

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— LI —

William Petropulos

Stefan George und Eric Voegelin



OCCASIONAL PAPERS
ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— LI —

William Petropulos

Stefan George und Eric Voegelin



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

DR. WILLIAM PETROPULOS, geb. 1948, studierte Politische Wissenschaft und Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.
Jüngste Veröffentlichungen: „Max Scheler and Eric Voegelin on the Eternal in Man“ in: Stephen Schneck (Hrsg.), *Max Scheler's Acting Persons*, Amsterdam: Rodopi, 2002; Herausgeberschaft mit Gilbert Weiss: Eric Voegelin, *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers 1921-1938, The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 32, Columbia: The University of Missouri Press, 2003; *The Drama of Humanity and other Miscellaneous Papers, 1939-1985, The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 33, Columbia: The University of Missouri Press, 2004; *Eric Voegelin. The Beyond and Its Parousia*, München: Eric-Voegelin-Archiv, 2004.
Dr. Petropulos ist derzeit Research Fellow am Eric-Voegelin-Archiv, München.

OCCASIONAL PAPERS, L, Dezember 2005
William Petropulos,
Stefan George und Eric Voegelin

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

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

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

INHALT

EINLEITUNG	5
VON MAX WEBER ZU STEFAN GEORGE	6
EINE NEUE WISSENSCHAFT?	12
HERRSCHAFTSLEHRE	20
PLATON UND GEORGE	24
DIE LEIBIDEE DES GEORGE-KREISES	29
„DER KRIEG“	37
EXODUS	41
ERIC VOEGELIN UND STEFAN GEORGE	48
Personenregister	52

WILLIAM PETROPULOS

STEFAN GEORGE UND ERIC VOEGELIN*

EINLEITUNG

Eine eingehende Betrachtung der Rolle von Stefan George in Eric Voegelins Werk ist bisher ausgeblieben.¹ Nicht zuletzt Voegelin selbst hat dazu beigetragen: In seinen *Autobiographischen Reflexionen* reduzierte er Georges Einfluss auf sich selbst weitgehend auf des Dichters Wirkung auf Gelehrte – insbesondere Platonforscher –, die Voegelin wiederum rezipierte.² In der Tat aber wurde Voegelin auch direkt von George beeinflusst. George als

* Diese Arbeit geht auf einen Vortrag zurück, den ich anlässlich der Tagung „Max Weber und Eric Voegelin: Workshop zum 20. Todestag von Eric Voegelin“ am 29. Januar 2005 am Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Ludwig-Maximilians Universität München gehalten habe. Ein *research grant* der *Earhart Foundation* gewährte mir den nötigen Freiraum zur weiteren Ausarbeitung der Thematik. Insbesondere danke ich Professor Peter J. Opitz für Anregung und Kritik, die in diese Arbeit eingegangen sind. Das wissenschaftliche Umfeld und die optimalen Arbeitsbedingungen des Eric-Voegelin-Archivs erwiesen sich als sehr förderlich. An dieser Stelle sei ebenfalls Anna E. Frazier herzlich für ihre Unterstützung gedankt.

¹ Jeder, der sich dem Thema „Eric Voegelin und Stefan George“ widmet, wird sich an den Grundlinien ihrer Beziehung orientieren müssen, wie sie im Kontext von Voegelins Beschäftigung mit Dichtung nachgezeichnet sind – in: Thomas Hollweck, „Der Dichter als Führer? Dichtung und Repräsentation in Voegelins frühen Arbeiten“, *Occasional Papers*, IIA, München: Eric-Voegelin-Archiv, April 1996.

² Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*, hrsg. und mit einer Einleitung von Ellis Sandoz, Baton Rouge, LA: Louisiana State University, 1989. Ich zitiere aus der deutschen Übersetzung: Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, hrsg., eingeleitet und mit einer Bibliographie von Peter J. Opitz, aus dem Englischen von Caroline König, München: Wilhelm Fink Verlag, 1994. Hier S. 34-35.

Person, Georges Dichtung und George als die Inspiration für die Platonforschung seines Kreises sind in einander verschränkte Aspekte von Voegelins George-Rezeption. Es wird im Folgenden zu zeigen zu sein, wie diese drei Aspekte in sein Werk eingegangen sind.

VON MAX WEBER ZU STEFAN GEORGE

Voegelin erwähnte George zum ersten Mal 1925 in dem Vortrag: „Über Max Weber“.³ Voegelin interessierte sich nicht für einen bestimmten Aspekt von Webers Werk, sondern für die Bedeutung des Gesamtwerkes⁴ und stellte die Frage „nach dem so sehr problematisch gewordenen Sinn der Wissenschaft überhaupt“.⁵ Voegelin führte aus: Webers Werk präsentiere sich dem Leser sowohl enzyklopädisch als auch fragmentarisch. Voegelin fragt: Was macht seine Einheit aus? Das ganze Werk beziehe sich auf die von Weber aufgestellte „Idee des Rationalismus“. Diese Idee erreiche Weber „auf dem Weg der Spekulation“, in dem er an den „Punkt“ gelangte, „von dem auch das eigene Sein verständlich und damit gerechtfertigt“ wurde.⁶ „Zugespitzt gesagt, Max Weber entdeckte, dass wir nicht den Sinn unseres Lebens finden, sondern ihn „fortwährend schaffen“ müssen. Für den Menschen, der diese Wahrheit erkenne, gebe es in seinem Bewusstsein einen „Punkt vor der Welt“, an dem er so ein-

³ Erich Voegelin, „Über Max Weber“, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Halle, Bd. III (1925), S. 177-193. Wiederabgedruckt in: Eric Voegelin, *Die Größe Max Webers*, hrsg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz, München: Fink Verlag, 1995, S. 9-29. Im Folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert.

⁴ Zum Aufbau und zur Argumentation vide Peter J. Opitz, „Max Weber und Eric Voegelin“, in: Eric Voegelin, *Die Größe Max Webers*, S. 105-134. Hier S. 107-110.

⁵ Eric Voegelin, „Über Max Weber“, S. 10.

⁶ Ebd., S. 26.

sam sei, dass keiner ihm dorthin folgen könne „als der Dämon“. Da Weber – so Voegelin – „das vorweltliche Wissen“ in seinem Werk „Gestalt“ werden ließ, sei er der Mensch geworden, in dem „unsere Zeit sein gewaltiges Symbol“ findet.⁷

In diesem Zusammenhang zitiert Voegelin Stefan George, jedoch ohne ihn zu nennen:

„So ring ich bis ans end allein?
Niemals versenkt im arm der treue? sprich!
,Du machst dass ich vor dir mitleid zittre, freilich
Ist keiner der dir bleibt, nur du und ich“.⁸

Die Gedichtsstrophe verweist auf die Transzendenzerlebnisse von George. Hier, wo Voegelin die tiefste Schicht von der Person Webers zu deuten versucht, die wiederum Webers Werk erhellen sollte, rekurriert er auf Gedichte von Stefan George, in denen des Dichters eigene Berufung thematisiert wird. Die zitierte Stelle entstammt dem zweiundzwanzigsten Gedicht der vierundzwanzig Verse des „Vorspiels“ zu Georges 1899 erschienenen *Der Teppich des Lebens und die Lieder von Traum und Tod, mit einem Vorspiel*. Friedrich Gundolf interpretierte sie so: Sie, wie die beiden folgenden Gedichte, die das „Vorspiel“ abschließen, nehmen die Einzelseele auf in die „Gesamtseele des Menschentums das unter dem Geist steht: hier redet ein ‚Wir‘, kein geselliges oder völkisches, sondern ein kosmisches, eine Welt-Seele“. Was George im *Jahr der Seele* (1897) und in den früheren Gedichten des *Vorspiels*, als das Leiden eines Ichs und eine persönliche Erfahrung thematisiert hat, wird in die „Lebensmacht des Geistes“ selbst gehoben, an dem jedes Individuum partizipiere, aber nicht mehr in dem Ich seiner Seele, sondern in dem Wir des Geistes. Die Lebensmacht des Geistes, die verpflichtet, ist „der göttliche Odem wodurch der Mensch erst Mensch ist“.⁹

Voegelin beschreibt Weber als einen Menschen, der das Höchste am Menschsein verkörpert, und stellt dies an Hand der Erfahrung des Dichters dar. Dennoch weist Voegelins Interpretation von Weber Schwächen auf, die nicht auf George zurückgehen. Voegelin spricht

⁷ Ebd., S. 28.

⁸ Ebd., S. 27.

⁹ Friedrich Gundolf, *George*, Berlin: Georg Bondi, 1921. Hier S. 181.

von einem Sinn-sich-schaffen-müssen, weil es keinen objektiven Sinn gebe. Dadurch rückt Voegelin die Philosophie in die gefährliche Nähe des Subjektivismus. Dennoch, auch wenn die Ausführung nicht konsequent durchgeführt wurde, Voegelins Fragestellung ist die des George-Kreises, und sie hat mit Subjektivismus nichts zu tun. In ihr bilden die Begriffe „Gestalt“, „vorweltliches Wissen“ und „Symbol“ eine Einheit, die jeden Subjektivismus ausschließt. „Gestalt“ ist bei George nicht „irgendeine“ Objektivierung des Geistes, die man nehmen oder lassen kann. Sie entsteht für ihn dadurch, dass der Mensch den Weg in die Tiefe, den Gang zu den Müttern unternahme und die rettende Kunde heraufhole.¹⁰ Das „vorweltliche Wissen“ ist der Born, aus dem Werke fließen: „Dass unfassbar geschehn in vorgeburten / Beschlossen liegt ist schöner sinn von dichtern“.¹¹ Indem ein Mensch solch „vorweltliches Wissen“ hebt und es in einem Werk symbolisiert, stellt er die Einheit von Mensch und Werk dar, die „Gestalt“ genannt wird:

„Da die immer erneute schöpfung der welt, das lebendigwerden des geistes also in seinem sinnhaften sichtbar-sein, in seinem leib-sein als Gestalt geschieht, so ist das anschauen einer welt erst möglich wenn ein besonderer menschlicher geist sie als Gestalt erschafft, die form eines lebens erst möglich wenn ein besonderer menschlicher geist es als Gestalt verkörpert: nicht anschauung, nicht form ist zuerst gegeben sondern eine welt, ein geistiges leben als Gestalt durch Gestalt in einem Schaffenden Menschen. In ihm ist die der göttlichen fuge ähnlichste bildhaft und wirkend, ja in ihm offenbart sich dem einzigen auge der Welt erst durch ebenbildung das auf gleiche weise sich verhaltende göttliche“.¹²

Für den George-Kreis verkörpert ein Mensch, der seine Zeit symbolisiert, die wahre Kunde vom ewigen („vorweltlichen“) Wissen und vermittelt sie seinen Zeitgenossen, soweit sie dafür offen sind. Im Gegensatz zu geisteswissenschaftlichen „Objektifikationen“ erhebt diese Leistung Anspruch auf Verbindlichkeit:

¹⁰ Friedrich Wolters, *Herrschaft und Dienst*, Berlin: Georg Bondi, 2. Aufl. 1920. Hier S. 11.

¹¹ Stefan George, *Der Stern Des Bundes*, Düsseldorf/München: Helmut Küpper, vormals Georg Bondi. Hier S. 23.

¹² Friedrich Wolters, „Gestalt“, in: *Jahrbuch für die geistige Bewegung*, hrsg. von Friedrich Gundolf und Friedrich Wolters, 2. Jg. (1911), Berlin: Verlag Blätter für die Kunst, 1911, S. 137-158. Hier S. 146.

„Ich liess mich von den schulen krönen
 Sie hielten wert mich ihrer würden..
 Die zeit der einfalt ist nicht mehr.
 Dann kam der anfang echter lehre:
 In kenntnis kennen dass sie feil –
 Ein weiser ist nur wer vom gott aus weiss“.¹³

Über Georges Berufung schreibt Gundolf:

„Die Rettung des Gottes, die jedem ächten Dichter obliegt, ist gerade ihm auferlegt als Rettung der Gestalt, des Bildes, des Klangs, als Umkehr und Einkehr aus der hohlsten Gottesöde, der weitesten Gottesferne die jemals war“.¹⁴

1925 stellt Voegelin Weber und George noch als gleichrangig dar. Die Begriffe des George-Kreises, abgeleitet aus den Symbolen von Georges Gedichten – die geistige Autobiographie des Dichters wiedergebend –, werden von Voegelin umstandslos auf Weber übertragen. In seiner nächsten Arbeit über Weber bleibt George der Maßstab des Geistigen, aber Weber, der daran gemessen wird, verfehlt in den Augen Voegelins das objektiv Geistige und sinkt in das privat Seelische zurück.

Festzuhalten ist, dass schon 1925 Stefan George die Symbole und Kategorien lieferte, nach denen Voegelin die Größe von Max Weber zu beschreiben suchte.

