten ist. In dem von Hobbes entworfenen politisch wie sakral in sich geschlossenen *Commonwealth*, in der die einstigen Gliederungen in temporale und spirituale Macht aufgehoben und wieder zu einer Einheit verschmolzen sind, besteht zwar noch immer die Verbindung zum Göttlichen, doch hat sie sich auf den Herrscher als Persönlichkeitsträger des *Commonwealth* verengt, dem allein es zusteht, „Wort und Willen Gottes zu interpretieren [...], mit dem einzigen Reservat, daß im privaten Seelenleben ein Rest von gottesunmittelbarer Personalität des Menschen erhalten bleibt.“ (S. 47)

Die Striche, mit denen Voegelin die Prozesse skizziert, in denen die „innerweltliche Gemeinschaft“ heranwächst, mögen grob ausfallen und die Argumentation sprunghaft, und zweifellos weist seine historische Skizze erhebliche Lücken auf. Dennoch sind ihre Konturen klar erkennbar. Vor allem wird während der Lektüre zunehmend die Intention deutlich, ausgehend vom ägyptischen Sonnenmythos, in dem das Religiöse und Politische noch im Rahmen des Kosmos in einer unlösbaren Einheit miteinander verschmolzen sind, in einem weiten weltgeschichtlichen Bogen die Genese jener Auffassung von dem mit „ursprünglicher Herrschermacht“ ausgestatteten Staat zu zeigen, von der die Untersuchung ihren Ausgang genommen hatte. Dabei wird gleichzeitig deutlich, dass Voegelin den vergöttlichten Staat Hegels und Jellineks auf der einen Seite und die innerweltlichen Gemeinschaften der totalitären Massenbewegungen der Zeit auf der anderen Seite als Brüder im Geiste bzw. als Söhne desselben Geistes ansieht.

der säkularisierten Geschichte – Bossuet und Voltaire, *Occasional Papers*, XXXIX, hrsg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz, München: Eric-Voegelin-Archiv, Mai²2004, Juni³2006

Mit dem abschließenden Kapitel ist das Ziel dieses Prozesses in Sicht – die innerweltliche Gemeinschaft. Den Weg zu ihr sieht Voegelin in der politisch-religiösen Symbolik seit dem 17. Jahrhundert vorgezeichnet. Während die „Formensprache der Gemeinschaftsreligion“ (S. 49) im wesentlichen unverändert bleibt, wandeln sich die Inhalte in der von Hobbes gewiesenen Richtung: „Die Ekklesia löst sich immer mehr aus dem Verband des universalen Reiches mit der hierarchischen Spitze in Gott, bis sie sich in einzelnen Fällen selbstständig und innerweltlich schließt. Sie ist nicht mehr sakral von der obersten Quelle her durchströmt, sondern ist selbst ursprüngliche sakrale Substanz geworden.“ [...] „Was dem Analytiker zu tun bleibt, ist, die früher gezogenen Linien zu ergänzen und auf Symptome der neuen Inhaltsfüllung hinzuweisen.“ (S. 49) Dabei werden als letzte große „Voraussetzung“ zur Entstehung der Kultur der neuen Innerweltlichkeit die schon oben behandelten Leistungen der Wissenschaft und der an ihnen sich entzündende Geist des Szientismus eingeführt. „Gegenformeln zu den Geistreligionen und ihrer Weltansicht werden gebildet, die sich aus der Weltwissenschaft als der gültigen Form der Einsicht im Gegensatz zu Offenbarung und mystischem Denken legitimieren; es entstehen die „wissenschaftlichen Weltanschauungen“, der „wissenschaftliche Sozialismus“, die „wissenschaftlichen Rassenlehre“, die Welträtsel“ werden inventarisiert und gelöst. Gleichzeitig verfällt das Wissen um die fundamentalen Seinsfragen und um die Formensprache, in der sie zu behandeln sind...“ (S. 50) Wir sind damit wieder bei der kurz im Volksbildungsaufsatz von 1936 behandelten Problematik angelangt.

Erst jetzt, im zweiten Abschnitt, der sich mit der „Symbolik“ der vollständig in sich abgeschlossenen innerweltlichen Ekklesia befasst, kommen die aktuellen Phänomene – die faschistisch-italienische und die nationalsozialistisch-deutsche Ekklesia – in den Blick. Dabei beschränkt sich die Untersuchung auf die Analyse einiger Kernsymbole, in denen die innerweltliche Religiosität Ausdruck findet: auf dem Volksgeist als „sakraler Substanz“ (S. 57); auf das Volk und die Volksgenossen, in denen er geschichtliche Wirklichkeit gewinnt; auf den „Führer“, in dem sich Volksgeist und Volkswille realisieren und zu dem allein der „innerweltliche Gott“ spricht und der damit – *nota bene*: in der innerweltlichen Verkürzung – eine ähnliche Mittlerfunktion einnimmt wie im ägyptischen Fall der Pha-

rao, mit dem Unterschied freilich, dass in der innerweltlichen Symbolik „Führer und Volk gemeinsam verbunden in der sakralen Substanz (sind), die im einen wie im anderen lebt.“ (S. 58)

Ins Zentrum der innerweltlichen Religiosität oder richtiger: zu ihren seelischen Wurzeln führt schließlich der mit „Glaube“ überschriebene dritte Abschnitt. Mit ihm erreicht der geistesgeschichtliche Bogen seinen aktuellen End- und Tiefpunkt. Hatte sich Voegelin zunächst mit der „Formensprache“ der innerweltlichen politischen Religionen befasst und dann deren neue Inhalte skizziert, so wendet er sich nun wieder den seelischen Erregungen zu, die jene Symbole erzeugten: „Die Welt der Symbole ist ein Fertiges, ein Letztes – wir wollen hinabsteigen zu den Ursprüngen, zu den Kräften, welche die symbolischen Formen schaffen.“ (S. 59) Dieses Vorgehen folgt genau dem in *Rasse und Staat* formulierten Programm, zu dem es hieß, dass es nötig sei, die „menschlichen Grunderlebnisse“ freizulegen, die das Staatsphänomen „hervortreiben“. Es unterstreicht nachdrücklich Grundrichtung und Kontinuität seiner Arbeiten seit Beginn der 30er Jahre und widerlegt die These von einem Bruch im Werke Voegelins, der sich besonders in den *Politischen Religionen* zeige. Es ist bezeichnend, dass Voegelin zur Verdeutlichung dieser mentalen Kräfte und seelischen Stimmungen Stücke aus der politischen Lyrik von Gerhard Schumann heranzieht. Dabei ist die Wahl Schumanns kein Zufall, galt dessen politische Lyrik doch als „das Formstärkste und Bedeutendste der nationalsozialistischen Dichtung.“⁴⁹ Von seinen „Liedern vom Reich“ (1935), auf die sich Voegelin bezieht, heißt es in der zeitgenössischen Literatur, dass sie „zum Stärksten und Schönsten (gehören), was uns bisher an Dichtung aus dem neuen Gemeinschaftserlebnis unseres Volkes geworden ist“.⁵⁰ In ihnen wird dieses Reich – das Volksreich – zu genau jenem visionären Realissimum, das Halt und Hoffnung gibt, und in ihnen wird der Kampf um seine Errichtung und Bewahrung zu jener Aufgabe, in der der einzelne seine existentielle Verlorenheit und Vereinzelung verliert und sich in Selbstaufgabe im Kollektiv zugleich auflöst wie

⁴⁹ Arno Mulot, *Deutsche Dichtung unserer Zeit*, zweite erweiterte Aufl., Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1944, S. 289.

⁵⁰ Hellmuth Langenbucher, *Volkhafte Dichtung der Zeit*, 5. ergänzte und erweiterte Aufl., Berlin: Junker und Dünnhaupt Verlag, 1940, S. 583.

wiederfindet. In den ausgewählten Zitaten zeichnet Voegelin nun die Sequenz der seelischen Stimmungen nach, in denen sich – im personalen Verbund – das neue Reich aufbaut: ausgehend von der Grund-erregung der kreatürlichen Verlassenheit, über das Aufgehen der Einzelseele im „Ganzen“ des Volkes und des Reiches, über die Not des Volkes und die Erfahrung des Kampfes, über die „Stufen der Taterregung“ und der Entspannung im Bluttausch. Und über allem steht die einsame Figur des vom Schicksal auserwählten Führers.

Wir werden noch sehen, dass sich Voegelin gegen die Kritik wenden wird, sich mit den *Politischen Religionen* nur unzureichend am „ethischen Abwehrkampf“ gegen den Nationalsozialismus zu beteiligen und es an der Entschiedenheit des Urteils und der Verurteilung vermissen zu lassen. Dagegen führen gerade die Schlusspassagen über die politische Lyrik Schumanns überzeugend vor Augen, dass ethische Argumente, so wichtig und bedeutsam sie auch sein mögen, an der hier dargestellten seelischen Haltung abprallen. Der weitere Verlauf der Geschichte des Dritten Reiches und weit über diese hinaus hat dies eindrücklich bestätigt und damit auch die Mahnung Voegelins, dass es zunächst und vorrangig darum gehen müsse, das Phänomen, mit dem man konfrontiert war und das es zu bekämpfen galt, in seinem Wesen, nämlich als ein Religiöses zu verstehen –, um erst dann, auf der Grundlage dieses Verständnisses, die geeigneten Gegenstrategien zu entwerfen.