1930 beginnt Voegelin einen Vortrag zur akademischen Feier des 10. Todestages von Max Weber mit dem Gedanken, dass im Abendland die lösende Wirkung des Verstandes den Glauben an die rationale Begründbarkeit von Werten untergraben habe. Voegelin führte weiter aus: Dieser Prozess betreffe zwar das gesamte Abendland, sei aber in Deutschland am weitesten fortgeschritten. Denn der Westen habe nationale Öffentlichkeitsformen zu einer Zeit entwickelt, in der die Tradition der klassischen Philosophie und des Christentums noch verbindlich waren. Sie gaben den Menschen in diesen Staaten Handlungsorientierungen, die noch heute für sie verbindlich seien. Anders in Deutschland: auf Grund seiner unsteten politischen Entwicklung seien solche Formen nicht zustande gekommen, und umso stärker schlage nun die lösende Wirkung des Verstandes durch und

¹³ George, *Der Stern*, S. 105.

¹⁴ Gundolf, *George*, S. 250.

verursache geistige Vereinsamung. Die Lage sei so verfahren, dass „jeder einzelne eine Welt für sich neu schaffen muss“.¹⁵ Vor fünf Jahren war das Sinn-Schaffen des Einzelnen als der Traum eines jeden „Philosophen“ gesehen worden, jetzt bezeichnet Voegelin einen solchen Zustand, in dem das Individuum auf sich allein gestellt sei, als „Bedrängnis“. Und in der „Bedrängnis“ der deutschen Seele rage Weber empor, weil er dies ohne Ausflüchte oder falsches Pathos wahrnehme.

Gleich nach der ersten namentlichen Erwähnung Webers, und zwar als Symbol einer zerfallenen Zeit, fährt Voegelin fort, auf die Zeichen einer neuen Zeit einzugehen: „Im Tiefpunkt der Zerrüttung, der auch die Sprache verfallen war, [...] erstet der Schöpfer der neuen Sprache in Stefan George“.¹⁶ Einige Absätze später heißt es über Weber: Die Übermacht der Verstandestätigkeit habe ihn in seinem Handeln gelähmt, so dass er nicht „zur Gewissheit seiner Berufung“ als charismatischer Führer kam. Weber sei nicht offen für die „Erneuerung des Eros aus dem Geiste der Antike“ gewesen und Weber habe „die Wiedergeburt des Göttlichen im Menschen“ abgelehnt. In allen drei Punkten ist George der Antipode Webers: Er war sich seiner Berufung als charismatischer Führer bewusst; er wollte zurück zu der geisterweckenden Erfahrung des Eros, und gegen die Vorstellung von einer „entzauberten Welt“ verkündete er die göttliche Präsenz. Was ist der Sinn dieser drei Punkte? Sie weisen auf die geistigen Grundlagen der politischen Gemeinschaft wie Voegelin sie sieht. Idealerweise geht es darum, dass die Liebe des Individuums zu seinem geistigen Kern es zur Teilhabe an dem transzendenten göttlichen Grund führt. Durch gemeinsame Teilhabe an diesem Grund, werden die Menschen zu der Eintracht verbunden, die gemeinsames rationales Handeln ermöglicht.¹⁷ Auf Weber und George ange-

¹⁵ Eric Voegelin, „Max Weber“, in: *Kölner Vierteljahrsschrift für Soziologie*, München, Jg. IX, 1/2 (1930), S. 1-16. Wiederabgedruckt in: *Die Größe Max Webers*, S. 29-47. Hier S. 36f.

¹⁶ Ebd., S. 32.

¹⁷ Der Gedanke ist grundlegend für Voegelins Verständnis von politischer Ordnung: „The specifically human order of society is the order created through the participation of man in the divine *nous*. Siehe Eric Voegelin, *Order And History*, Bd. III, Baton Rouge: University of Louisiana Press, 1957, S. 321.

wendet: Kraft des Eros bewege der charismatische Mensch seine Gefährten zur Lebensumkehr und damit zur Teilhabe am geistigen Grund, und diese Teilhabe bewirke die richtige Über- und Unterordnung der Seelenkräfte, und damit die Rationalität im umfassenden Sinne. Max Webers Wissenschaft dagegen führt nicht zu dieser Stufe der Rationalität, und die Grenze seiner Wissenschaft hänge mit der Grenze seines Glaubens zusammen.¹⁸ Nach Weber leben wir in einer Zeit, in der die „Schau der Idee des Guten“ – oder eines entsprechenden Symbols der Transzendenz – ausgeschlossen sei. Es ist daher folgerichtig, dass Voegelin sich nicht nur mit Webers Wissenschaftsverständnis befasst, sondern auch mit Webers Glauben, den er als einen Privatglauben charakterisiert:

„[H]inter der Mauer der sachlichen Hingabe an eine überpersonale Aufgabe schließt sich das Innerste ab. Gewissensängste, Schuld-erlebnisse, die Verzweiflung der Verlassenheit – gehören nicht vor die Öffentlichkeit. Wir [...] müssen den Glauben, der wohl ihr Handeln [d.i. der Seele Max Webers] erfüllte, aber nicht mitgeteilt werden konnte, ihr Geheimnis sein lassen“.¹⁹

Das aber ist, wie wir soeben gesehen haben, die „Bedrängnis“ der Seele, von der Voegelin am Anfang der Rede gesprochen hatte.

Die Offenheit des Geistes und die in ihm wurzelnde politische Freundschaft ist der Gegenstand von Voegelins abschließenden Überlegungen zu George. Hier wiederholt er, dass die gesamt-nationalen Öffentlichkeitsformen, wie wir sie im Westen kennen, in Deutschland fehlen. An ihrer Stelle fand die eigentliche deutsche

¹⁸ Im Einzelnen führt Voegelin über Webers Wissenschaft vom Staat Folgendes aus: „Wie er sein eigenes Leben unter den Dämon stellte, so schränkt er auch jetzt das politische Handeln auf dämonische Tat im Machtraum ein, ohne Glauben an den Vorzug bestimmter Staatsformen, an politische Ideen, oder an eine Weltmission der deutschen Nation“ (S. 42). Diese Forderung sei das Resultat von „staatstechnischen Erwägungen“. „Unter Staatstechnik“ verstand er die werkzeugartige Benutzung gesellschaftswissenschaftlicher Erfahrungen im Dienst der Einrichtung eines politisch gut funktionierenden Staates.“ (S. 42-43) „Sein Denken verläuft darum nicht in den Bahnen der aus dem Tageskampf gewohnten politischen Ideen, sondern arbeitet staatstechnisch mit den Einheiten der Bürokratie und politischer Führung.“ (S. 43) Folglich erschöpfe sich bei Weber das Wesen der Politik in verantwortlicher Kampf um die Macht und die Werbung um Gefolgschaft (S. 44).

¹⁹ Ebd., S. 47.

Form der politischen Eintracht statt in „der intimen Freundes-erziehung“ wie man sie z.B. bei Herder und Goethe, oder im Kreis der Romantiker kenne. Heute sei es der Kreis um Stefan George, der diese eigene deutsche Form von „Herrschaft über Menschen und Dienst am Menschen“ darstelle. Nicht zufällig enthalten diese Worte den Titel von Friedrich Wolters Buch *Herrschaft und Dienst*, in dem Georges Geistpolitik erörtert wird.

Die Vorträge über Weber aus den Jahren 1925 und 1930 haben den Sachverhalt gemeinsam, dass die Kategorien von Voegelins Weberbetrachtung dem George-Kreis entlehnt sind. Aber warum hebt Voegelin 1930 die Gleichrangigkeit von Weber und George zugunsten von George auf? Warum wird Weber an der „Gestalt“ von Stefan George gemessen und für zu leicht befunden? 1930 rücken die Themen der antiken Philosophie ins Zentrum von Voegelins Betrachtung: der Eros, die Teilhabe am Geist, die politische Freundschaft, die Verleibung des Gottes und die Vergottung des Leibes – Einsichten und Symbole, die Voegelin durch Stefan George gewonnen hat und die weit über den Horizont der wertfreien Wissenschaft hinausweisen. Georges geistige Welt ist zur Orientierungsmittel Voegelins geworden. Will man Voegelins geistige Welt dieser Jahre verstehen, so muss man die geistige Welt von Stefan George verstehen.

Bevor wir uns jedoch einer genaueren Betrachtung von Voegelins George-Rezeption zuwenden, müssen wir zuerst die Missverständnissen ansprechen, die Voegelins 1930er Rede bei einer älteren Generation von Gelehrten hervorrief.

EINE NEUE WISSENSCHAFT?

Angesichts der Tatsache, dass im Jahre 1930 Voegelin Weber an George maß und dabei Webers „innerweltliche“ Rationalität unvoreilhaft mit Georges Transzendenzerfahrung und dem Suchen nach dem Göttlichen verglich, war es nicht verwunderlich, dass der Herausgeber der „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie“, Leopold von Wiese, dem Voegelin den Artikel zur Veröffentlichung anbot, und Marianne Weber, der er die Arbeit zur Beurteilung schickte,

bemängelten, dass Voegelin sich, „auf die Seite“ Georges und damit gegen Weber gestellt hätte.

Von Wiese kreidete Voegelin an, dass er in „die romantische Klage über die angeblich zersetzenden und auflösenden Wirkungen des Verstandes“ einstimme.²⁰ Diese Kritik komme der Aussage gleich, Voegelin habe die Wissenschaft aufgegeben, um der Irrationalität eines anti-wissenschaftlichen Geistes das Wort zu reden. Voegelin widerlegt von Wieses Einwand leicht, da der Herausgeber der „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie“ nicht genau hingeschaut hatte. In engem Anschluss an Weber hatte Voegelin ausdrücklich gesagt, dass sich die lösende Wirkung des Verstandes nicht auf die Werte selbst beziehe, sie also weder zersetzte, noch auflöse, sondern dass die Verstandestätigkeit das Vertrauen in die Begründbarkeit der Werte untergrabe. Dennoch hatte von Wiese auf etwas Grundsätzliches in Voegelins Position hingewiesen, auch wenn er es unzureichend begründete: Voegelins Wissenschaftsbegriff geht über die Mittel-Zweck-Rationalität des Weberschen Wissenschaftsbegriffes hinaus in die Richtung des platonischen Verständnisses von Wissenschaft, das auch die Rationalität der Zwecke bedenke.

Näher an den Sachverhalt kam Marianne Weber in ihrem Brief an Voegelin. Zunächst stellte sie fest, dass Voegelin offensichtlich viele Deutungen des Lebens von Max Weber aus dem Kapitel über ihn in Friedrich Wolters *Stefan George*²¹ entnommen habe, dessen Deutungen sie „sehr verzerrt“ finde und ihr „sehr auf die Nerven“ gehe. Dann kommt sie auf den zentralen Punkt von Voegelins Interpretation zu sprechen:

„Offenbar stehen Sie z. Z. stark unter dem Einfluss von St. George und sind dorthin, d. h. von seinen Wertungen u. ‚Gestalt‘ her orientiert? Bei M[ax] W[eber] von ‚Glaubenslosigkeit‘ oder Lähmung des

²⁰ Brief von von Wiese an Voegelin vom 21.06.1930, in: *Die Größe Max Webers*, S. 48-49. Hier S. 49.

²¹ Friedrich Wolters, *Stefan George und die Blätter für die Kunst. Deutsche Geistesgeschichte seit 1890*, Berlin: Georg Bondi, 1930. [Das Buch, dessen Stil so geschwollen ist wie der Titel, ging vielen „auf die Nerven“, darunter Friedrich Gundolf und Max Kommerell.]

Handelns durch den Verstand zu sprechen, geht m. E.'s wirklich nicht“.²²

Mit diesen Zitaten markierte Marianne Weber die Stelle in Voegelins Rede, an der die Vergleiche zwischen Weber und George beginnen, die dann zu Gunsten Georges ausfallen. Die „Lähmung des Handelns durch die Verstandestätigkeit“ bei Weber verursache die Verfehlung seiner Berufung als charismatischer Führer und begründe seine Unaufgeschlossenheit für die Erneuerung des Eros aus dem Geiste der Antike – die Problematik von privatem Glauben (Weber) und Rückkehr zur *philia politike* (George-Platon). Marianne Weber markierte damit genau die Stelle, wo sich Voegelins Weg von Webers Wissenschaftskonzept trennte.