Die oben kurz zitierten Vorwürfe lenken den Blick auf eine weitere Dimension der *Politischen Religionen*. Wenn wir den an historischen Beispielen geführten Nachweis einer durchgängigen Präsenz des Religiösen in der Gemeinschaftsbildung als eine erste Argumentationsebene begreifen und in dem in diesen Beispielen sich abzeichnenden Prozess in Richtung auf die „innerweltlichen Gemeinschaften“ eine zweite Ebene sehen, so wäre dies nun eine dritte Argumentationsebene. Es ist jene Ebene, in der Voegelin seine eigene Bewertung der Phänomene, um die es geht, zum Ausdruck bringt. Dass gerade sie von vielen Interpreten in ihrer Bedeutung übersehen oder vernachlässigt wurde, mag darauf zurückzuführen sein, dass sie zwar den ganzen Text durchzieht, aber doch erst im „Epilog“ voll sichtbar wird, allerdings auch hier nicht systematisch entwickelt wird.

Diese dritte Ebene klingt bereits in den ersten Worten der *Politischen Religionen* an, nämlich in dem dem Text vorangestellten Motto: „Per me si va ne la città dolente.“ („Durch mich geht man hinein in die Stadt der Trauer.“) Der Satz ist Dantes *Göttlicher Komödie* entnommen – dem Beginn des Dritten Gesanges des Infernos – und steht über dem Eingang in die Unterwelt. Mit ihm signalisiert der Autor gleich zu Beginn, dass er den im Folgenden von ihm behandelten Phänomenen überaus kritisch gegenübersteht. Im Zentrum seiner Kritik stehen – und in der Darstellung dieser Konsequenzen ist nun die Webersche Haltung der Werturteilsfreiheit deutlich verlassen –, die neue Ontologie und die Konsequenzen, die sich aus ihr für den Menschen ergeben: nämlich die Dekapitierung des welttranszendenten Gottes als Haupt der Schöpfungsordnung und seine Ersetzung durch neue innerweltliche Götter. Welche Konsequenzen dieser Schritt hat, zeigen die Passagen über das Hegelsche Staatsverständnis:

„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. De Kontakt von Mensch zu Mensch ist unterbrochen, un-menschliche Geistgebilde stehen einander gegenüber, und der Mensch ist gewandelt zu einem Maschinenglied, mechanisch im Getriebe mitspielend, abstrakt nach außen kämpfend und tödend.“ (S. 14 f.)

Und einige Passagen später, gleichsam als Resümee dieses Wandlungsprozesses im Hegelschen System: „Vor dem Realissimum des Staates versinken die Menschen, vor dem Realissimum des Weltgeistes Volk und Staat in das unpersönliche Nichts ihrer Instrumentalität.“ (S. 15)

Was in diesen Sätzen geballt zur Sprache kommt – Verlust der Personalität des Menschen, seine Auflösung als Person, seine Instrumentalisierung im Dienste der neuen Götter – zieht sich in einer Fülle kurzer Bemerkungen und Verweise durch den gesamten Text,

ergänzt durch zahlreiche Hinweise auf den „christlichen Glauben an die Gottesunmittelbarkeit des Menschen“ und an die „Anerkennung der menschlichen Person in ihrer Unmittelbarkeit zu Gott“ (S. 31). Sie tauchen im Zusammenhang mit der Hierarchie-Symbolik Echnatons ebenso auf wie mit derjenigen von Hobbes, bei dem Voegelin immerhin noch einen „Rest von gottesunmittelbarer Personalität des Menschen“ (S. 47) registriert hatte. Und sie werden erneut à propos der innerweltlichen Religiosität thematisiert, zu der es heißt: „Wenn an die Stelle Gottes die innerweltliche Kollektivexistenz rückt, wird die Person zum dienenden Glied des sakralen Weltinhaltes; [...] 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.“ (S. 54f.) In dieser Beschreibung der christlichen Idee des Einzelnen unter Gott, die dessen Persönlichkeit und Würde ausmacht, sowie der Gefahren, die diesem Selbstverständnis des Menschen und damit dem Menschen selbst von dem „politischen Kollektivismus“ drohen – nämlich seine Vernichtung als Person und seine Verwandlung in ein „Maschinenglied“ – stoßen wir auf die Tiefenschicht der *Politischen Religionen* und auf das eigentliche Anliegen Voegelins. Es kommt am unverhülltesten in den Schlusspassagen des „Epilogs“ zum Ausdruck, in denen er die „innerweltliche politische Religion“ aus einer zweifachen Perspektive nun nicht als politisches, sondern als *religiöses* Phänomen beurteilt – aus christlicher Perspektive und aus der Sicht der „undogmatischen vita contemplativa“, gemeint ist vermutlich die aristotelische Position. Aus beiden Perspektiven ist das Urteil eindeutig. Während er aus christlicher Sicht den Tatbestand der Apostasie erfüllt sieht, also den Abfall und die Abkehr von Gott, versperrt aus klassischer Perspektive die innerweltliche Religiosität und ihre Symbolik „den Weg zur Realität Gottes und verzerrt die Verhältnisse der untergöttlichen Seinstufen.“ (S. 64). Damit ist eigentlich alles gesagt, was zu sagen war.

Obwohl Voegelin diese beiden Perspektiven, aus denen er abschließend die innerweltliche Religiosität und damit die modernen politischen Religionen beurteilt, eher referierend heranzieht und damit ein wenig verdeckt, dass es seine eigenen Perspektiven sind, ist genau dies der Fall. Dies bestätigt auch ein nochmaliger Blick in

den schon oben angeführten Aufsatz über „Volksbildung, Wissenschaft und Politik“ aus dem Jahre 1936. In diesem hatte Voegelin nicht nur das Wesen der Wissenschaft bestimmt, sondern auch das Spannungsverhältnis, in dem sie und der Theoretiker zum Bereich der Politik und dem des Praktikers stehen. Das Wesen der Wissenschaft sah Voegelin dort in einer „Haltungsmöglichkeit“ des Menschen – nämlich in der *theoria* im aristotelischen Sinne als Fähigkeit des *theiōtaton* im Menschen. Insofern liegt im Bestreben des Theoretikers

„die grundsätzlich unendliche Horizonterweiterung, der Weltüberblick; und der Weltüberblick hat bei allen großen abendländischen Denkern das Ziel, die Ordnung der Welt in ihrer Gliederung bis zu ihrem Ursprung in Gott zu begreifen. Der Sinn des Überblicks wird am deutlichsten faßbar in den Meditationen eines Augustin, in denen die Stufen des Seins erstiegen werden, damit der Meditierende auf der Spitze in der *intentio* jenen Grad von Teilnahme am göttlichen Sein erreiche, der dem Menschen in seinem irdischen als der äußerste möglich ist. Die Mystik der *fruitio Dei* ist das heimlich Bewegende aller echten theoretischen Haltung.“⁵¹

Im Vergleich dazu ist das Ziel des Praktikers kürzer gesteckt: Es besteht in der Gestaltung der Gemeinschaft. Dabei ist die damit verbundene Konzentration seiner Gefühle und Handlungen auf die Gemeinschaft und die mit ihr auftretenden Aufgaben der Gefahr ausgesetzt, „den Gegenstand dieser Gefühle, sei es das Volk oder die Klasse, in seiner Bedeutung ins Ungemessene zu steigern, es zu vergöttlichen; an die Stelle Gottes tritt ein dämonisches Wesen, die Gemeinschaft ...“⁵² Und hier sieht Voegelin nun auch eine der wesentlichen weltlichen Aufgaben des Theoretikers:

„Die Theorie kann nun durch ihre grundsätzlich weltoffene Haltung mithelfen, die dämonisierende Abschließung einer Gemeinschafts-“Welt“ zu verhindern; sie lenkt den Blick auf die Mannigfaltigkeit der nebeneinander bestehenden Gemeinschaften und kann dadurch der Steigerung des Wertes der eigenen ins Unbedingte vorbeugen; sie führt den Blick über die Stufenordnung des Seins von der Natur zu Gott und kann dadurch von der Vergöttlichung einer der unteren Seinsstufen abhalten.“⁵³

⁵¹ Voegelin, *Volksbildung, Wissenschaft und Politik*, S. 600.

⁵² Ebd., S. 603.

⁵³ Ebd.

Wir haben wiederholt auf Spuren des Weberschen Wissenschaftsverständnisses in der Anlage wie in der Argumentationsführung der *Politischen Religionen* hingewiesen. Spätestens hier wird deutlich, dass sich das Voegelinsche Wissenschaftsverständnis in einer Reihe zentraler Punkte wesentlich von dem Max Webers unterscheidet: Während dieser von einer Vorstellung von Wirklichkeit ausging, die durch Sinnlosigkeit und dem ewigen Kampf antagonistischer Kräfte gekennzeichnet ist, weist die Wirklichkeit, wie Voegelin sie wahrnimmt, klar erkennbare Ordnungsstrukturen auf, die in ihren Stufen vom anorganischen Sein bis zu Gott führen. Während die von Weber betriebene „Wirklichkeitswissenschaft“ ihre höchste Leistung darin findet, dem handelnden Menschen Klarheit über die „letzte weltanschauliche Grundpositionen“ zu verschaffen, denen sein Handeln verpflichtet ist und über jene anderen, gegen die er verstößt – in Weberscher Metaphorik: welchem Gott der Einzelne dient und welche anderen er kränkt⁵⁴ –, lenkt Voegelins Wissenschaft den Blick auf den transzendenten Gott. Damit hat er sich endgültig vom Weberschen Ansatz gelöst und in jene wissenschaftliche Tradition eingeordnet, zu deren Repräsentanten Platon, Aristoteles und Augustinus gehören, aber eben auch Jean Bodin, über den er kurz zuvor, während seines Forschungsaufenthaltes in Paris, umfangreiches Material gesammelt hatte.