Offenbar gab es jedoch neben Marianne Weber und Leopold von Wiese noch einen weiteren Gelehrten der damals älteren akademischen Generation, der Voegelins Ausführungen für unangemessen hielt: Hans Kelsen. Marianne Weber dankte in einem Brief an Voegelin vom 16. Juni 1930 ihm und Kelsen für „die Feier“. Aus diesem Kontext wird klar, dass offenbar Kelsen mit Voegelin zusammen die Weber-Gedenkfeier organisiert hatte.²³ Es ist daher anzunehmen, dass Kelsen, dessen Assistent Voegelin einst gewesen war, auch bei der Feier anwesend war oder doch mindestens Kenntnis von Voegelins Rede hatte. Gerade zu dieser Zeit, im Juni 1930, begann die Entfremdung Kelsens von seinem jüngeren Kollegen. So beschreibt Günther Winkler in seinem Geleitwort zur Einleitung der Neuausgabe von Voegelins *Der Autoritäre Staat*, dass Kelsen Voegelin einen Monat vor dem Vortrag für eine Forschungsstelle in Genf empfohlen hatte, die Voegelin aber nicht erhielt. William Rappard, der Leiter des Genfer Instituts, drückte in einem Schreiben an Kelsen sein Bedauern über diese Entwicklung aus. In einem Antwortbrief an Rappard vom 16. Dezember 1930 äußerte sich Kelsen allerdings negativ über Voegelin:

„Seine Gedankenführung verliert immer mehr an Klarheit und seine Phraseologie stellt selbst an den aufmerksamen Leser und Hörer Anforderungen, die zu erfüllen man eigentlich nicht mehr verpflichtet ist. Herr Dr. V. gerät leider immer mehr unter den Einfluss gewisser geistiger Strömungen, die in Deutschland – nicht zum Vorteil der

²² Brief von Marianne Weber an Erich Voegelin vom 03.07.1930, in: *Die Größe Max Webers*, S. 56-58.

²³ Ebd., S. 56.

Wissenschaft wie ich glaube – stetig zunehmen, und in denen es Mode wird, an Stelle exakter Begriffsbestimmungen und empirischer Untersuchung nur an Gefühlen orientierte, romantische Konstruktion zu setzen“.²⁴

Winkler vermutet, die Annäherung Voegelins an die Gedankenwelt von Carl Schmitt habe Kelsen Anlass zu dieser Kritik gegeben.²⁵ Wahrscheinlich ist dies aber nur ein Teilaspekt. Es ist auch anzunehmen, dass Kelsens Äußerungen sich auf Voegelins Orientierung an George bezogen. Denn die Rede fand zwischen Kelsens lobendem Brief vom Mai und seinem sehr negativen Brief vom Dezember statt. Und Ausdrücke wie „die Erweckung des Eros aus dem Geiste der Antike“ oder „die Verleibung des Gottes“ dürften Kelsens Kriterium erfüllt haben, dass Voegelin an die „Stelle exakter Begriffsbestimmungen“ romantische Vorstellungen gesetzt habe.

Die Reaktion der Mitglieder der älteren akademischen Generation ist verständlich. Bei ihnen dürfte die Kontroverse, die Max Webers Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ auslöste, noch in Erinnerung gewesen sein. Sie entfachte sich an einer Replik dazu, an Erich von Kahlers im Jahre 1921 erschienenem Buch *Vom Beruf der Wissenschaft*.²⁶ Diese Schrift galt gemeinhin als Angriff auf die „Wissenschaft“ von Seiten des George-Kreises, bzw. von George selbst, und veranlasste ihrerseits eine Replik durch Ernst Troeltsch.²⁷ An Hand dieser Kontroverse lassen sich populäre Missverständnisse über den George-Kreis ausräumen. Ich möchte daher kurz auf sie eingehen.

Nach einer Schilderung des Einflusses von Stefan George und seiner Beziehung zu anderen zeitgenössischen Geistesströmungen, und nach einer positiven Bewertung der Schriften einiger Autoren des George-Kreises kam Troeltsch auf von Kahlers Schrift zu sprechen.

²⁴ Erich Voegelin, *Der autoritäre Staat*, hrsg. von Günther Winkler et. al., Wien/New York: Springer, 1997, S. XXII-XXIII.

²⁵ Ebd., S. XXIII.

²⁶ Erich von Kahler, *Vom Beruf der Wissenschaft*, Berlin: Georg Bondi, 1921.

²⁷ Ernst Troeltsch, „Die Revolution in der Wissenschaft“ in: *Schmollers Jahrbuch*, Jg. 45 (1921). Wiederabgedruckt in: Ernst Troeltsch, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, hrsg. von Hans Barion, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1925, S. 653-677. Hier S. 676.

Er fand sie voll von Klagen wie auch Missverständnissen über das Wissenschaftsideal, das Max Weber in „Wissenschaft als Beruf“ geschildert hatte. Es sei „kaum zu verstehen“, wie die „neue Wissenschaft“, für die von Kahler plädiere, aussehen solle und wie sie die Probleme lösen wolle, die in ihren Augen die „alte Wissenschaft“, repräsentiert von Max Weber, nicht lösen könnte: „Man wird dem an sich sympathischen Verfasser kein Unrecht tun, wenn man sagt, dass seine Generalisation der alten Wissenschaft eine verschwommene Ungeheuerlichkeit ist und auf sehr ungenauer Kenntnis der positiven Wissenschaften beruht“.²⁸

Wie reagierte der George-Kreis auf von Kahlers Schrift? Gundolf erfüllte sie mit „Freude und Bewunderung“; er nannte sie ein „Meisterwerk“ und vermittelte den Georg Bondi Verlag.²⁹ Während Gundolf sich für eine „neue Wissenschaft“ einsetzte, fragte sich Friedrich Wolters in einem Brief an George, wozu man überhaupt „Wissenschaft“ brauche:

„Die Kahlersche schrift habe ich gelesen, aber so sehr mich die hohe schreibweise und die weite der forderungen erstaunte so ging doch mein erstaunen immer mehr in enttäuschung über als sich immer deutlicher das einzige ziel der schrift enthüllte: eine neue wissenschaft an die stelle der alten zu setzen. ...[W]as geht uns überhaupt die alte oder die neue wissenschaft an, weder die eine noch die andere wird jemals zum Urbild“.³⁰

Auch Stefan Georges Reaktion fiel negativ aus. Edgar Salin berichtet, dass George darüber „empört“ gewesen sei, dass Max Weber von einem Freund von Gundolf angegriffen wurde, und erzürnte sich auch über Gundolf, dass er die Schrift in dem Verlag erscheinen ließ, in dem er und die Kreisbücher erschienen. Deshalb befürchtete er, dass man das Buch für eines, das Georges Billigung hatte, halten

²⁸ Ebd., S. 672.

²⁹ Siehe Carola Groppe, *Die Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890-1933*, Köln: Böhlau, 1997. Hier S. 611.

³⁰ Brief von Friedrich Wolters an Stefan George vom 06.10.1920), in: *Stefan George Friedrich Wolters Briefwechsel 1904-1930*, hrsg. und mit einer Einleitung von Michael Philipp, Amsterdam: Castrum Peregrini Press, 1998, S. 156-157. Hier S. 157.

würde³¹. Es reicht freilich nicht, dass ein wissenschaftliches Werk in dem Georg Bondi Verlag erschien, damit es als ein von George gebilligtes Werk gelten konnte. Die von George genehmigten wissenschaftlichen Werke erschienen nur in einer einzigen Reihe des Verlags, in der Reihe „Werke der Wissenschaft aus dem Kreis der Blätter für die Kunst“.

Betrachtet man die unterschiedlichen Reaktionen auf von Kahlers Streitschrift für eine „Neue Wissenschaft“, so wird deutlich, dass diese nicht „die“ Position des George-Kreises vertrat. Und, in der Tat, was Menschen mit George verbunden hat, lässt sich nicht an bestimmten Themen oder Positionen festmachen. So umschrieb Friedrich Gundolf das, was die Natur des Kreises ausmache, in folgenden Worten:

„Der Kreis ist...eine kleine Anzahl Einzelner mit bestimmter Haltung und Gesinnung, vereinigt durch die unwillkürliche Verehrung eines großen Menschen, und bestrebt der Idee die er ihnen verkörpert (nicht diktiert) schlicht, sachlich und ernsthaft durch ihr Alltagsleben oder durch ihre öffentliche Leistung zu dienen“.³²

Wenn wir daher im Folgenden weiter nach Voegelins George-Rezeption forschen, so ist zu beachten, dass etwa die Zahl der Bücher aus dem George-Kreis, die Voegelin gelesen hat, oder die Zahl der George Nahestehenden, die Voegelin auch kannte, Einzelheiten sind, die das Feld von Voegelins Interessen generell beleuchten, dass aber diese Einzelheiten nichts Wesentliches über seine George-Rezeption zum Ausdruck bringen. Der Kern seiner Rezeption ist in etwas Substantiellerem zu suchen: in seiner Orientierung an der „Haltung und Gesinnung“, die George „verkörpert“. Auf die bibliographischen und biographischen Details von Voegelins Rezeption will ich hier dennoch kurz eingehen, bevor ich ihren geistigen Kern, als das eigentlich Wesentliche, betrachte.

Alle 18 Bücher, die in der Reihe der „Werke der Wissenschaft aus dem Kreis der Blätter für die Kunst“ erschienen sind, finden Erwähnung in den Schriften Voegelins – das erste schon 1924³³: *Die*

³¹ Edgar Salin, *Um Stefan George*, München: Küppers, 2. Aufl. 1954. Hier S. 252. Vgl. Groppe S. 616.

³² Gundolf, *George*, S. 31 Anm.

³³ Erich Voegelin, „Reine Rechtslehre und Staatslehre“, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, 4. Jg. (1924), S. 80-131. Hier S. 95 Anm.

Transzendenz des Erkennens von Edith Landmann, die einzige Frau, die in dieser Reihe publiziert hat und die zusammen mit ihrem Ehemann, dem Volkswirt Julius Landmann, mit George eng befreundet war.³⁴ Wie bei vielen anderen Büchern, die unter dem Signet der „Werke der Wissenschaft aus dem Kreis der Blätter für die Kunst“ erschienen sind, ging George während seiner Entstehung mit der Autorin Seite um Seite durch das Werk. Bei seiner Veröffentlichung im Jahre 1923 wurde es positiv aufgenommen. Der katholische Philosoph Erich Przywara wies auf den Kern seiner Aussage hin: „Im George-Kreis hat Friedemanns Platonbuch und Georges *Stern des Bundes* und vorab, Landmanns *Transzendenz des Erkennens* den religiösen Grundton tief und voll angeschlagen, freilich als anthropologische Religion“.³⁵

Voegelin hörte Vorlesungen von Friedrich Gundolf, als er 1922-23 in Heidelberg studierte.³⁶ Ob dabei eine nähere Bekanntschaft entstand, ist bis heute unbekannt. Fest steht dagegen, dass Voegelin zu dieser Zeit auch in persönlicher Beziehung zu Edgar Salin stand, den er auch während seines ersten Besuches in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg wieder aufsuchte. Mit Salin kannte Voegelin einen Menschen, der in dieser Zeit in enger Beziehung zu George stand.

Voegelin kannte auch den Wiener Herbert Steiner, einen derjenigen, denen George ein Exemplar der in zehn Stück erschienenen Voraufgabe von *Der Stern des Bundes* im Jahre 1913 schenkte. Ein eindeutiges Zeichen der Hochachtung seitens des Dichters. Aus den Briefen Steiners an Voegelin aus dem Jahre 1940, als beide in den USA lebten, geht hervor, dass sie freundschaftlich verbunden waren und ein Interesse an der Dichtung von Paul Valery teilten.³⁷ Wann genau die Freundschaft in Wien begann, ist nicht bekannt.

³⁴ Edith Landmann, *Die Transzendenz des Erkennens*, Berlin: Bondi, 1923.

³⁵ Erich Przywara, „Ein Gang durch die Zeit“, in ders., *Ringens der Gegenwart, Gesammelte Aufsätze 1922-1927*, Bd. I., Augsburg: Dr. Benno Filser-Verlag, 1929, S. 220-240. Hier S. 220.

³⁶ Siehe Hollweck, „Der Dichter als Führer?“, S. 10.

³⁷ Drei Briefe von Herbert Steiner an Eric Voegelin aus dem Jahre 1940, in: Voegelin Archive, Hoover Institution, Stanford, CA, Box 36, Folder 46.

Voegelin war auch mit Erich von Kahler bekannt. In den Monaten vor seinem im Juni 1930 gehaltenen Vortrag über Weber hatte Kahler Voegelin zweimal eingeladen, ihn in Wien zu besuchen.³⁸ Ob es danach zu weiteren Treffen kam, ist bisher nicht bekannt. Vier Monate vor seinem Vortrag über Max Weber sprach Voegelin jedenfalls mit dem Autor von *Der Beruf der Wissenschaft*, als dem Autor jenes Werkes, an welches Voegelins Vortrag sowohl Marianne Weber als auch Leopold von Wiese unangenehm erinnert hatte. Einerseits ein Missverständnis, was die Schrift angeht – denn Voegelin vertrat Ansichten wie die von von Kahler nicht –, andererseits aber auch nicht falsch, insofern Voegelins Vortrag den starken Einfluss von George auf ihn erkennen ließ.³⁹

Wenn Voegelins Orientierung am George-Kreis auch keine Hinwendung zur „Neuen Wissenschaft“ im Sinne von Erich von Kahler bedeutete, ist seine Orientierung an George dennoch eindeutig eine Abwendung von der Wissenschaft, wie Max Weber sie vertreten hatte.⁴⁰ In Voegelins Gebrauch von Ausdrücken wie die „Verleibung des Gottes“ und die „Wiedererweckung der antiken Eros“ sahen Leopold von Wiese, Marianne Weber und vielleicht Hans Kelsen nur die Rückkehr zu einer schwammigen Romantik. Aber diese Symbole und Begriffe haben einen festen Platz im Gefüge des Denkens, das von Stefan George ausging. Gegen die wertfreie Wissenschaft, den Historizismus und die Geisteswissenschaften als Ganzes stellte

³⁸ Zwei Briefe von Erich von Kahler an Erich Voegelin aus dem Jahre 1930, in: Voegelin Archive, Hoover Institution, Stanford, CA, Box 20, Folder 22.