V

Irgendwann im Herbst 1938, vermutlich schon bald nach seiner Ankunft in den USA, hatte Voegelin ein Exemplar der *Politischen Religionen* Thomas Mann geschickt. Über das Motiv lassen sich nur Vermutungen anstellen. Verschiedene Erklärungen bieten sich an. Belegt ist, dass sich Voegelin und Thomas Mann persönlich kannten. So verzeichnete Mann in seinem Tagebuch am 12. Juli 1937 „Nachmittags handschr. Korrespondenz. Besuch von Prof. Voegelin aus

⁵⁴ Max Weber, Wissenschaft als Beruf, in: Max Weber, *Schriften zur Wissenschaftslehre*, hrsg. und eingeleitet von Michael Sukale, Stuttgart: Philip Reclam, 1991, S. 267.

Wien.“⁵⁵ Auch über den Grund dieses Besuches lässt sich nur spekulieren. Er mag etwas mit der Rolle Manns als Kritiker des NS-Regimes zu tun gehabt haben; denkbar ist aber auch, dass Voegelin über die Vermittlung Manns Kontakt mit dem Bermann-Fischer Verlag, bei dem dieser Autor war, aufzunehmen suchte. Am wahrscheinlichsten ist aber wohl, dass Voegelin seine Anwesenheit in Zürich in einer anderen Angelegenheit zu einem Gespräch mit Mann über dessen Joseph-Tetralogie verband, von der im Laufe der 30er Jahre drei Bände erschienen waren. Dabei muss offen bleiben, ob Voegelin durch den Joseph-Roman auf das politische Denken Ägyptens aufmerksam geworden oder ob er von sich aus darauf gestoßen war und mit Mann, der sich durch seinen Roman als vorzüglicher Kenner Altägyptens ausgewiesen hatte, den Gedankenaustausch suchte.⁵⁶

Wie dem auch sei – der Kommentar Manns zu den *Politischen Religionen* dürfte kaum den Erwartungen Voegelins entsprochen haben: „Es ist eine sehr anregende, lehr- und aufschlussreiche Arbeit“, schrieb Mann „und fasst auf knappem Raum viel von der gedankenreichen Experimental-Welt unserer bedenklichen Epoche zusammen. Ihr Nachteil scheint mir zu sein, 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.“⁵⁷ Die Reaktion Thomas Manns war verständlich – und war es auch wieder nicht. Sie war insofern unverständlich als einem für Untertöne sensiblen Leser die kritische Posi-

⁵⁵ Thomas Mann, *Tagebücher 1937-1939*. hrsg. von Peter de Mendelssohn, Frankfurt am Main, 1980, S.75f. Eine sorgfältige Untersuchung der Beziehung Voegelins zu Thomas Mann findet sich bei Eberhard von Lochner, *Gemeinsam gegen die Ideologie. Thomas Mann und der Politikwissenschaftler Eric Voegelin*, in: Dirk Heißerer (Hrsg.), *Thomas Mann in München. Vortragsreihe Sommer 2003*, München: Peniope, 2004.

⁵⁶ Dass Voegelin sich mit Mann über den Joseph-Roman unterhielt, äußerte er später in einem Gespräch mit Thomas Hollweck.

⁵⁷ Brief vom 18. Dezember 1938 von Thomas Mann an Voegelin (siehe Anlage 3).

tion Voegelins gegenüber den Vorgängen der Zeit kaum entgehen konnte. Diese zeigte sich – sieht man einmal von dem Motto der Schrift ab – insbesondere in den durchlaufenden Bezügen auf das christliche Verständnis von der menschlichen Person. Und sie zeigte sich geradezu überdeutlich im „Epilog“, und hier sowohl im Zitat aus der *Deutschen Theologie* wie auch im Bezug auf die klassische griechische Philosophie. Das heißt: Wer Ohren hatte zu hören, für den stand die Einstellung des Autors außer Frage.

Doch um die Einstellung Voegelins zum Nationalsozialismus ging es Mann wohl auch nicht. Was er in den *Politischen Religionen* offenbar vermisste, war eine unverhüllte Kritik am Nationalsozialismus, und eine solche offene Verurteilung – darin ist ihm durchaus zuzustimmen – enthalten die *Politischen Religionen* in der Tat nicht, auch nicht die wenigen Schlusspassagen. Zumal auch das, was im „Epilog“ kritisch gemeint war, sich nicht auf den Nationalsozialismus im besonderen, sondern auf die „innerweltliche Gemeinschaft“ ganz allgemein bezog. Auch der Hinweis, dass es sich bei den „modernen politischen Religionen“ um eine niedrigere Form von Religiosität handelt, die den Blick auf das wahre Realissimum verstellt, den Menschen damit dem Seinsgrund entfremdet und ihn unter das Joch des politischen Kollektivs bringt, kommt in der Charakterisierung der beiden Religionstypen nicht klar zum Ausdruck. Dieses alles drängt sich dem Leser erst im Laufe der Lektüre auf, vor allem im Lichte des im „Epilog“ Gesagten. Als Kampfschrift in einem konventionell-oberflächlichen Sinne waren die *Politischen Religionen* in der Tat nicht verwendbar, als eine solche aber von Voegelin auch nicht verfasst worden.

Doch auch dagegen ist wiederum nichts einzuwenden, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Voegelin – eben auch im Geiste Max Webers erzogen – eine seiner Hauptaufgaben als Wissenschaftler wohl zunächst darin sah, soziale Phänomene *ursächlich zu erklären und deutend zu verstehen*, sich in ihrer Bewertung aber zurückzuhalten. Genau diesem Wissenschaftsverständnis folgen die *Politischen Religionen* über weite Teile. Während der Rückblick auf die historische Genese der „innerweltlichen Gemeinschaft“ sowie die Erhellung der „Voraussetzungen“, die zu ihrer Genese beitragen, eine Art ursächliche Erklärung liefern, vermitteln die Passagen über

den Religionsbegriff und die in enger Beziehung zu ihm gesetzte Erfahrung der Kreatürlichkeit, ja kreatürlicher Kontingenz und Nichtigkeit, die besonders in den Passagen über Gerhard Schumann herausgearbeitet sind, das deutende Verstehen. Im Sinne des Weber-schen Wissenschaftsethos war es somit durchaus folgerichtig, wenn Voegelin erst am Ende seiner Studie, im „Epilog“, eine Bewertung vorlegte, diese allerdings angesichts des Ernstes der Sache, um die es ging, und der Situation in Österreich, nicht mit einer offenen Verurteilung des Nationalsozialismus verband. Denn nochmals: Die *Politischen Religionen* waren keine Kampfschrift, jedenfalls nicht im engeren Sinne dieses Begriffes – und sie sollten es auch nicht sein. Sie sind Zwischenbilanz eines größeren wissenschaftlichen Projekts, und sie wenden, so kann man nun hinzufügen, die inzwischen vorliegenden Ergebnisse auf ein gesellschaftliches Phänomen von unmittelbarer und aktueller Bedeutung an, in der Absicht, über einen zentralen, aber doch weithin verkannten Aspekt seines Wesens aufzuklären.

Es war vor diesem Hintergrund durchaus verständlich, dass sich Voegelin durch die Kritik Manns in seinen Absichten verkannt und wohl auch verletzt fühlte. Wie sehr dies der Fall war, ist dem kurzen „Vorwort“ zu entnehmen, das er Weihnachten 1938 zu einer vom Verlag inzwischen geplanten Neuauflage des Buches verfasste. Dieses „Vorwort“ hat nun eine eigene – noch weitgehend unbekannte – Geschichte, auf die hier zunächst kurz einzugehen ist, fällt von ihr doch weiteres Licht nicht nur auf die Anliegen der *Politischen Religionen*, sondern auch auf einige Züge der Persönlichkeit ihres Autors.

Noch auf der Flucht, nämlich noch von Zürich aus, hatte Voegelin am 22. August 1938 mit Gottfried Bermann-Fischer Kontakt aufgenommen. Er hatte ihn darüber informiert, dass die kommissarische Leitung, die inzwischen seinen Verlag in Wien übernommen hatte, die *Politischen Religionen* an den Buchhandel ausgeliefert habe und hatte ihm angeboten, ihm bei der Geltendmachung seiner Rechte „in jeder gewünschten Form“ behilflich zu sein. Voegelin hatte in diesem Zusammenhang beklagt, dass die *Politischen Religionen* in Deutschland unter Ausschluss der Öffentlichkeit erschienen seien, da der Verlag keinerlei Werbung für das Buch mache, das deshalb beim

Buchhandel unbekannt sei. In seiner Antwort bestätigte Bermann-Fischer die schwierige Lage und verwies zugleich auf die Schwierigkeit, Rechtsmittel einzulegen. Gleichzeitig kündigte er an, die Schriftenreihe „Ausblicke“, in der *Die Politischen Religionen* erschienen waren, weiterzuführen. Nachdem er Voegelin schon in diesem Brief eingeladen hatte, mit neuen Buchprojekten zu ihm zu kommen, entschied er sich offenbar in den nächsten Wochen für eine Neuauflage der *Politischen Religionen*, da diese ja – wie es in einem Verlagsbrief vom 28. Dezember 1938 hieß – „in Wien so gut wie untergegangen sind.“ Gleichzeitig regte der Mitarbeiter Bermann-Fischers, Dr. Viktor Zuckerkandl, einige kleinere Änderungen des Textes an, „die die Intention der Schrift auch für etwas verstopftere Ohren eindeutig machen“⁵⁸. Während sich Voegelin über die Aussicht einer Neuauflage erfreut zeigte, lehnte er die angeregten Veränderungen ab. Er habe stattdessen, so informierte er Bermann-Fischer, inzwischen ein kurzes „Vorwort“ verfasst, „das auch den weitestgehenden Ansprüchen an Deutlichkeit in der anti-national-sozialistischen Haltung genügen dürfte und das zugleich erklärt, warum ich mich auf billige Verurteilungen nicht einlassen will. Auch wird dadurch die Bedeutung, die mir das Religiöse in diesem Zusammenhang zu haben scheint, noch deutlicher hervorgehoben, als dies vielleicht im Text geschehen ist.“⁵⁹

Offenbar hatte Voegelin den Text dieses ersten „Vorwortes“ seinem Brief beigelegt, jedenfalls berichtete er in einem Brief vom 16. Januar 1939 dem Verlagslektor, das „Vorwort“ in der Zwischenzeit einigen Freunden zur Kritik vorgelegt zu haben. „Es fand allgemeine Zustimmung und ich erhielt einige wertvolle Ratschläge, vor allem von Dr. Mintz, zur Verbesserung. Das Ergebnis dieser kritischen Arbeit finden Sie als Beilage zu diesem Brief: eine 2. Fassung des „Vorwortes“. Die 1. Fassung bitte ich Sie zu vernichten.“⁶⁰ Was Voegelin hier schrieb, war allerdings nur bedingt zutreffend. Richtig

⁵⁸ Brief vom 28. Dezember 1938 von Dr. Viktor Zuckerkandl an Voegelin.

⁵⁹ Brief vom 6. Januar 1939 von Voegelin an Dr. Gottfried Bermann-Fischer.

⁶⁰ Brief vom 16. Januar 1939 von Voegelin an Dr. Viktor Zuckerkandl. Der Text dieser zweiten Fassung findet sich im Anhang als Anlage 4. Die folgenden Zitate beziehen sich auf dieses Nachwort.

war, dass das „Vorwort“ Zustimmung gefunden hatte – allerdings war diese keineswegs uneingeschränkt ausgefallen. Im Gegenteil, gerade der von ihm zitierte Dr. Mintz hatte gegen Teile des Textes gewichtige Bedenken geäußert und Voegelin zur Absicherung gegen bössartige Fehlinterpretationen dringend einige Klarstellungen nahegelegt. Durchaus ähnlich, ja sogar noch ausdrücklicher, reagierten und argumentierten Fischer-Bermann und Zuckerkandl, wobei sich ihre Sorge vor allem auf Passagen über die Affäre Grynszpan, auf die Voegelin Bezug genommen hatte und auf die sich wohl auch seine oben zitierte Bemerkung bezog, dass sein Text „den weitestgehenden Ansprüchen auf Deutlichkeit in der anti-nationalsozialistischen Haltung genügen dürfte.“

Das „Vorwort“ ist, wie schon ein erster Blick zeigt beides – Kritik an seinen Kritikern wie auch Klarstellung seiner eigenen Position. Voegelin beginnt mit einer Entgegnung an die Kritiker und deren Vorwurf, seine Darstellung sei „so objektiv, dass sie geradezu für jene Weltbilder und Bewegungen werbe ..., die zu bekämpfen sie bestimmt sei“, es fehle ihr „die Entschiedenheit des Urteils und der Verurteilung“. Der Bezug auf die Kritik Thomas Manns ist – bei Kenntnis dessen Briefes – unüberhörbar und wird von Voegelin selbst in einigen Briefen bestätigt. Er klingt auch an anderen Stellen des Textes so stark an, dass sich der Eindruck aufdrängt, als sei das „Vorwort“ eine unmittelbare Antwort auf den Brief Manns. Diesen Eindruck vermittelt auch die enge zeitliche Nähe der beiden Texte: So datiert Voegelin sein Vorwort mit „Weihnachten 1938“, das wäre ziemlich genau der Zeitpunkt, an dem er den Brief Manns vom 18. Dezember 1938 erhalten haben dürfte. Nach einigen spitzen Bemerkungen gegen den „Typus des politisierenden Intellektuellen“, der seine Abneigung gegen den Nationalsozialismus in kräftigen ethischen Urteilen zum Ausdruck bringt, verweist Voegelin auf den Grund seiner eigenen Abneigung, in diesen Chor einzustimmen. Nämlich auf die Sorge, dass der in diesen Formen geführte Kampf, „das geistige Verständnis der Lage“ – nämlich dass der politische Kollektivismus nicht nur eine politische oder moralische, sondern auch eine religiöse Erscheinung sei – behindere. Zur Erläuterung dieser Auffassung führt er das Attentat des Juden Herschel Grynszpan auf den deutschen Legationsrat Ernst vom Rath am 7. November 1938 in Paris an, das ihm einen geeigneten Anlass zu einer grund-

sätzlichen Erörterung der „Fragen der rechtlichen und sittlichen Beziehungen“ zwischen Nationalsozialismus und Juden bot.⁶¹

„Was die rechtlichen Beziehungen angeht, so wäre zu sagen gewesen: die Juden stehen im deutschen Reich als Gruppe außerhalb der Rechtsgemeinschaft; der Ausschluss aus der Rechtsgemeinschaft kann begriffswesentlich nicht einseitig sein, sondern ist wechselseitig; wer ausserhalb der Rechtsgemeinschaft steht, hat keine Rechtspflicht gegen den, der ihn hinausgestellt hat; er kann nach Naturrechtsgrundsätzen nicht verurteilt werden, was immer er gegen den tut, der die Rechtsgemeinschaft mit ihm ablehnt.“

Wer diese juristischen Argumente als richtig anerkennen sollte, könnte sich auf die ethische Position zurückziehen, dass ein Mord in dieser Lage nach Naturrecht zwar nicht rechtswidrig sei, dass aber auf jeden Fall die absichtliche Vernichtung eines Menschenlebens unsittlich und der Mörder darum nach Moralprinzipien zu verurteilen sei. Die Entscheidung in dieser Frage hängt von den Axiomen des ethischen Systems ab, innerhalb dessen sie gefällt werden soll. Wenn wir ein System der personalistischen Ethik voraussetzen, wie es unter den Völkern der westlichen Zivilisation heute noch vorwiegend angenommen wird, hätten die ethisch-humanitären Kritiker sagen müssen: die Juden werden heute vom nationalsozialistischen Regime nicht als Personen, sondern als Sachen behandelt. Die Richtigkeit dieser Behauptung ist durch ein erdrückendes Material von Einzelakten der Vernichtung von Leben, Freiheit, Würde und Besitz von Juden belegt; ich verweise nur, um einen Fall weitester Öffentlichkeit herauszugreifen, auf den Versuch, Leben und Freiheit von Juden gegen Exportdevisen zu verkaufen, also mit Juden Menschenhandel zu treiben. Im System einer personalistischen Ethik steht der Wert der Personalität höher als der Wert des Lebens, und eine Person, die geplündert, bespuckt und verkauft wird, ist sittlich verpflichtet, diese Handlung unmöglich zu machen, wenn nötig durch Mord. Nach den Grundsätzen einer personalistischen Ethik wäre ein Mord, den ein Jude an einem Nationalsozialisten, der ihn als Sache behandelt, begeht, nicht nur zu entschuldigen; er wäre Pflicht.“

⁶¹ Der 17jährige Herschel Grynszpan, ein in Hannover geborener polnischer Jude, hatte am 7. November 1938 ein Attentat auf den Legationssekretär verübt. Als Motiv gab er bei seiner Verhaftung durch die französische Polizei an, die Deportation seiner Eltern von Deutschland nach Polen rächen zu wollen. Siehe dazu Wolfram Seelig, in: Wolfgang Benz (Hrsg.), *Legenden, Lügen, Vorurteile: Ein Wörterbuch zur Zeitgeschichte*, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1992.

Die Brisanz dieser Erörterungen ist unübersehbar. Sie betrifft nicht nur die sittlichen Implikationen einer Rechtfertigung des Widerstandsrechts, ja des politischen Mordes unter ganz bestimmten Bedingungen, sondern auch die Konsequenzen, die die Veröffentlichung eines solchen Textes für dessen Autor, den Verlag, ja für die gesamte deutsche Emigration nach sich ziehen konnte. Dass von Seiten des Verlages ernste Bedenken erhoben wurden und Bermann-Fischer um die Streichung der betreffenden Passagen bat, war somit nicht überraschend. Dahinter stand vor allem die Sorge, dass der Text vom nationalsozialistischen Regime aus dem Zusammenhang gerissen, verfälscht und im Kampf gegen die Emigration verwendet werden konnte.⁶² Diese Sorge war keineswegs unbegründet. So hatte Josef Göbbels das Attentat auf von Rath als „Verschwörung des Weltjudentums“ bezeichnet, und auch die kurz darauf folgenden Pogrome gegen jüdische Deutsche, die sogenannte Reichskristallnacht, war als „Vergeltungsmaßnahme an den Juden“ begründet worden.