³⁹ Ob Voegelin nach seiner Wiener Zeit den Kontakt zu von Kahler aufrechterhielt, ist mir nicht bekannt. Aber während Hermann Brochs Aufenthalt in Princeton in den 40er Jahre wohnte dieser in dem dortigen Haus von von Kahler, und es ist bekannt, dass Voegelin mehr als einmal mit Broch in dieser Zeit zusammen kam.

⁴⁰ „Weber drängt es vor allem deshalb zu keiner platonisch-aristotelischen Anthropologie, weil er durchaus über eine eigene Anthropologie verfügt: die des zur Freiheit verurteilten Menschen, wie sie im Existentialismus nach Weber deutlicher Gestalt annehmen wird.“ Christian Schwaabe, „Why be moral? How to be(come) moral? Max Webers Ideal freiheitlicher Lebensführung und die pädagogischen Voraussetzungen der Ethik“, *Occasional Papers*, XLVIII, München: Eric-Voegelin-Archiv, März 2005, S. 7.

Stefan George die Theophanie ins Zentrum des Lebens von Individuum und Gemeinschaft. George rezipieren – im prägnanten Sinne diese Wortes – heißt, die Theophanie ernst nehmen, d. h. nicht als historische „Tatsache“ „verstehen“ oder sonst wie „deuten“, sondern zu ihr durch den eigenen Mitvollzug, durch die persönliche *conversio* zu gelangen. Dass Voegelin die „Haltung“ und „Gesinnung“, die George „verkörperte“, sich zu eigen machte, ist der Kern seiner George-Rezeption.

HERRSCHAFTSLEHRE

Zur Zeit seiner zweiten Rede über Max Weber begann Voegelin seine nächste Monographie, die zu Lebzeiten unveröffentlichte und nicht vollendete *Herrschaftslehre*. Er scheint die Arbeit an ihr um das Jahr 1932 eingestellt zu haben. Der Text ist in einem Manuskript von 150 Seiten überliefert, das aus drei Kapiteln besteht.⁴¹ Die ersten beiden sind fragmentarisch, das dritte, und mit rund 130 Seiten längste, ist, mit der Ausnahme einer Notiz des Autors, an einer Stelle Husserl zu zitieren, komplett. Die Argumentation des dritten Kapitels zeigt, dass Voegelin glaubte, außer diesem einen Detail sein Thema so dargestellt zu haben, wie er es beabsichtigt hatte.⁴²

⁴¹ Eric Voegelin, *Herrschaftslehre*, circa 1930-1932, in: Voegelin Archive, Hoover Institution, Stanford, CA, Box 55, Folder 5. Inzwischen liegt eine englische Übersetzung vor. *The Theory of Governance*, in: Eric Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, hrsg. von Paul Caringella et. al., Bd. 32, *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers*, 1921-1938, hrsg. und mit einer Einleitung von William Petropulos und Gilbert Weiss, Columbia: University of Missouri Press, 2003, S. 224-373.

⁴² Diese Tatsache, die der Leser des Manuskripts leicht nachvollziehen kann, findet seine Bestätigung in einem Brief, den Voegelin am 22. 06.1931 Eduard Baumgarten schrieb. Er führt aus, dass er das Kapitel fertiggestellt habe, das die Grundlagen einer Herrschaftslehre darstelle, und fügt eine Übersicht der 22 Abschnitte bei, in denen das wesentliche Problem der geistigen Substanz, die zur Einheit einer politischen Gemeinschaft führt, aufgezeichnet sind. In dem überlieferten Manuskript kamen zwei Abschnitte hinzu, die den Charakter eines Addendums ha-

Die substantiellen Fragen einer Herrschaftslehre behandelt Voegelin im Hinblick auf zwei Prinzipien, die auf die Antike zurückgehen: 1) die Basis des rationalen Handelns findet in der gemeinsamen Teilhabe am geistigen Grunde statt. 2) Der Zugang zu diesem Grunde ereignet sich in einer Grundform des Philosophierens, die, seit Descartes, „Meditation“ genannt wird. Die Meditation wird im ersten Kapitel, unter Berücksichtigung von Augustinus, Descartes, Husserl und Scheler demonstriert.⁴³

Im dritten Kapitel lehnt Voegelin die Herrschaftslehre Max Webers ab, weil Weber nicht die Problematik der Herrschaft von Menschen über Menschen bis zu dem Punkt der gemeinsamen Teilhabe am geistigen Grund verfolgte. Nur durch gemeinsame Teilhabe am geistigen Grund haben Herrscher und Beherrschte, vermittelt durch eben denselben Grund, Teilhabe aneinander. Das Verhältnis zwischen den beiden könne nur adäquat umschrieben werden als die jeweilige Teilverwirklichung eines gemeinsamen geistigen Ganzen.⁴⁴

Das Wesen von Herrschaft als Verwirklichung des gemeinsamen Geistigen (der Basis der *philia politike*) findet Voegelin zum optimalen Ausdruck gebracht in Friedrich Wolters *Herrschaft und Dienst* – in der Schrift, auf die er auch in seinem 1930er Vortrag

ben und nicht prinzipiell Neues hinzufügen. So schreibt Voegelin in der *Herrschaftslehre*, dass die ersten 22 Abschnitte der Untersuchung das Wesen der Herrschaft und ihre Wesensfragen erörtert haben (*Herrschaftslehre* III, S.96-98). In dem ersten der beiden hinzukommenden Abschnitte gehe es darum, dass in der modernen Zeit es die Nation sei, welche die Einheit der Gesellschaft repräsentiere. Voegelin untersucht diese zeitgenössische Erscheinungsform an Hand von Carl Schmitt, dessen Ansatz, an der Frage des Todes anknüpfend, Voegelin aus Schriften von Max Weber ableitet. Der letzte hinzugefügte Abschnitt wird mit den Worten eingeleitet: „Wenn auch ich nicht weiß, was mehr zu sagen wäre, so wissen es doch andere“ (H. III, S.108). Es folgt dann eine kurze Besprechung von Helmut Plessners *Macht und menschliche Natur*. Eine Kopie der Korrespondenz zwischen Voegelin und Baumgarten befindet sich in der Eric Voegelin Bibliothek der Universität Erlangen vor.

⁴³ Näheres darüber in: William Petropulos, „Die Person als 'Imago Dei'. Augustine and Max Scheler in Eric Voegelin's 'Herrschaftslehre' and 'The Political Religions'“, *Occasional Papers*, IV, München: Eric-Voegelin-Archiv, Juni 1997.

⁴⁴ Voegelin, *Herrschaftslehre*, III, S. 23-24.

über Weber hingewiesen hatte. Wolters gehe vom Herrscher (George) aus. Der Herrscher sei der geistig Stärkere, der kraft seiner Überlegenheit zur „Mitte“ eines geistigen Reiches wird. Das Wesen des Geistes, das zur Bildung eines Reiches führe, liege in den „überpersonalen, gemeinschaftsstiftenden Gehalten, die von dem Herren ergriffen und an die Dienenden weitergegeben“ werden. Trotz aller Verschiedenheit unter den Menschen verdeutliche Wolters die verhältnismäßige Gleichheit von Herrschenden und Dienenden gegenüber dem Geist, „in dem und aus dem sie leben“. Der Herrscher bezeuge den Geist und erzeuge ihn dadurch weiter. Er erwecke in den Dienenden die Liebe, die sie wiederum befähigen, den Geist tiefer zu empfangen, um ihn und sich selbst weiter entfalten zu können.⁴⁵

Nach Voegelin steht die neuzeitliche Freiheits- und Gleichheitslehre einer substanziellen Herrschaftslehre im Wege. Wo die Lehre von der Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz in eine Lehre von der Gleichheit des Geistes übergeht, zerstöre sie die kosmisch gegebene Ränge des Geistes. Und Voegelin unterschreibt Wolters Forderung nach dem „Bau einer neuen Macht nach den Gesetzen und Rängen des Geistes“.⁴⁶

In seiner Zusammenfassung von Wolters *Herrschaft und Dienst* betont Voegelin, dass von den Herrschaftslehren, die er untersucht hat, diese, mit dem Blick auf die Person und das Werk von Stefan George, die im Gegensatz zu den neuzeitlichen Gleichheitslehren steht, die „umfassendste“ sei. Sie gebe ein „Inventarium der Kernprobleme, das nur geringer Ergänzung bedarf“.⁴⁷ Wolters habe die Grundproblematik der Herrschaftslehre umrissen wie keiner seit dem 17. Jahrhunderts. Denn seit dieser Zeit habe man die Lehre von der

⁴⁵ Ebd., III, S. 72.

⁴⁶ Ebd., III, S. 73.

⁴⁷ Ebd., III, S. 78. Es geht Wolters und Voegelin nicht um die Institutionen der Macht, sondern um die geistige Grundlage jeder politischen Gemeinschaft, um die „politische Freundschaft“. Ab 1930-1932 scheinen Voegelins theoretische Interessen an der Politik auf dieser Ebene zu liegen.

herrschaftslosen Gemeinschaft der gleichen Bürger propagiert und einen Kampf gegen Herrschaft überhaupt geführt.⁴⁸

Um den Stand der Probleme zu skizzieren, der vor der allgemein feindlichen Rezeption von Herrschaftslehren bestanden hat, wendet sich Voegelin Thomas Elyot, einem Platoniker des 16. Jhs., zu. In dessen *Boke of the Gouvernour* sehe man, „dass die Grundzüge der Probleme ungefähr die gleichen waren wie heute, nur dass sie noch nicht in den *Terminis* einer Ontologie des Daseins gefasst waren, die sich erst in der Folge eben der bürgerlichen Kultur der seelischen und geistigen Person entwickelt hat“.⁴⁹

Wie bei Wolters, so gehe es auch bei Elyot um den Geist als der gemeinsamen Wurzel der politischen Gemeinschaft und um die gegenseitigen Ergänzungen der Akte der Herrschenden und der Dienenden. Die Gliederung der Gesellschaft nach rangverschiedenen Ständen sei für Elyot ein Teil der kosmischen Ordnung, in der die Stufenordnung eine Wertordnung ist. Voegelin schließt sich dieser Konzeption an: Die Gliederung der Reiche des Seins „ist die antichristliche, die wir noch heute annehmen (vgl. z. B. Schelers [*Die Stellung des Menschen im Kosmos*])“.⁵⁰ Nach Elyot habe Gott den Menschen mit verschiedenen Gaben versehen. Das Eigentliche, was den Menschen charakterisiert, sei der Verstand („understanding“). Durch diese Gabe komme er Gott am nächsten. Wie verschieden die Fähigkeiten von Menschen auch sein mögen, so verbindet sie doch ein wichtiges Band. Da alle aus demselben „Lehm“ gemacht worden seien, seien alle gleich vor Gott, und keine Herrschaft darf sich über Leib und Seele erstrecken. Elyots Lehre von der Gleichheit und der Ungleichheit der Menschen, mit Betonung der Wichtigkeit der Gleichheit sei „in ihrem Grundriss ziemlich nahe der von Wolters“.⁵¹

Das tugendhafte Leben des Herrschers mache ihn zur „Mitte und Norm“ des Lebens der Untertanen. Mit dem Ausdruck „Mitte und Norm“ kehrt Voegelin zu George zurück: Das *Boke of the Gouvernour*, als ein Werk der Erziehung nach dem Muster von Platons

⁴⁸ Voegelin, *Herrschaftslehre*, III, S. 84.

⁴⁹ Ebd., III, S. 84.

⁵⁰ Ebd., III, S. 91.

⁵¹ Ebd., III, S. 93.

Politeia, erlaube es Elyot, in den „Kern des Herrscherproblems vor[zudringen], wie in der gleichen Deutlichkeit erst Wolters – durch Stefan George – ihn [den Kern] wieder gesehen“ habe.

Voegelins Abwendung von Max Webers Wissenschaftsverständnis im Jahre 1930 geschah durch seine Hinwendung zum Thema der *philia politica*. In der „Herrschaftslehre“ erörterte er die Natur des geistigen Grundes, aus dem die Eintracht der Menschen entsteht, als die göttliche „Mitte“, die durch den Herrscher an die Untertanen vermittelt wird. Die politische Ordnung ist für ihn Teil der kosmischen Ordnung. Voegelins Gewährsmänner für diese Auffassung von Politik, Sir Thomas Elyot und Friedrich Wolters, berufen sich auf Platon, bzw. auf Platon und Stefan George. Aus diesem Grund ist es jetzt angebracht, das Platonbild des George-Kreises näher zu betrachten.