Warnungen kamen jedoch nicht nur von Seiten des Verlages, sondern auch von Freunden, denen Voegelin den Text geschickt hatte. Besonders erwähnenswert ist dabei die Antwort von Alfred Schütz:

„Was den Brief von Thomas Mann betrifft, so ist er in der Gesinnung ebenso schlecht, wie in der Grammatik, und ich glaube nicht, dass es noch irgendeine Nation gibt, deren führender Schriftsteller die Unkenntnis der Sprache, in der er sich ausdrückt, mit einer so abgründigen Banalität zu verbinden versteht, wie es hier der Fall ist. Ich habe Ihr Vorwort einigen wenigen Freunden gezeigt, die alle restlos begeistert waren, nicht nur über das, was Sie sagen, sondern auch darüber, wie Sie es tun. Nichtsdestoweniger will ich ernstlich hoffen, dass dieses Schriftstück ungedruckt bleibt. Sie nützen damit niemandem und schaden sich in ungeheurem Maße. Für mich selbst war es geradezu ein Labsal Ihre Seiten zu lesen. Aber derlei eignet sich nur zur Mitteilung von Freund zu Freund, einmal ins Publikum geworfen, verlieren solche Sätze ihre Wirkung völlig, sie kehren sich gegen den Autor und wiewohl ich weiß, dass Sie derlei nie gefürchtet haben, bin ich sicher, dass Sie, falls Sie sich doch zur Veröffent-

⁶² Siehe dazu die Briefe vom 2. Februar 1939 von Gottfried Bermann-Fischer und Dr. Viktor Zuckerkandl an Voegelin.

lichung entschließen, nur betrübliche und üble Erfahrungen machen werden. So etwas hätte eben Thomas Mann zu sagen gehabt.“⁶³

Doch die Warnungen erübrigten sich. Denn schon vor Erhalt des Briefes von Schütz hatte Voegelin Bermann-Fischer sein Einverständnis mit den vom Verlag angeregten Kürzungen des Textes signalisiert, sich selbst allerdings das Recht vorbehalten, den ungekürzten Text an anderer Stelle zu publizieren. Schütz schrieb er am 2. April 1939: „Vielen Dank für Ihren Rat betreffend des „Vorwort“. Die Sache erledigt sich dadurch, dass Bermann es nur druckte, nachdem der Grynspan-Abschnitt, sowie ein Stück die Kirche betreffend, entfernt worden waren. In dieser kastrierten Form wird es nun in den nächsten Tagen in der 2. Auflage der „Politischen Religionen“ erscheinen.“⁶⁴

Vor diesem Hintergrund werden die Intentionen noch deutlicher, die Voegelin mit dem „Vorwort“ verband – es sollte als eine eindeutige Stellungnahme gegen das nationalsozialistische Regime dienen und zugleich das eigentliche Anliegen der Schrift, den religiösen Kern der innerweltlichen Gemeinschaften „noch deutlicher machen, als dies vielleicht im Text geschehen ist“. In seiner Stellungnahme gegen den Nationalsozialismus kommt Voegelin wieder auf die von Thomas Mann und anderen geforderte ethische Gegenpropaganda zurück. Diese sei zwar notwendig, greife jedoch insofern zu kurz – bzw. sei nicht „radikal“ genug –, weil sie dem Wesen des Nationalsozialismus nicht gerecht werde, bei dem es sich eben nicht nur um etwas ethisch Verwerfliches handle, sondern um das „Böse in der gegenwärtigen Welt“.

Diese Charakterisierung überrascht in ihrer vernichtenden Radikalität, klingt sie doch in dieser Form an keiner Stelle des Textes der *Politischen Religionen* selbst an – mit Ausnahme des Zitats aus der *Deutschen Theologie* im Epilog, in dem vom „Teufel“ sowie vom

⁶³ Brief vom 3. März 1939 von Alfred Schütz an Voegelin, in: *Alfred Schütz, Eric Voegelin. Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938 bis 1959*, hrsg. von Gerhard Wagner und Gilbert Weiss, UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz 2004, S. 39 (im Folgenden Wagner/Weiss, *Briefwechsel*).

⁶⁴ Brief vom 2. April 1939 von Voegelin an Alfred Schütz, in: Wagner/Weiss, *Briefwechsel*, S. 45.

„Abfall von Gott“ die Rede war. Allerdings bedurfte es eines sehr hellhörigen und in dieser Problematik kundigen Lesers, um aus diesen Passagen das herauszuhören, was nun nachträglich im Vorwort ausgesprochen wurde. Dass mit dieser Formulierung nicht nur die Tiefe des Abscheus zum Ausdruck gebracht werden sollte, dass vielmehr hinter ihr ein bestimmtes – manichäisch gefärbtes – Weltbild stand, geht aus dem Hinweis hervor, „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.“ Dass sich darin mehr als eine platte Schwarzweißsicht äußerte, zeigt die in den Schlusssätzen diesen Punkt erneut aufgreifende Feststellung, dass „das Luziferische nicht schlechthin ein sittlich Negatives ist, ein Greuel, sondern eine Kraft, und zwar eine sehr anziehende Kraft“ und dass deshalb eine Darstellung, die den Eindruck vermittele, als handle es sich „nur um eine sittlich minderwertige, dumme, barbarische, verächtliche Angelegenheit“, dem Ernst der Situation nicht gerecht werde. Auch hier ist der Seitenhieb gegen Thomas Mann unüberhörbar. Gleichzeitig ist es aber auch das zentrale Argument dafür, dass Voegelin, statt in den Chor der politisierenden und moralisierenden Intellektuellen einzustimmen, es für wichtiger hielt, „die religiöse Grundfrage unserer Zeit zu erörtern und das Phänomen des Bösen, das bekämpft werden soll, zu beschreiben.“

Es ist nicht ganz klar, ob sich diese Formulierung nur auf die *Politischen Religionen* oder darüber hinaus – programmatisch gemeint – auch auf Voegelins zukünftige Arbeit bezog. Sein weiteres Werk spricht für das Letztere. Denn während der Schwerpunkt seiner Lehrtätigkeit in den kommenden beiden Jahrzehnten – insbesondere zwischen 1942 und 1958 an der Louisiana State University – im Bereich American Government lag, wird Voegelin den größten Teil seiner Zeit und seiner Energie auf die *History of Political Ideas* verwenden, mit der er schon Anfang 1939 beginnt und an der er bis in die Mitte der 50er Jahre rastlos arbeitet. Ein wesentlicher Teil dieser Ideengeschichte, die im Laufe der Jahre zunehmend zu einer Zivilisationsgeschichte wurde, wird sich dabei auf jene Prozesse beziehen, in denen der in den *Politischen Religionen* angesprochene „Abfall“ von Gott erfolgte. Zentrale Texte sind dabei das Kapitel „Apostasy“, das von der Entstehung des innerweltlichen Geschichtsver-

ständnisses handelt, sowie das Kapitel „The People of God“, in dem die Verbindungen des revolutionären Denkens der Moderne bis ins Spätmittelalter zurückverfolgt werden.⁶⁵

Dass diese Perspektive auch schon in den *Politischen Religionen* vorlag, hatten die Hinweise auf die christliche Reichsapokalypse und den Symbolismus des Spätmittelalters gezeigt. Einen wichtigen Meilenstein auf diesem Wege bildete die Geschichtsphilosophie von Joachim von Fiore.⁶⁶ Im „Vorwort“ kommt Voegelin nun erneut auf diese historischen Prozesse zurück, wenn er darauf hinweist, „dass die Säkularisierung des Lebens, welche die Humanitätsidee mit sich führte, eben der Boden ist, auf dem antichristliche religiöse Bewegungen wie der Nationalsozialismus erst aufwachsen konnten.“ Und auf diesen, die letzten Jahrhunderte prägenden Säkularisierungsprozess bezieht sich schließlich auch der Hinweis auf die „schwere Krise“ der westlichen Welt, die ihre „Ursache in der Säkularisierung des Geistes, in der Trennung eines dadurch nur weltlichen Geistes von seinen Wurzeln in der Religiosität hat.“ Dies ist der größere geistige und zugleich geistesgeschichtliche Horizont, der in den *Politischen Religionen* schlaglichtartig beleuchtet wird.

Es spricht vieles dafür, dass die Rezeptionsgeschichte der *Politischen Religionen* sehr wesentlich vom Tenor dieses nachgereichten „Vorwortes“ bestimmt wurde, in dem der Nationalsozialismus und der Kampf gegen ihn einen deutlich höheren Stellenwert erhalten als in dem Buch selbst. Wie sehr dabei die ihm zugrundeliegende geschichtsphilosophische Perspektive Voegelins übersehen wurde, insbesondere seine These, die Humanitätsidee sei der Boden, aus dem die antichristlichen religiösen Bewegungen der Gegenwart erwachsen, zeigt sich spiegelbildlich in der scharfen Kritik an der späteren *New Science of Politics*, in der Voegelin genau diesen Gedanken – nun allerdings unter dem Reizwort „Gnostizismus“ – im

⁶⁵ Voegelin, *Apostasie*, *Occasional Papers*, XXXIX; Eric Voegelin, *The People of God* (1941). Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (III), hrsg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz, *Occasional Papers*, XXXVII, München: Eric-Voegelin-Archiv, April 2003.

⁶⁶ S. dazu auch Matthias Riedl, *Joachim von Fiore. Denker der politischen Menschheit*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2004, S. 335 ff.

Einzelnen ausgeführt hatte. Eine ähnliche Kritik an den *Politischen Religionen* findet sich dagegen nur selten.

VI

Hatte Voegelin die *Politischen Religionen* im Frühjahr 1938 gegenüber Gottfried von Haberler noch als „das beste (bezeichnet), worüber ich im Augenblick verfüge“, so änderte sich diese Einschätzung im Laufe der Jahre. Ein erstes Indiz dafür war die veränderte Haltung gegenüber Übersetzungen des Buches. Während Voegelin im Frühjahr 1938 noch mit Hilfe des mit ihm befreundeten Friedrich von Hayek nach einem englischen Verleger gesucht hatte – allerdings ohne Erfolg, da das Buch, wie von Hayek vermutete, „für den englischen Geschmack ... in seiner gegenwärtigen Form zu ‚philosophisch‘“ sei und deshalb eine ausführliche Neubearbeitung des Textes empfahl⁶⁷ –, gibt es keinen Hinweis darauf, dass Voegelin sich nach seiner Ankunft in den USA um eine amerikanische Übersetzung bemühte. Ein wesentlicher Grund dafür war vermutlich die schon bald einsetzende Arbeit an einer *History of Political Ideas*, in der er die Problematik wesentlich umfassender als in den *Politischen Religionen* abzuhandeln gedachte. In diesem Sinne äußerte er sich später auch in einem Brief an Jacob Taubes. Dieser hatte die *Politischen Religionen* als „ein kleines Meisterwerk“ bezeichnet, gerade weil Voegelin „so objektiv“ darstellte, dass die „Weltbilder und Bewegungen, die zu bekämpfen Sie ausziehen, an mythischem Rang gewinnen“.⁶⁸ Voegelin gab in seiner Antwort zu, dass „diese kleine Studie von 1938 den richtigen Kik“ gehabt habe [...]. Sie hat jedoch an der Fundamentierung gelitten. In der *History* wird der Rahmen wieder weiter, bei der Einführung des jetzt sehr erheblichen fundierenden Materials.“⁶⁹

Ein weiterer, noch gravierenderer Grund war im Laufe der Jahre hinzugekommen. Der ideengeschichtliche Ansatz, den Voegelin zunächst seiner *History* zugrunde gelegt hatte, hatte sich im Laufe der

⁶⁷ Brief vom 26. November 1938 von Friedrich von Hayek an Voegelin.