PLATON UND GEORGE

Das Platonbild des George-Kreises beginnt mit George selbst, und zwar im zweifachen Sinne. Zum Einen gibt George den Anstoß zur Platonbeschäftigung seiner Freunde und Schüler. Zum anderen dienen Georges Selbstverständnis und seine Auffassung von der Natur seines Kreises als Vorbilder für das Verständnis von Platon. Georges Liebe zu Hellas wuchs nach dem Verständnis seines Kreises nicht aus einer literarischen Rezeption heraus, sondern aus der Tatsache, dass der Dichter Zugang zu denselben göttlich-kosmischen Kräften habe, die einst die Antike beseelten:

„Indem wir also George antik nennen wie keinen zweiten Mann der Gegenwart, meinen wir von vornherein weder antikische Versmaße (die er nie anwendet) noch seine Verherrlichung von Hellas noch seine umfassende Kenntnis des Altertums: sonst müsste man gar Mommsen oder Wilamowitz, eingefleischte moderne Protestanten, für antike Charaktere halten. Nicht durch irgendwelche antike Einzelheiten [...] ist George antik – sondern durch den einen großen Willen der das gesamte klassische Altertum von Homer bis Augustus bei all seinen tausendfältigen Lagen und Arten als eine gemeinsame ‚Welt‘ abhebt von allen früheren und späteren

„Welten‘: die Vergottung des Leibes und die Verleibung des Gottes“.⁵²

Friedrich Wolters *Herrschaft und Dienst* (1909) stellte das Platonische des Kreises dar.

„Erst musste noch, 1909, Friedrich Wolters in ‚Herrschaft und Dienst‘ die verschollene Wahrheit, dass der Dichter berufen sei, eine abgestorbene Welt neu zu beseelen, ein ‚geistiges Reich‘ zu gründen, groß und überzeugend wieder an den Tag bringen, bis uns die schaffende, menschenformende Gewalt der Dichtung ganz zum Bewusstsein kam, und damit war die Stufe gegeben, auf der eine Reihe von Veröffentlichungen über Platon aus der neuen Gesinnung heraus möglich war“.⁵³

Das wichtigste dieser Werke, und für den Kreis grundlegend, war *Platon. Seine Gestalt*⁵⁴ von Heinrich Friedemann. Kurt Hildebrandts *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht* (1933)⁵⁵ „vollendet die Platon-Deutung des George-Kreises“ und schloss sie zeitlich ab.⁵⁶ Der George-Kreis sah Platon als jemanden an, der sich erst nach dem Scheitern, tatsächliche politische Macht zu erlangen, der Erziehung der Jünger in der Akademie widmete. Er wuchs über sich hinaus, um der „Gründer eines geistigen Reiches“ zu werden. Er sei „Soter“ und „Heiland“ gewesen.⁵⁷

Hinter der Vorstellung des George-Kreises von der religiösen Sendung Platons liegt ein religiöses Erlebnis von George selbst. Der Dichter fand seinen Weg zu seiner geistig-politischen Berufung in der erzieherischen Freundschaft mit dem jungen Mann, den er nach dessen frühem Tode als „Maximin“ gepriesen hat. George lernte

⁵² Gundolf, *George*, S. 39.

⁵³ Kurt Hildebrandt, „Das neue Platonbild“, in: *Blätter für Deutsche Philosophie*, 4. Jg. (1930/31), S. 193. „Chronologie und Umriß der Werke des George-Kreises über Plato“ findet sich in: Ernst Eugen Starke, *Das Platon-Bild des George-Kreises*, Diss., Univ. Köln, 1957, S. 11-20.

⁵⁴ Heinrich Friedemann, *Platon. Seine Gestalt*, Berlin: Bondi, 1914.

⁵⁵ Kurt Hildebrandt, *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*. Berlin: Blätter für die Kunst Verlag, 1933.

⁵⁶ Starke, *Das Platon-Bild*, S. 16.

⁵⁷ Hildebrand, *Platon*, S. 348.

„Maximin“ in einer Zeit kennen, als er selbst geistig vereinsamt und verzweifelt war:

„Du kamst am letzten tag
 Da ich von harren siech
 Da ich des betens müd
 Mich in die nacht verlor“⁵⁸

Das Maximin-Erlebnis – die „Verleibung des Gottes“ – wurde zum Zentrum seines Selbstverständnisses:

„Da tauchst du Gott vor mir empor ans land
 Dass ich von dir ergriffen dich nur schaue,
 Dein erdenleib dies enge heiligtum
 Die spanne kaum für eines arms umfassen
 Fängt alle sternenflüchtigen gedanken
 Und bannt mich in den tag für den ich bin“.⁵⁹

Das Verhältnis Georges zum Göttlichen, das Verhältnis der Jünger zu George und der Kreis als Kern geistig-politischer Erneuerung sind die Kernelemente des Platonbildes des George-Kreises.

Eine Zusammenfassung der Ansicht des George-Kreises über Platon findet man bei Gundolf. Um jeden Gott entstehe ein neuer Kosmos und ein neues Weltbild. Wo ein Gottgesicht zum Willensmenschen komme, dort verdichte er sein Weltbild zur „Menschenordnung, d.h. zum Reich“. Jedes wahre Sein der Welt enthalte unmittelbar ein Sollen des Menschen. Diese „Geburt der Sittlichkeit aus der Welt-schau“ sehe man am klarsten bei Platon. „Tugend sei Wissen“ heiße nicht, dass man sich erst vergewissere, was das Rechte sei und es dann tue, sondern dass das rechte Sein und Tun unmittelbar mit der wahren Schau der Weltordnung, des Kosmos, gegeben sei. Man schaue nur „was und soweit man ist“. Platon kenne weder eine Ethik, die vom Weltbild abgezogen sei, noch eine Wissenschaft, die vom Wahren, Schönen, gesondert sei. Er kenne eine wahre Ordnung der Welt „Kraft erleuchteter Schau“ und sein so genannter „ethische Wille“ sei „die Leidenschaft die wahre Ordnung an seinen Mitbürgern zu verwirklichen“, seine „wissenschaftliche Methode“ sei sein Mittel, jene Ordnung zu zeigen, damit sie das „Wahre schauend

⁵⁸ So in einem der ersten Gedichte über seine Begegnung. Vide *Der Siebente Ring*, in: Stefan George, *Werke*. Ausgabe in Zwei Bänden, Düsseldorf/München: Verlag Helmut Küpper, vormals Georg Bondi, 1976, S. 225-342. Hier S. 279.

⁵⁹ George, *Der Stern*, S. 11. Vgl. Gundolf: „Um die Mitte des Lebens hat George den Menschen gefunden dessen Schönheit, Kraft, Glut, Reinheit, Fülle, Einfachheit, Adel, Anmut und Hoheit alles vergegenwärtigte was ihm je Geschichte bot, Zukunft verhiess.“ *George*, S. 207.

unmittelbar richtig seien“. Erst spätere Zeiten, haben das, was in einer Einheit sei, auseinandergerissen in eine „leibfreie Metaphysik“ und in eine „seelenfreie Physik“. Damit habe man zerrissen, den „gottdurchwirkten, vermöge des Eros, der welthaltigen Liebeskraft, dem hohen Menschen offenbaren Kosmos, dessen Ordnung unser Wissen, dessen Wirkung unser Sollen“ enthalte.⁶⁰

Voegelin erzählt in seinen *Autobiographischen Reflexionen*, dass die Platonforschung des George-Kreises „grundlegend“ war für seine eigenen Studien, die er in ihrem Geist fortführte.⁶¹ Andere bedeutende Denker seiner Generation haben ähnliche Erfahrungen gemacht. Zwei Beispiele für viele: Hans Georg Gadamer ist mehrmals auf die Platonrezeption des George-Kreises eingegangen. So etwa, als er in den 80er Jahren ein Werk behandelte, das auch Voegelin als für seine Forschung „grundlegend“ bezeichnet hat: Kurt Hildebrandts *Platon: Der Kampf des Geistes um die Macht*. Gadamer schreibt: „[Hildebrandts] eigene Erfahrung im Verhältnis von Meister zu Jünger und die Teilhabe an der bildenden Wirkung des Dichters auf seinen jungen Freunden, hat ihn eine Wiedererkennung von vielem ermöglicht, das in den platonischen Dialogen bedeutsam ist“⁶². Und Leo Strauss schrieb 1951 an Voegelin, offensichtlich ein Urteil aufgreifend, das Voegelin bereits ausgesprochen hatte: „Sie haben ganz recht: George hat mehr von Platon begriffen als die Wilamowitz, Jaeger und die ganze Zunft“.⁶³

Wie Sokrates die geistige Mitte gewesen ist, die Platons Leben veränderte und seine philosophische Berufung veranlasste, so wurde für George die Gestalt des verstorbenen „Maximin“ die geistige Mitte, um die George eine neue Gemeinschaft bauen wollte:

⁶⁰ Gundolf, *George*, S. 243-244.

⁶¹ Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 35.

⁶² Hans Georg Gadamer, „Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft“, in ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Tübingen: Mohr Siebeck, 1983, S. 258-270. Hier S. 269.

⁶³ Brief von Strauss an Voegelin vom 04.06.1951, in: Eric Voegelin et. al., *Briefwechsel über „Die Neue Wissenschaft der Politik“*, hrsg. von Peter J. Opitz, Freiburg: Karl Alber Verlag, 1993, S. 46-52. Hier S. 50.

„Der gott ist das geheimnis höchster weihe
 Mit strahlen rings erweist er seine reihe:
 Der sohn aus sternenzzeugung stellt ihn dar
 Den neue mitte aus dem geist gebar.“⁶⁴

In seinen nächsten Werken schloss sich Voegelin dem geistig-politischen Vorhaben des George-Kreises an.

DIE LEIBIDEE DES GEORGE-KREISES

1933 erschien Voegelins Manuskript über Rasse, aus verlagstechnischen Gründen in zwei Bücher aufgeteilt: als *Rasse und Staat*⁶⁵ und als *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*.⁶⁶ Voegelin untersucht die Leibidee, wie sie in der Rassenidee und in der Rassentheorie behandelt wurden. „Leibideen“ seien „Mit-Erzeuger der politischen Gemeinschaft“.⁶⁷ Als solche seien sie Teil der politischen Wirklichkeit. Bekannte Beispiele dafür seien der mystische Leib Christi, Sokrates, Alexander, Caesar, Goethe und Napoleon. Sie offenbaren Urformen des Menschseins und werden durch *imitatio* zur Mitte von Gemeinschaftsbildungen. Solche Gestalten seien nicht reduzierbar auf ihre Physis. In der modernen Welt, zumal in Deutschland, sei die Rassenidee als Leibidee wirksam geworden. Während aber alle Leibideen zugleich mythische Bildungen seien, sei die moderne Zeit, auf Grund ihrer „naturwissenschaftlichen Superstitionen“⁶⁸, bestrebt, sie kausalwissenschaftlich zu „begründen“. Insofern verfehlten diese Bestrebungen den Sinn von Leibideen, die nur in der Wirklichkeit der geistig-geschichtlichen Welt zu finden und naturwissenschaftlich nicht zu eruieren seien. Die geistige Leibidee sei nicht der biologische „Leib“ oder „Körper“.

⁶⁴ George, *Der Stern*, S. 16. Siehe auch S. 25.

⁶⁵ Erich Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen: Siebeck Mohr, 1933.

⁶⁶ Erich Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1933.

⁶⁷ Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 5.

⁶⁸ Ebd., S. 9.

Voegelin veranschaulicht diese Tatsache am Beispiel der Familienidentität. Wenn man vier Generationen zurückgehe, habe man acht weibliche und acht männliche Ur-Großeltern. Aber nur von einem diesen Individuen leite man seinen Namen ab. Diese Identität – die Leibidee der „Familie“ – sei Teil der geistig-gesellschaftlichen Welt und nicht eine Aussage über die biologische Beschaffenheit des Individuums. Für diese müsste man die Gene aller acht Ur-Großeltern berücksichtigen.

Für die geistige Natur der Leibidee verweist Voegelin auf Schelling, bzw. auf Othmar Spann, der sich auf Schelling beruft. Die Bildung und Veränderung der Rasse sei eine geistige Tatsache und keine „des Waltens der Eigengesetzlichkeit des Erbstoffes“⁶⁹:

„Die großen Religionsstifter, Weisen und Herrscher, die ihre Völker mit neuem religiösem Leben und uraufregendem kriegerischen Helldengeiste erfüllen, ihre Lebensgefühle tief aufwühlen, sie sind es, die auch der Rassenbildung neue Antriebe geben, die das stammliche Artbild der Menschen zu verändern vermögen. Die Geistesgeschichte der Urmenschheit ist vor allem aber Religionsgeschichte. Schelling war es schon, der von da aus die Rassenbildung zu erklären trachtete“⁷⁰.