⁶⁸ Brief vom 27. September 1953 von Jacob Taubes an Voegelin.

⁶⁹ Brief vom 13. Oktober 1953 von Voegelin an Jacob Taubes.

Zeit als obsolet erwiesen. Der neue erfahrungstheoretische Ansatz führte aber nicht nur dazu, dass Voegelin die *History* einer grundlegenden Revision unterzog, in deren Verlauf sie zu *Order and History* mutierte, sondern machte auch die methodischen Schwächen der *Politischen Religionen* immer sichtbarer. Was im Brief an Taubes im Hinweis auf die unzureichende „Fundamentierung“ schon angeklungen war, führte Voegelin zwei Jahrzehnte später in seinen *Autobiographischen Reflexionen* näher aus:

„Wenn ich von *politischen Religionen* sprach, folgte ich der Literatur, die ideologische Bewegungen als eine Form von Religion interpretierte. Stellvertretend sei Louis Rougiers erfolgreiche Studie *Les mystiques politiques* erwähnt. Die Interpretation ist nicht völlig falsch, aber ich würde den Begriff Religionen nicht länger verwenden, weil er unscharf ist und schon im Ansatz das eigentliche Problem der Erfahrungen verzerrt, indem er sie mit dem anderen Problem der Dogmatik und der Doktrin vermengt.“⁷⁰ (Hervorh. PJO)

Bezeichnenderweise hatte Voegelin den Begriff „politische Religion“ schon früh aufgegeben.⁷¹ Zwar findet er sich noch einer Reihe von Stellen in seiner achtbändigen *History of Political Ideas*, doch

⁷⁰ Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 70, Eine ausführliche Befassung mit dem Religionsbegriff findet sich erst wieder in: Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. IV: *The Ecumenic Age*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1974, S. 43-48, dt. in: Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 8: *Das ökumenische Zeitalter – die Legitimität der Antike*, München: Fink Verlag, 2004, S. 59ff.

⁷¹ Das hat andere aber nicht daran gehindert, an diesem Begriff und seiner Anwendung auf den Nationalsozialismus festzuhalten. Siehe u.a. die Studie von Claus Bärsch, *Die Politische Religion des Nationalsozialismus*, München: Fink Verlag, 1989, sowie ders., Der Topos der politischen Religion aus der Perspektive der Religionspolitologie, in: Michael Ley/Heinrich Neisser/Gilbert Weiss (Hrsg.), *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, München: Fink Verlag, 2003, S. 180ff. Umfangreiche Erörterungen über die Brauchbarkeit des Begriffes „Politische Religion“ finden sich in den Beiträgen der drei von Hans Maier herausgegebenen Bände, Hans Maier (Hrsg.), *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*, Bd. I, Paderborn/München/Wien/Zürich 1996; Bd. II, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997; Bd. III, Paderborn/München/Wien/Zürich, 2003.

in der *New Science of Politics*⁷², und auch in seiner ausführlichen Rezension von Hannah Arendts Buch *The Origins of Totalitarianism* aus dem Jahre 1953, sucht man ihn vergebens.⁷³ An seine Stelle trat nun zur Bezeichnung der modernen Bewegungen seit dem 17. Jahrhundert gelegentlich die Begriffe „Ersatzreligion“ bzw. „gnostische Bewegung“, und in der Vorlesung „Hitler und die Deutschen“, in der er sich noch einmal ausführlich mit dem Problemkomplex beschäftigte, spricht er nur noch vom „Gesindel“ an der Macht.⁷⁴

Um die *Politischen Religionen* war es seit den 40er Jahren still geworden. Dass die kleine Studie noch einmal die Aufmerksamkeit der *scientific community* auf sich ziehen würde, hätte Voegelin vermutlich sehr überrascht. Er hat dies selbst nicht mehr erlebt. Ihre Wiederentdeckung begann 1986⁷⁵. In diesem Jahr erschien eine amerikanische Übersetzung, nachdem ein früherer Übersetzungsversuch an Einwänden Voegelins gescheitert war. 1993 folgte eine Neuauflage des deutschen Originals, sowie eine italienische Übersetzung. Ein Jahr später, 1994, erschien eine französische Übersetzung; und im Jahr 2000 kam es im Rahmen der *Collected Works* zu einer von Manfred Henningsen herausgegebenen amerikanischen Neuauflage. Eine deutsche Neuauflage ist für das Frühjahr 2007 vorgesehen. Wenn parallel zu diesen Neuauflagen der Begriff der „politischen Religionen“ wieder in die wissenschaftlichen Diskurse

⁷² Hier wendet sich Voegelin gegen die Charakterisierung moderner politischer Massenbewegungen als neuheidnisch mit dem Argument, dass „sie die historische Einmaligkeit der modernen Bewegungen einer oberflächlichen Ähnlichkeit preisgibt.“ Voegelin, *Neue Wissenschaft*, S. 119.

⁷³ In: *Review of Politics* 15, 1953, S. 68-85.

⁷⁴ Zu dieser „Akzentverschiebung“ in seiner Analyse des Deutschen Dritten Reiches siehe im Einzelnen: Manfred Henningsen, *Politische Religionen versus Zivilgesellschaft*, in: Ley/Neisser/Weiss (Hrsg.), *Politische Religion?* S. 105. Eine englische Übersetzung von *Hitler und die Deutschen* erschien in *CW 31, Hitler and the Germans*, übersetzt, hrsg. und mit einer Einleitung von Detlev Clemens/Brendan Purcell, Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1999. Dt. Originalfassung – bearbeitet und hrsg. von Dagmar Herwig und Manfred Henningsen – Fink Verlag, 2006.

⁷⁵ Siehe zum Folgenden die genauen bibliographischen Angaben in: Price, *Eric Voegelin: International Bibliography, 1921 bis 2000*, S. 20 f.

in Deutschland einbezogen wurde, so ist dies sicherlich nicht allein auf die Schrift Voegelins zurückzuführen, doch hatte diese vermutlich einen nicht unerheblichen Anteil daran.

VII

Dass das Leben des Menschen in politischer Gemeinschaft nicht als ein profaner Bereich abgegrenzt werden kann, sondern dass die Gemeinschaft auch ein Bereich religiöser Ordnung ist; dass der Mensch in der politischen Gemeinschaft mit allen seinen Zügen seines Wesens lebt, von den leiblichen bis zu den geistigen und religiösen – dies ist, um es am Schluss noch einmal zu wiederholen, die These, die nicht nur den *Politischen Religionen*, sondern dem gesamten Werk Voegelins zugrunde liegt. Für ihre Plausibilität spricht das von Voegelin in zahlreichen seiner Schriften ausgebreitete Material. Nicht minder plausibel sind die Warnungen vor den Folgen einer Vergöttlichung innerweltlicher Entitäten – sei es der Staat, die Rasse, die Klasse – und dem aus ihr resultierenden „politischen Kollektivismus“. Auch dies wurde durch die Entwicklungen des 20. Jahrhunderts bestätigt.

Unbeantwortet bleibt in den *Politischen Religionen* indes die Frage, wie denn ein richtig geordnetes Verhältnis der beiden Bereiche Politik und Religion unter den Bedingungen einer modernen Massendemokratie, wie sie in vielen Staaten beiderseits des Atlantiks schon 1938 bestand und sich seitdem weiterentwickelt hat, aussehen könnte. Dass sich in den *Politischen Religionen* darauf keine Antwort findet, ist ihrem Autor kaum vorzuwerfen – schließlich war es nicht „das Problem“, auf das er mit seinem Buch eine Antwort zu geben suchte. Und doch anerkannte Voegelin implizit im Buch selbst, vor allem aber explizit im späteren „Vorwort“, dass sie zu dem tieferen Problem gehört, um das es damals ging und um das es auch heute noch immer geht, nämlich die Behebung der geistigen Krise, die die westliche Welt überschattete – die „Säkularisierung des Geistes“. Voegelin erwartete eine Bewältigung dieser Krise zunächst und vor allem von „großen religiösen Persönlichkeiten“. Dennoch dürfte es ihm, der seine wissenschaftliche Laufbahn an der Juristischen Fakultät in Wien bei Hans Kelsen und Othmar Spann

begann und der seit Beginn der 30er Jahre über eine Lehrbefugnis für Allgemeine Staatslehre verfügte, bewusst gewesen sein, dass zu dieser Bewältigung eben auch eine politisch-institutionelle Seite gehörte, und mehr noch: dass man mit gutem Grund gerade zu dieser Seite des Problems von ihm einen Beitrag erwartete. Es ist deshalb durchaus angebracht, Voegelins weiteres Werk auch aus dieser Perspektive zu befragen. Es ist eine Frage, die sich nicht nur denen stellt, die Voegelin nahe standen, aber ihnen doch besonders. Letztlich ist es jedoch eine Aufgabe, die über das Werk Voegelins weit hinausweist und auf die dieses Werk im Grunde genommen nur verweist. Vor allem aber ist es eine Frage, die sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht nur angesichts der Entwicklungen in den nicht-westlichen Zivilisationen, sondern auch innerhalb der westlichen Zivilisationen erneut stellt, und noch auf eine überzeugende Antwort wartet.

*Anlage 1***Die politischen Religionen****Einführung in die politischen Grundfragen der Gegenwart**

Die Primitiven – das Altertum – Christentum und Politik – die Entstehung der politischen Religionen seit der Renaissance.

Der Nationalismus – der heilige König – die Staatsorganisation – die Idee des auserwählten Volkes – der Imperialismus – die polytheistische Volksidee.

Der Sozialismus – die „Zwei Nationen“ (Disraeli) – das Proletariat – der Marxismus als Wissenschaft, Weltanschauung und Religionssystem – der Kommunismus.

Die Bünde – das männliche Eros – Heroismus und Nihilismus – Nietzsche – die heidnischen Sakramente – bündische Religionsstiftung – Stefan George.

Mystik und Mythos der Romanen – Barrés, Maurras, Sorel – die Elitentheorie Paretos – die französische Rassentheorie – ihre Übernahme in Deutschland.

Faschismus und Nationalsozialismus als Religionen.

Erlösungsreligion und Dämonenglauben – Monotheismus und Rationalität – die Gemeinschaft als Gott und die Zerstörung des Menschen.

Quelle dieser und der folgenden Anlagen: *Eric Voegelin Papers*, Hoover Institute Archives, Standord, CA, USA.

*Anlage 2***TABLE OF PROBLEMS**

- I. The fundamental problems
 - 1) The basic elements of religious experience
 - 2) Creation of symbols – objects, words, persons; creation of a devil
 - 3) Role of dogmatic rationalisation
 - 4) Types of ecstatic satisfaction; e.g.: community meeting, community singing, speeches, community waiting for a leader, community marching, team-work, aggression against a symbolic enemy, repeating slogans, auto-suggestive talking over of things, submitting to newspapers and other propaganda etc.

- II. Symbols – forming the structure of politico-religious communities
 - 1) Hierarchy – divine emanation flowing over the steps of a pyramid
 - 2) Corpus mysticum - „likemindedness“ as constitutional phenomenon of a Community
 - 3) Personification of a community by a person: sovereigns, leaders, divine kingship etc.
 - 4) Elite – as leading or regenerating group within a community – from the orders of the 5th century up to the fascio etc.

- III. Techniques of forming a spiritual body
 - 1) The „movement“
 - 2) Differentiation of elite and mass (claros and laos)
 - 3) Differentiation of appeals according to strata of society and characterological types; e.g.: appeal to sentiment, to will power and character, to intelligence and rational power, social instincts, to isolation, to aggressiveness, etc.

- IV. The dissolution of the Christian unity
- 1) The first great pagan movement: astrology of the 16th century (materials have been collected by myself in the Bibliothèque Nationale and the Warburg Library) and its suppression by counter-reformation
 - 2) Important personalities in the crisis
 - a) the stand of Bodin between pagan mysticism and French nationalism; b) the stand of Spinoza between Marranic religious sentiment and rising Dutch nationalism
 - 3) The question of „tolerance“
 - a) the roots of tolerance: mysticism and comparative survey of facts
 - b) the meaning of tolerance in the age of Milton: tolerance identified with suppression of dissenting opinion
 - c) the gradual identification of liberty with totalitarian exclusiveness of one's own belief
 - 4) The three great waves of tolerance
 - a) mysticism of the thirteenth century: climax towards the end of the sixteenth century
 - b) the enlargement of the geographical and ethnographical horizon climax in the eighteenth century
 - c) the enlargement of the historical horizon; climax about 1900
 - 5) The waves of new collectivism
 - a) from 13th Averroism to the idea of mankind as a unit in steady progressive evolution,
 - b) the differentiation of the idea of progress by national ideals: Fichte, Comte, Spencer
 - c) the „Volksgeist“ as historico-political unit and the beginnings of totalitarianism
 - d) economic and biological collectivism: classes and races

- V. A few modern trends which merit special attention
- 1) From mind-healing to political mythology and „victory by faith“
 - 2) From Le Bon and Freud to the propaganda technique of political movements
 - 3) Belief in rational organisation of society: from Utopia to the plan organisation
 - 4) From „naive“ mythology of Comte and Spencer, over the „ideology“ to the „myth“ of Sorel, and the „organic truth“ of Rosenberg
 - 5) The „superstition“ of science: its present day climax in the lower strata of society; its beginning decline in intellectual circles
- VI. Some Conditions of the international spreading of new religions
- 1) The Christian belief in the brotherhood and substantial equality of men as a soil on which socialist and egalitarian ideas can spread over the whole area of Western civilization
 - 2) The industrial society, with economic dependence and the subsequent insecurity of ever growing masses of workers, private and public employees, as the soil on which the belief in rational organisation of society and plan mysticism is spreading internationally

Anlage 3

Thomas Mann
65 Stockton Street
Princeton, N.J.

18.XII.38

Sehr verehrter Herr Dr. Voegelin,

für das Geschenk Ihrer Schrift über politische Religionen habe ich noch vielmals zu danken. Es ist eine sehr anregende, lehr- und aufschlussreiche Arbeit und fasst auf knappem Raum viel von der gedankenreichen Experimental-Welt unserer bedenklichen Epoche zusammen. Ihr Nachteil scheint mir zu sein, 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.

Ganz einverstanden war ich auch nicht mit Ihnen wegen des Echnaton. Er war wohl persönlich ein liebevoller Schwärmer, der von seiner sehr politischen Mutter Teje, im Interesse der Dynastie gegen den Amun-Priestertum und seine überstark wachsende Macht dirigiert wurde. So denke ich ihn mir wenigstens.

Aufrichtig würde ich mich freuen, Ihnen zu begegnen.

Mit wiederholtem Dank

Ihr sehr ergebener

Thomas Mann

Der Abdruck dieses Briefes erfolgt mit Genehmigung des S. Fischer Verlags, Frankfurt am Main.

*Anlage 4***V o r w o r t**

Die Abhandlung über die „Politische Religionen“ ist zum ersten Mal im April 1938 in Wien ausgegeben worden. Die nationalsozialistische kommissarische Leitung des Verlages tat nicht viel für die Verbreitung, so dass die Abhandlung fast unbekannt geblieben ist. Aber sie wurde bekannt genug, um auch bei verständnisvollen Lesern ähnlich kritische Antwort zu finden, die mir, wie meine früheren Schriften: man macht mir den Vorwurf: ich sei in der Darstellung so objektiv, dass sie geradezu für jene Weltbilder und Bewegungen, im besonderen für den Nationalsozialismus, werbe, die zu bekämpfen sie bestimmt sei; es fehle die Entschiedenheit des Urteils und der Verurteilung, die meine eigene Haltung außer Zweifel stellen würde.

Diese Kritiker rühren an Grundfragen der gegenwärtigen Weltlage und der Haltung des Einzelnen zu ihr. Es gibt heute einen Typus des politisierenden Intellektuellen – und jene Kritiker gehören ihm meistens an –, der seine tiefe Abneigung gegen den Nationalsozialismus in kräftigen ethischen Urteilen kundgibt: er hält es für seine Aufgabe und Pflicht, den Kampf mit allen ihm zur Verfügung stehenden literarischen Mitteln zu führen. – Das kann ich auch: meine Abneigung gegen jede Art von politischem Kollektivismus ist für jeden, der lesen kann, aus dem Danteverb zu erkennen, der der Abhandlung vorangeht; und mein Vorrat an gebildeten oder weniger gebildeten Ausdrücken der Verurteilung kann sich sehen lassen. Dass ich ihn nicht im Rahmen von politisierenden Ergüssen gegen den Nationalsozialismus vor einer größeren Öffentlichkeit ausbreite, hat seine Gründe. Es hat viele Gründe. Ich kann hier nur einen, sehr wesentlichen, berühren.

Vor allem ist der politische Kollektivismus nicht nur eine politische oder moralische Erscheinung; viel bedeutsamer scheint mir das religiöse Element in ihm zu sein, das den Gegenstand dieser Abhandlung bildet. Der literarische Kampf als ethische Gegenpropaganda ist wichtig, aber er wird bedenklich, wenn er das Wesentliche verdeckt. Doppelt bedenklich: denn er lenkt die Aufmerksamkeit davon ab, dass sich hinter den ethisch verwerflichen Handlungen ein tieferes und gefährlicheres Uebel verbirgt; und er wird in seinen eigenen

Mitteln wirkungslos und fragwürdig, wenn er keinen tieferen Grund findet als einen sittlichen Kodex. Ich will, um ganz deutlich zu sein, auf einen bestimmten Fall verweisen: den Mord Horschel Grynspan an dem deutschen Botschaftsrat in Paris. Der Fall hätte den ethisch-humanitären Kämpfer Gelegenheit gegeben, die Fragen der rechtlichen und sittlichen Beziehungen zwischen Nationalsozialisten und Juden, aber auch anderen Gruppen in ähnlicher Lage, grundsätzlich zu erörtern, um die rechtlich-sittliche Fragestellung bis zur religiösen zu erweitern. Die Analyse hätte etwa die folgenden Punkte berühren müssen:

Was die rechtlichen Beziehungen angeht, so wäre zu sagen gewesen: die Juden stehen im deutschen Reich als Gruppe ausserhalb der Rechtsgemeinschaft; der Ausschluss aus der Rechtsgemeinschaft kann begriffswesentlich nicht einseitig sein, sondern ist wechselseitig; wer ausserhalb der Rechtsgemeinschaft steht, hat keine Rechtspflicht gegen den, der ihn hinausgestellt hat; er kann nach Naturrechtsgrundsätzen nicht verurteilt werden, was immer er gegen den tut, der die Rechtsgemeinschaft mit ihm ablehnt.