Nach Schelling entsteht der Mythos nicht aus dem Volk, sondern umgekehrt, das Volk aus seinem Mythos. Es sei nicht die räumliche Koexistenz, der gemeinsame Handel, der gemeinsam betriebene Ackerbau oder die gemeinsame Rechtsordnung, die Menschen zu einem Volk verbinden. Diesen Aspekten vorgelagert sei die Gemeinschaft des Bewusstseins. Der entscheidende Gedanke hierbei ist, dass der „Seinsgrund“, der die Einheit eines Volkes schaffe, der Mythos selbst sei. Schelling spricht vom theogonischen Prozess, in dem Götter geschaffen werden. Dieser Prozess ist nach Voegelin Ansicht nur insofern subjektiv, als er in einem Bewusstsein vorgeht und sich durch die Erzeugung von Vorstellungen erweist. Aber die Ursachen und „Gegenstände“ dieser Vorstellungen seien objektiv, sie seien die wirklichen, wirkenden Kräfte selbst. Schellings Lehre vom Mythos als dem „Seinsgrund“ der Völker sei die erste Einsicht in „das religiöse Wesen [...] aller Gemeinschaftsbildung“. In ihren methodischen

⁶⁹ Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*, Leipzig: Quelle und Meyer, 3. Aufl. 1930, S. 363. Zit. in ebd., S. 115.

⁷⁰ Spann, *Gesellschaftslehre*, S. 365. Zit. in ebd., S. 115-116.

Grundsätzen sei diese Lehre „ebenso gültig für die gegenwärtige Gemeinschaftsbildung“.⁷¹

Eine zeitgenössische Gemeinschaft, die diese Lehre ebenfalls verkündete, und zwar in der praktischen Absicht der Erneuerung Deutschlands, stellte der Kreis um Stefan George dar. So schreibt Gundolf in *George*:

„Erst wer einen Gott kennt kennt auch Gemeinschaft und Volk. Erst durch Götter werden Völker geschaffen ..das hat von den biblischen Zeiten bis zu Hölderlin jeder Seher gewusst, und den Gott mit dem Volk zusammen aufgerufen. Ein solcher fühlt auch am eigenen Leib, als das gott-nächste von der zeitschaffenden Mitte gefüllteste Herz, am unmittelbarsten die kommenden Geschicke des Volkes“.⁷²

Gundolf bezieht diesen Gedanke zunächst auf Hölderlin, überträgt ihn aber sofort auf George. Wer in einem Gott, und damit in einer Gemeinschaft „atmet“, werde Seher und Prophet seines Volkes. Denn Prophetie sei nichts anders als das „Innewerden“ der göttlichen Kräfte. Nach seiner Erfahrung mit Maximin wurde George Prophet. Seine Lebenskräfte kreisten um die „leibhafte Gestalt“, und er schließt sie „zum Reich: zum irdischen Bund um die göttliche Mitte“.⁷³

Diesen theogonischen Prozess erläutert Gundolf näher in „Hölderlins Archipelagus“,⁷⁴ seiner Heidelberger Antrittsvorlesung, die er im Jahre 1910 vor einem Publikum hielt, in dem sich auch Max Weber und Stefan George befanden. Obwohl Gundolf die Problematik an Hand von Hölderlin erörtert, ist, wie oben gezeigt, wenn von der geistig-politischen Rolle des Dichters Hölderlin die Rede ist, auch George unmissverständlich gemeint.⁷⁵

⁷¹ Ebd., S. 151.

⁷² Gundolf, *George*, S. 242.

⁷³ Ebd., S. 242.

⁷⁴ Friedrich Gundolf, „Hölderlins Archipelagus“. Nachgedruckt in: Friedrich Gundolf, *Dem Lebendigen Geist. Aus Reden, Aufsätzen und Büchern ausgewählt von Dorothea Berger und Marga Frank*, mit einem Vorwort von Erich Berger. Heidelberg/Darmstadt: L. Schneider, 1962, S. 26-40.

⁷⁵ Vgl. „Was Hölderlin einsam sah, das sehen und Wissen heute schon manche“. „Archipelagus“, S. 38. Es kann kein Zweifel darüber bestehen,

Gundolf bescheinigt Hölderlin, ein Sänger Griechenlands zu sein, wie kein Deutscher vor ihm, weil es sich bei ihm nicht um eine Aneignung der hellenischen Kultur durch Bildung gehandelt habe, vielmehr war „Hellas Hölderlin a priori gegeben“ als „eingeborene Form seines Geistes“.⁷⁶ Eine Reihe von Worten mit der Vorsilbe „Ur“ wird von Gundolf verwendet, um die vorzeitliche Erfahrungsebene auszudrücken. So nehme Hölderlin Natur wahr wie die Griechen, weil es sich für beide um „ein Urphänomen“ handle.⁷⁷ Auch nehme Hölderlin die „Urtätigkeiten“ der Kultur in seiner Seele wahr.⁷⁸ Schließlich (obwohl das nicht die Reihe der Urworte in dieser Rede erschöpft), sei der Sinn der Schlacht bei Salamis Hölderlin gegenwärtig, nicht durch historische Quellen, sondern weil er ihn mit den Hellenen gleich ursprünglich als den „Urkampf“ der Zivilisation gegen die Barbarei erlebe.⁷⁹ Hölderlin sei ein später Bruder der Hellenen, der in einer nunmehr „entgötterten Welt“ lebe.⁸⁰ Da er aber um das unsterbliche „zeitlos Göttliche“ wisse,⁸¹ so wisse er, dass das Göttliche zu empfangen dem Menschen jederzeit eine Möglichkeit sei. Darum sei Hölderlin Seher und müsse seine Zeit „richten“.

dass bei diesem „manchen“ George und sein Kreis gemeint sind. Explizit wird Gundolf in seiner Besprechung der Gedichte, die George nach der Erfahrung mit Maximin geschrieben hat: „Sie sind die schlichten Aussagen des gotterfüllten Zustandes und seiner Vorgänge [...]. Wir kennen das in der deutschen Dichtung nur noch einmal: beim späten Hölderlin“, *George*, S. 216.

⁷⁶ Oben habe ich dasselbe Argument von Gundolf in bezug auf George besprochen: George sei auf Grund seiner Substanz, nicht auf Grund seiner Belesenheit usw. ein „antiker Mensch“.

⁷⁷ Gundolf, „Archipelagus“, S. 32.

⁷⁸ Ebd., S. 33.

⁷⁹ Ebd., 34. Dieselbe „Urworte“ benutzt Gundolf in Bezug auf George: „George hat einen angeborenen Trieb zur Verehrung und ist ein Meister im Danken und Huldigen.. doch sieht er in großen Menschen eher Urbilder als Vorbilder, mehr ‚Trost und Beispiel‘ in ihrem Dasein als Stoff und Anregung in ihrem Werk ..er grüßt sie als die Fleischwerdung des ewigen Menschums, als Verleibungen des Gottes dem auch er dient.“ Gundolf, *George*, S. 46.

⁸⁰ Gundolf, „Archipelagus“, S. 31.

⁸¹ Ebd., S. 37.

Denn Hölderlins Hellas sei „wirklich“ und damit lebendig: „Und ist es lebendig, so muss es erwachen“.⁸²

Indizien dafür, dass Voegelin an dem „Erwachen des Lebendigen“, wie es im Kreis um Stefan George erlebt wurde, teilnahm, finden wir in *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*. Zunächst stellt er fest, dass in glücklicheren Zeiten, Leibideen in urbildlicher Schau vernommen worden sind. Gegenwärtig sei aber die Rassenidee in einem Zustand des Zerfalls geraten, weil die geistige Urweise des Sehens verloren gegangen sei. Stattdessen wende sich der Mensch von der Schau ab, hin zur Nachahmung der Kausalerklärungen des naturwissenschaftlichen Verfahrens. Aber durch die Erscheinungen, die ein materiales Substrat voraussetzten, komme man nicht zum Menschen als Geistwesen.

In der materialistischen Wende der Rassenidee wiederholten sich die Irrungen des Liberalismus und Marxismus, den Menschen an Hand von äußeren Körpermerkmalen identifizieren zu wollen. Wenn, im Gegensatz zu Marxismus und Liberalismus, die biologistische Rassenlehre nicht alles, was menschliches Antlitz trägt, als „gleich“ ansehe, sondern nur das, was innerhalb einer bestimmten Rasse erscheine, so haben alle drei Lehren gemeinsam, dass sie auf der Ebene der Erscheinungen bleiben. Die geistige Rassenlehre hingegen arbeite mit dem Gesamtbild des Menschen, das nur durch geistige Schau zur Gegebenheit gebracht werden könne. Voegelin schreibt in einem Stil, der an Gundolf und Wolters erinnert, weil er Gedanken der beiden aufnimmt:

„Dass die Gemeinschaft edlen Bluts sich zusammenfindet aus der Verwandtschaft edlen Geistes; dass die Gemeinschaft unter eigenen Gesetzen des Sichfindens und -erkennens, der Führung und Folge, der Nähe und Ferne zur Mitte, der Hingabe und der Selbstbewahrung, des strahlenden Zaubers und der neidlosen Aufnahmen steht – dies und weit mehr zu wissen bedarf es einer Urweise des Sehens, in der das volle Bild des Menschen aufscheint“.⁸³

Prinzipiell gibt es, so Voegelin, keine Vermittlung zwischen den Urbildern: Jedes bringt ein „Wirkliches“ zu Tage.⁸⁴ Aber Voegelin bevorzugt eine bestimmte „Urweise des Sehens“, nämlich die, in der

⁸² Ebd., S. 39.

⁸³ *Die Rassenidee*, S. 22

⁸⁴ Ebd., S. 15.

„das volle Bild des Menschen aufscheint“. Was Voegelin unter dem „vollen Bild“ versteht, geht aus seiner Betrachtung der Lehre von C. G. Carus über das „Urbild“ Goethes hervor, in welchem die „Verleiblichung des Geistes“ sichtbar geworden sei.⁸⁵ Das Prinzipielle findet Voegelin wiederum bei Platon: „Nur wo eine geistige Norm die Menschen in Zucht hält und zur Einheit schliesst, wird grosse Geschichte; Platon hat das Gesetz des wechselseitigen Sichforderns von edlem Leib und edlem Geist für alle Zeiten aufgerichtet“.⁸⁶ Voegelins Auffassung ist die des George-Kreises wie Gundolf sie ausgedrückt hat:

„Wo immer einem ursprünglich gottsuchenden Menschen ein Gottgesicht und Weltbild wird, da wiederholt sich der platonische Kreislauf von Glaube – das ist Kraft von Blut, Kraft des schönen Lebens – zu Liebe, von Liebe zu Schau und von Schau zu Wille, der nur auf gegenwärtige und künftige Menschen dieselbe ‚Kraft des Blutes‘ wieder ausstrahlt“.⁸⁷

Nach Voegelins Bekenntnis zur kosmischen Analogie der Gesellschaft in der *Herrschaftslehre* zu beurteilen, schreibt Voegelin hier für und über eine kleine Gruppe, welche in seiner Sicht der Dinge die geistige Spitze der hierarchisch geordneten Gesellschaft ausmache: Die Mitglieder der „Gemeinschaft edlen Bluts“ finden zueinander. Voegelin setzt seine Hoffnung darauf, die Irrungen des Liberalismus, des Marxismus und der biologistischen Rassenlehren durch eine kleine geistige Elite überwinden zu können. Die Voraussetzungen dafür sind aber noch nicht vorhanden. Er beklagt, von Schillers Idee des „auserlesenen Zirkels“ und Goethes Idee der „kleinen Schar“ sei nichts geblieben. Und „Georges Lehre vom geistigen Reich ist unverstanden“⁸⁸: Aus der Sozialdominanz der biologistischen Rassenlehre in Deutschland entstehe:

„der gefährliche Gedanke, die geschichtliche Substanz könnte durch betriebsame Vereine zur Züchtung rassereiner Leiber nach Belieben erzeugt werden [...]. Ein Angstraum der Gedanke, wir sollten die Menschen, denen wir folgen und die wir uns nahe kommen lassen,

⁸⁵ Ebd., S. 20f.

⁸⁶ Ebd., S. 21.

⁸⁷ Gundolf, *George*, S. 244.

⁸⁸ Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 22

nicht am Blick, am Wort und an der Gebärde erkennen, sondern am Schädelindex und den Proportionszahlen der Extremitäten“.⁸⁹

Es liegt nahe, anzunehmen, dass Voegelin das Unverständnis gegenüber der Lehre Georges beseitigen wollte. Denn seine Intention, eine „Urweise“ des Sehens zu erneuern, ist nicht nur eine wissenschaftliche. Voegelin will nicht nur den „Wissenshorizont“ erweitern, sondern verfolgt darüber hinaus ein „wissenschaftspraktisches“ Ziel, die „urbildlichen und denkbildlichen Grundfragen“ neu zu formulieren.⁹⁰ Wie George, so will Voegelin lehren, das „Urbild“ des „edlen Bluts“ – die Grundlage der „edlen Gemeinschaft“, die aus der „Verwandtschaft edlen Geistes“ bestehe – wieder zu sehen.⁹¹

Die Aufgabe, die Urweise des Sehens zu erwecken, sei zwar nicht leicht zu vollbringen. Aber „wer es sich in geistigen Dinge leicht macht, der hat nicht mitzureden“. Dieser Satz beendet die „Einleitung“ zur *Rassenidee von Ray bis Carus*, in der Voegelin seine wissenschaftliche Fragestellung und deren praktischen Zweck formuliert. Der Satz ist ein Wort Friedrich Gundolfs – doch er ist nicht in Anführungszeichen gesetzt, vermutlich, weil die, auf die es Voegelin ankam, sich schon „am Blick, am Wort und an der Gebärde“ erkennen würden. Oder, wie George sich ausdrückt:

„Neuen Adel den ihr suchet
Führt nicht her von schild und Krone!
[...]
Stammlos wachsen im gewühle
Seltene sprossen eignen ranges
Und ihr kennt die mitgeburten
An der augen wahrer glut“.⁹²

Voegelins Bekenntnis zum geistigen Rassebegriff des George-Kreises, als seine Antwort auf das Menschenbild des Liberalismus, Mar-

⁸⁹ Ebd., S. 23

⁹⁰ Ebd., S. 32

⁹¹ „Aus der sohnschaft, der erlösten,/ Kür ich meine herrn der welt“. *Der Stern*, 83. Die „Herren“ sind „erlöst“, weil George sie in den Zirkel hineinbringt, dessen Mitte Maximin ist: „Das neue Wort von dir verkündet/ Das neue Volk von dir erweckt“. Ebd., S. 91.

⁹² Ebd., S. 85. Vgl. „Antliz und wuchs weist euch den Echten aus“. Ebd., S. 99; „Aus jedes aug erriet sich hier sein grad“. Ebd., S. 110.

xismus und der materialistischen Rassenlehre, erfolgte 1933⁹³. Es stellt den Höhepunkt von Voegelins George-Rezeption dar, kam aber an der Schwelle der nationalsozialistischen Herrschaft. Wie viele andere auch – man kann sagen, wie fast alle – scheint Voegelin die Entschlossenheit des Nationalsozialismus, an der Macht festzuhalten, unterschätzt zu haben, ebenso wie die Brutalität der Herrschaftsmittel. Auf jeden Fall bemühte sich Voegelin in den Jahren 1933-34 um eine Position an einer deutschen Universität. Er verschickte seine Bücher zur Rassenlehre u.a. an Professoren der Universität Berlin und Frankfurt am Main.⁹⁴ In seinem Antwortbrief an Voegelin merkte Alfred Bäumler an, dass Voegelins Rassenlehre der Rassendoktrin des Nationalsozialismus entgegengesetzt sei, und machte ihm keine Hoffnung auf eine baldige Anstellung. Die Ausdrucksweise des Berliner Professors scheint typisch für die Anfangszeit der NS-Diktatur, als das volle Ausmaß der Entschlossenheit der neuen Machthaber, „ihre“ Revolution durchzuführen, von vielen noch nicht erkannt wurde:

„Sie fragen mich, ob für Sie eine Möglichkeit besteht, nach Deutschland zu kommen. Soviel ich sehe, würden Ihnen Ihre beiden letzten Veröffentlichungen, obwohl sie sich thematisch mit der Rasse befassen, kaum dazu verhelfen können. ... Das Gebiet der Rechts- und Staatsphilosophie steht seit der Revolution unter dem stärksten Druck. Wer hier nicht aus dem noch nicht Gesagten zu schöpfen vermag, wird sich kaum Gehör verschaffen können. Die Entscheidungen beginnen schon bei der Problemstellung. Da Sie

⁹³ In nur einer Besprechung wurde die Beziehung Voegelins zum George-Kreis klar erkannt. „Dem Wandel innerhalb des philosophischen-anthropologischen Denkens und des wissenschaftlichen Bemühens um eine Erkenntnis des Menschen lässt er [Voegelin] Wandlungen der sich unmittelbar bildhaft darstellenden Selbstauffassung zugrundeliegen. Für das in der philosophischen Anthropologie grundlegende Problem der Ursachen und Bedingungen wie auch des Sinnes solcher Wandlungen ist seine Auffassung bestimmt durch die im Kreis Georges entwickelte Lehre von der geschichtlichen Bedeutung des großen Menschen (Gundolf, Friedemann, Kommerell u.a.) und wohl auch von der Vorbildlehre der Schelerischen Ethik. Die Urbilder entstehen nach Voegelin durch ‚Verleiblichung in Menschen‘ und durch die Nachfolge der von ihnen bewegten Gruppen“. Paul Ludwig Landsberg, „Rezension zu Eric Voegelin, Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus“, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 5. Jg. (1936), S. 153.

⁹⁴ Diesbezügliche Korrespondenz befindet sich in: Voegelin Papers, Hoover Institution, Box 54, Folder 1 und Box. 6, Folder 24.

noch sehr jung sind, will ich keineswegs Ihnen eine trübe Prognose stellen. Ich gebe Ihnen nur meine Ansicht über die gegenwärtige Situation“.⁹⁵

Bekanntlich verlängerte und verschärfte sich die „Situation“. Und Voegelin war nicht bereit, „aus dem noch nicht Gesagten zu schöpfen“ und sich den neuen Machthabern anzupassen oder anzudienen. Dennoch, die Zeiten, in denen man sich mit der Vorstellung von einer „kleinen Schar“ beschäftigen konnte, die Deutschland auf den Weg in die geistige Erneuerung führen sollte, waren vorbei. Bald wirkte sich die Bedrängnis, unter der die Deutschen unmittelbar nach der Machtübernahme litten, auch auf das benachbarte Österreich aus. 1938 musste Voegelin Europa verlassen. Erst 1944 schrieb er wieder über George, diesmal im Rückblick auf unverwirklichte Möglichkeiten einer versunkenen Zeit.

„DER KRIEG“

Wie 1930, so stellte Voegelin auch in seinem 1944 erschienenen Artikel „Nietzsche, the Crisis and the War“⁹⁶ fest, dass die „Krise“ (1930 „Bedrängnis der Seele“ genannt) kein nur deutsches Problem sei, sondern eins der westlichen Kultur. Geschehe nichts dagegen, so träte ein, was bereits Nietzsche mit dem Kommen der „Großen Kriege“ prophezeit habe. Sie würden „Kriege des Geistes“ sein, weil das Politische sich in Geisteskämpfen auflöse. Um sie zu verhindern, habe Nietzsche das, was Voegelin das „Platonische in der Politik“ nennt, unternommen: den Versuch, in die eigene Seele hinabzusteigen, um dort einen spirituellen Standpunkt jenseits der Krise zu finden, um die Urbilder dieser Ordnung aus der Seelentiefe heraufzuholen und kraft ihrer, „Mitte“ zu werden, um die Menschen, die

⁹⁵ Brief von Alfred Bäumler an Eric Voegelin vom 22.11.1933, in: Voegelin Papers, Box 54, File 1.

⁹⁶ Erich Voegelin, „Nietzsche, the Crisis, and the War“, in: *Journal of Politics*, 6. Jg. (1944), S. 177-212. Wiederabgedruckt in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 10, *Published Essays 1940-1952*, hrsg. und mit einer Einleitung von Ellis Sandoz, Columbia/London: University of Missouri Press, 2000, S.126-156. Es wird nach dieser Ausgabe zitiert.

zur gleichen geistigen Erneuerung fähig sind, zu sammeln. Der Kern eines solchen Tun sei die „*metanoia*“, die Umkehr der Person.⁹⁷

Voegelin analysiert einige Stellungnahmen zur Krise nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges. Einige Beobachter gäben Deutschland die Schuld an der Lage, als ob die Krise und daher der Krieg ein Problem des „deutschen Charakters“ seien. Andere beriefen sich auf den Liberalismus und seine Vorstellung vom freien Individuum als einem festen Standpunkt in der Krise, ohne zu wissen, dass der Liberalismus selbst eine Krisenerscheinung sei. Andere zögen sich in die kontemplative Einsamkeit zurück, um wenigstens als Individuen die Krise hinter sich zu lassen. Aber obwohl diese Position die Einsamkeit vorweg nehme, die wir alle als Individuen im Sterben erlebten, sei sie nicht in jedem Sinne eine „letzte“ Position. Denn der Mensch sei auch ein soziales Wesen und müsse sich mit Institutionen auseinandersetzen. Dennoch sei die Position des extremen Individualismus, die Voegelin bei Santayana findet, äußerst wichtig, weil sie die Lage, die Nietzsche beschrieb, mit einem verfeinerten Instrumentarium angehe. Wenn die potentielle Lösung der Krise in der richtigen Seelenordnung zu finden sei, dann findet Voegelin Santayanans Begrifflichkeit näher an der seines Erachtens tiefsten Analyse der Seele, derjenigen von Augustinus. Die „*Ordinaten*“ des Lebens seien die „*amor sui*“ und die „*amor Dei*“: Zwischen diesen beiden Polen spielten sich die Bewegungen des Menschengesistes ab.⁹⁸

Nietzsches „platonische Haltung“ berücksichtige die gesellschaftliche Natur des Menschen,⁹⁹ doch scheitere sein Versuch an der Verschllossenheit seiner Seele gegenüber der Transzendenz. Dennoch sei das Platonische in der Politik prinzipiell möglich, würde es von einem Menschen unternommen werden, dessen Seele zur Transzendenz offen sei und der die Hoffnung nicht aufgegeben habe, dass die menschliche „Substanz“ vorhanden sei, die eine solche Anstrengung rechtfertigen würde: „This man appeared in the person of Stefan George“.¹⁰⁰

⁹⁷ Ebd., S. 126-133.

⁹⁸ Voegelin, „Nietzsche“, S. 138.

⁹⁹ Ebd., S. 144.

¹⁰⁰ Ebd.

1917 veröffentlichte George das Gedicht „Der Krieg“, in dem er seine Sicht zur Krise des Westens darlegte. Voegelin rekurriert auf einige Hauptpunkte dieses Gedichtes, um Georges platonische Haltung zu erläutern. George rede nicht von dem „Kriege“, auf den sich die Politiker, Heeresberichte und Zeitungen beziehen:

„Ihr lasst euch pressen von der äussern wucht..
Dies sind die flammenzeichen, nicht die kunde.
Am streit wie ihr ihn fühlt nehmt ich nicht teil“.¹⁰¹

Schuld am Krieg der großen Armeen seien die daran beteiligten Gesellschaften, die es in den vorangegangenen Jahren unterlassen hätten, in ihren eigenen Ländern die geistige Ordnung herzustellen, und sich deswegen in die Lage gebracht hätten, ihre Kinder in das militärische Gemetzel schicken zu „müssen“. Nicht die feindlichen Soldaten trugen die Verantwortung dafür, dass die deutsche, englische und französische Jugend dieses Leid über sich ergehen lassen muss. Der Dichter:

„kann nicht schwärmen
Von heimischer tugend und von welscher tücke.
Hier hat das weib das klagt, der satte bürger,
Der graue bart ehr schuld als stich und schuss
Des widerparts an unserer söhn und enkel
Verglasten augen und zerfetztem leib.
[...]
Der alte Gott der schlachten ist nicht mehr.
Erkrankte welten fiebern sich zu ende
In dem getob. Heilig sind nur die säfte
Noch makelfrei verspritzt – ein ganzer strom“.¹⁰²

¹⁰¹ Stefan George, „Der Krieg“, in: Stefan George, *Werke*, I, S. 410-415. Hier S. 411.

¹⁰² Ebd., S. 411 und 412. Wie aus diesen Zeilen hervorgeht, hinderte Georges Opposition zum Krieg nicht seine tiefste Anteilnahme am Schicksal der Soldaten, die an ihm freiwillig, uneigennützig und opferbereit teilnahmen – „Sie ziehn um keinen namen“ (S. 411). George begleitete die Mitglieder seines Kreises, die am Krieg teilnahmen, in Briefen, sah sie während Heimaturlaube und gedachte den Toten unter ihnen. Typisch für seine Gedichte auf die Gefallenen sei die folgende Strophe aus seinem Gedenken an Heinrich Friedemann: „Leicht wie ein kind ein vogel, froh im wahn/ Im auge schon die bestimmung gingst du fort./ Du ein entrückter schon beim abschiedswort./ Als ersten deckt dich, freund, die schöne fahne.“ George, *Werke*, I, S. 455.