Wer diese juristischen Argumente als richtig anerkennen sollte, könnte sich auf die ethische Position zurückziehen, dass ein Mord in dieser Lage nach Naturrecht zwar nicht rechtswidrig sei, dass aber auf jeden Fall die absichtliche Vernichtung eines Menschenlebens unsittlich und der Mörder darum nach Moralprinzipien zu verurteilen sei. Die Entscheidung in dieser Frage hängt von den Axiomen des ethischen Systems ab, innerhalb dessen sie gefällt werden soll. Wenn wir ein System der personalistischen Ethik voraussetzen, wie es unter den Völkern der westlichen Zivilisation heute noch vorwiegend angenommen wird, hätten die ethisch-humanitären Kämpfer sagen müssen: die Juden werden heute vom nationalsozialistischen Regime nicht als Personen, sondern als Sachen behandelt. Die Richtigkeit dieser Behauptung ist durch ein erdrückendes Material von Einzelakten der Vernichtung von Leben, Freiheit, Würde und Besitz von Juden belegt; ich verweise nur, um einen Fall weitester Öffentlichkeit herauszugreifen, auf den Versuch, Leben und Freiheit von Juden gegen Exportdevisen zu verkaufen, also mit Juden Menschenhandel zu treiben. Im System einer personalistischen Ethik steht der Wert der Personalität höher als der Wert des Lebens, und eine Person, die geplündert, bespuckt und verkauft wird, ist sittlich verpflichtet, diese Handlung unmöglich zu machen, wenn nötig durch Mord. Nach den

Grundsätzen einer personalistischen Ethik wäre ein Mord, den ein Jude an einem Nationalsozialisten, der ihn als Sache behandelt, begeht, nicht nur zu entschuldigen; er wäre Pflicht.

Und schliesslich könnte sich ein hartnäckiger Gegner noch auf die religiöse Ordnung zurückziehen und meinen, es sei besser Unrecht zu leiden, als Unrecht zu tun; denn Christus habe gesagt: wer zum Schwerte greift, wird durch das Schwert umkommen (Matth. 26, 52). Der zarten Seele, die dieses Argument gebrauchen wollte, müsste der Ethiker antworten: der Böse, der zum Schwerte greift, wird in der Regel nicht durch das Schwert umkommen, zu dem er selbst gegriffen hat, sondern durch ein anderes; und dieses andere muss von jemandem geführt werden. Wir rühren damit an ein Problem der Theodizee. – Dazu sei angemerkt, dass dieses Christuswort immer wieder gebraucht wird, um die Unterwerfung unter Gewalt zu rechtfertigen. Der Versuch, den Satz, der seine Stelle im Mysterium des göttlichen Opfertodes hat – Petrus soll das Mysterium durch seinen naiven Eingriff nicht stören – für die Welthändel zu missbrauchen, wäre blasphemisch, – wenn er nicht so ahnungslos dumm wäre.

Die Tatsache, dass die moralisch-politischen Gegner des Nationalsozialismus Überlegungen dieser Art, die sie hätten anstellen sollen, nicht angestellt haben, wird verständlicher machen, warum ich der sittlich und sentimental erregten literarischen Aggression gegenüber skeptisch bin. In den Äußerungen zum Fall Grynszpan und den Folgen herrscht vom Leitartikler bis zum Kirchenfürsten die Meinung vor, dass die Tat wohl nicht zu entschuldigen, aber unter den Umständen zu begreifen sei, dass sie ein tragisches Verbrechen eines jungen, zur Verzweiflung getriebenen Menschen sei, dass die nationalsozialistische Reaktion darauf übertrieben sei, – und was dergleichen würdige Redensarten mehr sind. Es ist mir kein einziger Fall bekannt geworden, in dem es jemand gewagt hätte, den Fragen, die durch die Tat aufgeworfen wurden, nachzugehen und sie radikal zu beantworten.

Dieses Versagen scheint mir vor allem zwei Gründe zu haben: einmal, die furchtbare Ungeistigkeit unserer Zeit und die Unfähigkeit derer, die durch ihre Position dazu berufen wären, ein Problem dieser Dimension mit der nötigen geistigen Härte bis zum Grund zu durchdringen; und ferner, die Angst vor den Konsequenzen radikaler Gesinnung – denn die Konsequenzen sind ungemütlich.

Übergehen wir die juristischen und ethischen Weiterungen und verweilen wir nur für einen Augenblick bei den religiösen. Eine religiöse Betrachtung des Nationalsozialismus 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. Damit aber geraten wir in die Nähe manichäischer Probleme – und eine in der Kirchenorganisation stehende Persönlichkeit wird im allgemeinen eher ihre Kirche und die ganze Welt am Bösen zugrunde gehen lassen, als ihre Finger an einem Dogmenproblem zu verbrennen. In dieser Angst vor dogmatischer Bewegung, die ihre Wurzel in einem echten religiösen Erlebnis des Bösen haben müsste, scheint mir einer der Gründe für die sonst rätselhafte geistige Widerstandslosigkeit kirchlicher Kreise gegenüber dem Nationalsozialismus zu liegen. Etwas lebhafter reagieren diese Kreise nur, wenn ihre Organisationen und ihr Erziehungseinfluss bedroht werden, und wenn Geldverluste zu befürchten sind; im übrigen bewegt sich der Widerstand auf der weltlichen Linie verletzter Humanitäts- und Toleranzgefühle.

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. Dieser Schwierigkeit aber ist nicht durch einen einfachen Entschluss abzuweichen. Es gibt heute keinen bedeutenden Lenker der westlichen Welt, der nicht wüsste – und es auch ausgesprochen hätte –, dass sich diese Welt in einer schweren Krise befindet, in einem Prozess des Verdorrens, 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.

In diesem Punkte nun versagen die politisierenden Intellektuellen völlig. Es ist grauenhaft, immer wieder zu hören, dass der Nationalsozialismus ein Rückfall in die Barbarei, in das dunkle Mittelalter, in Zeiten vor dem neueren Fortschritt zur Humanität sei, ohne dass die Sprecher ahnen, dass die Säkularisierung des Lebens, welche die Humanitätsidee mit sich führte, eben der Boden ist, auf dem antichristliche, religiöse Bewegungen wie der Nationalsozialismus erst aufwachsen konnten. Die religiöse Frage ist für diese säkularisierten Geister tabu; und sie ernsthaft und radikal aufzuwerfen, scheint ihnen bedenklich – vielleicht auch eine Barbarei und ein Rückfall in das dunkle Mittelalter –, jedenfalls aber als eine Störung der humanitären, toleranten, ethischen Gemütlichkeit.

Mit alledem will ich nicht sagen, dass der Kampf gegen den Nationalsozialismus nicht auch als ethischer geführt werden sollte. Er wird nur – nach meiner Ansicht – nicht radikal geführt; und er wird nicht radikal geführt, weil die radix, die Wurzel in der Religiosität fehlt. Wichtiger als mich an diesem wurzellosen, und darum bedenklichen 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. Wenn meine Darstellung des Eindruck erweckt, als sei sie zu „objektiv“ und „werbe“ für den Nationalsozialismus, so scheint mir dies ein Zeichen dafür zu sein, dass sie gut ist – denn das Luziferische ist nicht schlechthin ein sittlich Negatives, ein Gräuelt, sondern eine Kraft, und zwar eine sehr anziehende Kraft; und die Darstellung wäre schlecht, wenn sie den Eindruck hervorriefe, als handle es sich nur um eine sittlich minderwertige, dumme, barbarische, verächtliche Angelegenheit. Dass ich die Kraft des Bösen nicht für eine Kraft des Guten halte, geht für jeden, der für religiöse Fragen nicht stumpf ist, deutlich aus dieser Abhandlung hervor.

Cambridge, Mass.

Weihnachten 1938

OCCASIONAL PAPERS

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-
Universität München und dem Eric-Voegelin-Archiv e.V. München; geför-
dert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin
Trust

(ISSN 1430-6786)

Komplette Reihe I – LIII siehe
<http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv>

- XLIII -

Eric Voegelin: The Beyond and Its Parousia

Herausgegeben und mit einem Nachwort von William Petropulos
46 Seiten. München, Mai 2004

- XLIV -

Eric Voegelin: Phänomenalismus

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

- XLV -

Eric Voegelin: Schelling

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

- XLVI -

Voegeliniana. Veröffentlichungen von und zu Eric Voegelin 2000 – 2005

Herausgegeben von Peter J. Opitz; 40 Seiten. München, Januar 2005

- XLVII –

Peter J. Opitz:

Eric Voegelins *Politische Religionen*. Kontexte und Kontinuitäten

71 Seiten. München, Februar 2005; 2. überarb. Aufl. Juni 2006

- XLVIII –

Christian Schwaabe:

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

Max Webers Ideal freiheitlicher Lebensführung und die pädagogischen
Voraussetzungen der Ethik

74 Seiten. München, März 2005

- XLIX –

Thomas Nawrath:

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

84 Seiten. München, August 2005

- L –

Peter J. Opitz (Hrsg.):

„... und fing meine eigene Arbeit, *Order and History*, an“. Zur deutschen
Edition von Eric Voegelins *Ordnung und Geschichte*

71 Seiten. München, Februar 2006

- LI –

William Petropulos:

Stefan George und Eric Voegelin

52 Seiten. München, Dezember 2005

- LII –

Helmut Winterholler:

Egophanische Revolte und existentieller Widerstand. Studien zu Eric
Voegelins *In Search of Order*

58 Seiten. München, Mai 2006

- LIII –

William Petropulos:

Beyond Max Weber's Value Free Science: Philosophical Anthropology and
Religious Experience: A Study of Helmuth Plessner and Eric Voegelin

81 Seiten. München, Mai 2006

Anfragen, Heftbestellungen und Manuskripte bitte an:

Eric-Voegelin-Archiv

Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft

an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Oettigenstraße 67; D-80538 München

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

Email: a.frazier@lrz.uni-muenchen.de

Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de

Voegelin-archiv@lrz.uni-muenchen.de

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

Zeitschrift für Politik