Voegelin fasst Georges Verständnis der Krise mit einem Zitat aus *Dem Stern des Bundes* zusammen:

„Zehntausend muss der heilige Wahnsinn schlagen
Zehntausend muss die heilige Seuche raffern
Zehntausend der heilige Krieg.“¹⁰³

Georges Position, dass der Krieg „heilig“ ist, so Voegelin, keine Preisung des Kriegesgeschehens als solchen, sondern in dem besonderen Sinne zu verstehen, dass in ihm das Abbüssen einer universalen Schuld stattfindet. Das Gedicht „Der Krieg“ schließt mit der Hoffnung, dass aus seinem Ende eine geistige Wiedergeburt des Westens hervorgehen könnte. Diese Wiedergeburt sei nicht möglich durch diejenigen, die den Krieg verschuldet haben, sondern müsse vom Dichter und seinem Kreis ausgehen, also von denjenigen, die wissen, dass eine völlige Umkehr – das „Platonische“ in der Politik – nötig sei. Diese Umkehr würde von denjenigen vollzogen, die das göttliche Urbild vom Menschen in ihrer Seele bewahrt und kultiviert hätten. George glaubte, dass diese Menschen in Deutschland zu finden seien:

„Manch ohr
Verstand schon mein Preis auf Stoff und Stamm,
Auf Kern und Keim..schon seh ich manche Hände
Entgegen mir gestreckt, sag ich: o Land
Zu schön als dass dich Fremder tritt verheere:
[...]
wo der Traum noch webt
Untilgbar durch die jeweils trünnigen Erben.“¹⁰⁴

1944 bezeichnet Voegelin Nietzsche als „primarily a phenomenon in German intellectual history“ und weist in diesem Zusammenhang auf seine „Wotanerfahrung“ hin. Wotanerlebnisse findet Voegelin auch bei George. Doch mischen sie sich bei ihm mit Jahwe-Erfahrungen.¹⁰⁵ Trotz dieses Hinausgehens über Nietzsche bliebe Georges Geistigkeit auch auf seine deutsche Heimat bezogen, und zwar als das Herzstück, aus dem die Wiedergeburt des Westens hervorgehen

¹⁰³ George, *Der Stern*, S. 31. Vgl. „Nietzsche, the Crisis and the War“, S. 146.

¹⁰⁴ George, *Werke*, I, S. 414.

¹⁰⁵ Voegelin, „Nietzsche“, S. 141, Anm. 43.

solle¹⁰⁶. Wenn Voegelin sich im Jahre 1933 auch selbst diesem Glauben annäherte, so teilte er ihn doch 1944 nicht mehr.

Für unsere Fragestellung nach Voegelins George-Rezeption leistet „Nietzsche, the Crisis and the War“ dreierlei: 1) Sie ist eine Verteidigung Deutschlands gegen Anschuldigungen, Deutschland allein trage Verantwortung für die Krise. 2) Sie zeigt, dass das Religiöse (die *conversio*), das der George-Kreis, in Anlehnung an Georges Maximinerfahrung, ins Zentrum stellt, auch im Zentrum von Voegelins Verständnis der „platonischen Haltung“ steht. 3) Sie führte über George hinaus zum christlichen Verständnis des Menschen als die „Mitte“ zwischen *amor sui* und *amor Dei*.

EXODUS

1945, sieben Jahre nach seiner Ankunft in den USA, nahm Voegelin die amerikanische Staatsbürgerschaft an. Zwischen 1943 und 1945 finden wir intensive Auseinandersetzungen mit seinem deutschen geistigen Erbe: mit George und Nietzsche in seinem „Krisis“-Artikel¹⁰⁷, mit Edmund Husserl¹⁰⁸ und mit Schelling und Hölderlin¹⁰⁹.

¹⁰⁶ „The German national substance has a function in this conception of the crisis only insofar – and that is the point where George goes beyond Nietzsche – as he sees, hidden under the spiritual disintegration and the horrors of the age, healthy forces that hold a promise for the future“. Ebd., S.146. Für Georges Beziehung zu Nietzsche siehe auch: Hollweck, „Der Dichter als Führer?“, S. 38-41.

¹⁰⁷ Siehe auch: Eric Voegelin, „Nietzsche and Pascal“ (1943), in: Eric Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, hrsg.von Paul Caringella et al., Bd. 25, *The History of Political Ideas*, Bd. VII, *The New Order and Last Orientation*, hrsg. von Jürgen Gebhardt und Thomas A. Hollweck, mit einer Einleitung von Jürgen Gebhardt, Columbia: University of Missouri Press, 1999, S. 251-305. DeutscheÜbersetzung: „Nietzsche und Pascal“, in: *Sinn und Form*, hrsg. von der Akademie der Künste, Jg. 56 (2004) 3, S. 293-334.

Im Herbst 1943 führte Voegelin seine eigenen „anamnetischen Experimente“ durch, in denen er, auf der Suche nach einer künftig noch tieferen geistigen Orientierung, sich auf seine frühesten geistigen Erfahrungen zurückbesann.

Bei Voegelins „anamnetischen“ Experimenten handelt es sich um Erinnerungen an existentielle Spannungen aus seiner Kindheit. Diese Besinnung bringt ihm die ursprüngliche Quelle seiner philosophischen Interessen zum Bewusstsein. Voegelin meint, in den Grunderfahrungen transzendiere das Bewusstsein die Sphäre der Subjekt-Objekt-Beziehung und berühre den Daseinsgrund selbst in den Erfahrungen von der Spannung zwischen Leben und Tod, Individuum und Gemeinschaft und Gegenwart und Geschichte.¹¹⁰

Zwei Beispiele müssen genügen, um klar zu machen, worum es Voegelin in diesen 20 Stücken Kurzprosa geht. Stück sechs berichtet von „Der alten Schneiderin“, die über den Ort des Paradieses zu erzählen weiß (es läge weit weg, weiter als „Schina“). Der Weg dorthin sei sehr beschwerlich. Das Kind hört sich das an und stellt fest, dass kaum einer je dorthin gelangen könnte. „Die Angelegenheit schien auch mir hoffnungslos; ich gab das Paradies auf.“¹¹¹ Im Rückblick auf diese Erfahrung vermeint Voegelin darin, die Quelle seiner späteren Skepsis gegenüber jeder Utopie zu erkennen.

Das letzte der chronologisch angeordneten Stücke, „Erste Auswanderung“, stellt ein Ereignis aus Voegelins zehntem Lebensjahr dar.

¹⁰⁸ Eric Voegelin, „Brief an Alfred Schütz über Edmund Husserl“, in: Voegelin, *Anamnesis: Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München: Piper, 1966, S. 21-36. Eine ausführliche Besprechung dieses Briefes und der Korrespondenz zwischen Voegelin und Schütz findet sich in: Gilbert Weiss, *Theorie, Relevanz und Wahrheit: Eine Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)*, München: Fink-Verlag, 2000.

¹⁰⁹ Eric Voegelin, „Schelling“ und „Note on Hölderlin“, in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, hrsg. von Paul Caringella et al., Bd. 25, S. 193-242 und S. 243-250. Deutsche Übersetzung: Eric Voegelin, *Schelling*, hrsg. und mit einer Einleitung von Peter J. Opitz, *Occasional Papers*, XLV, München: Eric-Voegelin-Archiv, Juni 2004.

¹¹⁰ Vgl. Weiss, *Theorie, Relevanz, und Wahrheit*, S. 138f.

¹¹¹ Voegelin, *Anamnesis*, S. 66.

Sein Vater habe eine Stellung in Wien angenommen und der Tag der Abreise rückte näher. Am letzten Schultag sagte der Lehrer „etwas davon, dass ich in die Fremde gehe; dass es aber vielleicht nicht ganz so schlimm sein würde, da man auch dort Deutsch spreche. Mir war etwas ängstlich zumute, aber ich war doch auch erregt durch das Abenteuer und stolz, dass etwas so Einschneidendes mit mir vorgeht“.¹¹² Der „einschneidende“ Charakter des „Exodus“ wurde für den späteren Philosophen das zentrale Symbol seiner Geschichtsphilosophie :

„Welche Figur immer der Exodus annehmen mag – die einer realen Auswanderung aus der Gesellschaft oder die einer innergesellschaftlichen Auseinandersetzung zwischen den Repräsentanten von Ordnungen höheren und niederen Ranges –, Dynamik und Richtung des Prozesses stammen aus der Liebe zum ewigen Sein. Der Exodus im Sinne des *incipit exire qui incipit amare* ist die klassische Formulierung des materialen Prinzips einer Geschichtsphilosophie“.¹¹³

Das Prinzip, das Voegelin in seinen anamnetischen Experimenten demonstriert, dass die frühesten geistigen Erfahrungen Grundlinien des reifen Werkes enthalten, war für George eine Selbstverständlichkeit: „Du folg in jedem werk dem frühsten traum!“¹¹⁴

Auch George hat kurze Selbstbesinnungen in Prosa über seine frühen geistigen Erlebnisse protokolliert. Er schrieb solche Texte in Zeiten, in denen er sich seines Weges nicht sicher war. Sie enthalten Material, das er nicht bzw. noch nicht in Gedichte umformen konnte.¹¹⁵ Zu diesen Stücken gehören Erinnerungen an die Jugendzeit wie „Sonntag auf meinem Land“, und „Tage und Taten“ – insgesamt 11 Seiten. Er hat sie anonym in den „Blättern für die Kunst“ veröffentlicht, und später, zusammen mit anderen Texten, in einem Prosaband

¹¹² Ebd., S. 75.

¹¹³ „Ewiges Sein in der Zeit“, in ebd., S. 254-280. Hier S. 280.

¹¹⁴ George, *Der Stern*, S. 23. Siehe auch das frühere Gedicht, „Kindliches Königtum“, *Werke*, I, S. 101. Das Wort „Traum“ wird von George fast immer im Sinne von „Vision“ verwendet. Siehe z.B. „Geheimes Deutschland“, in ebd., S. 425-428. Hier S. 426.

¹¹⁵ Vgl. Ernst Morwitz, *Kommentar zu den Prosa- Drama- und Jugend-Dichtungen Stefan Georges*, München: Helmut Küpper vormals Georg Bondi, 1962, S. 8.

publiziert.¹¹⁶ Ich beschränke meine Bemerkungen hier auf den dreiseitigen Text „Der Kindliche Kalender“, weil dieses Stück die frühesten Erinnerungen enthält, die George in Prosa gefasst hat.

Der Text gibt Kindheitserfahrungen des Dichters wieder, wie er sie in seiner katholisch-rheinländischen Heimat erlebt hat. Er schrieb sie in der Zeit vor seiner ersten Begegnung mit „Maximin“ nieder.¹¹⁷ Der „Kalender“ beginnt mit dem sechsten Januar: „Die ersten Wochen nach Erscheinung des Herrn hatten ausser den fremdländischen gesichtern der drei Weisen mit gold weihrauch und mirren kaum andere erinnerungen als die schlittenfahrten über den zugefrorenen strom, der mit der ebene eines geworden war“.¹¹⁸ George folgt dem Jahreskreis der kirchlichen Feiertage und den Tagen der besonderen Volksbräuche bis zum Jahresende, das wiederum Jahresbeginn ist. Dabei kommt die symbolische Ordnung seiner Welt zum Ausdruck. Aber wenn der „Kindliche Kalender“ nicht mit dem profanen Jahresbeginn am 1. Januar anhebt, fällt es auch auf, dass er mit dem Epiphanietag beginnt. Das christliche Kirchenjahr römisch-katholischer Prägung hingegen beginnt mit der Geburt Christi. Es „erreicht einen zweiten Gipfelpunkt“ am Epiphanietag.¹¹⁹ Georges Kalender aber beginnt nicht nur mit dem 6. Januar, er endet, ohne die Geburt Christi zu erwähnen. Der letzte Satz lautet: „Während der Kunfttage gingen wir mit lampen zur frühmette, wo der psalm wiederholt wurde ‚Tauet himmel den Gerechten‘[...] und lange wochen waren

¹¹⁶ Der Band der Prosa Schriften von George erschien 1903 unter dem Titel *Tage und Taten*. Aber die „Tage und Taten“ in engerem Sinn, die ich hier erwähnt habe, sind 7 kleine Stücke, die nur 7 Seiten des Prosabands ausmachen. Vide *Werke*, I, S. 475-541. Darin: „Sonntag auf meinem Land“, S. 475-478, „Der Kindliche Kalender“, S. 479-481 und „Tage und Taten“, S. 482-488.

¹¹⁷ Morwitz, *Kommentar*, S. 12.

¹¹⁸ George, *Werke*, I, S. 479

¹¹⁹ *Das vollständige Römische Meßbuch*, lateinisch und deutsch mit allgemeinen und besonderen Einführungen im Anschluss an das Meßbuch von Anselm Schott O.S.B., hrsg. von Benediktinern der Erzabtei Beuron, Freiburg: Herder, 1958. Hier S. 8.

erfüllt von den erwartungen der nahen Weihnacht“.¹²⁰ Die Tatsache, dass George die Geburt Christi übergeht, braucht nicht zu überraschen bei einem Mann, der später seine eigene Theophanie erleben und an der Stelle des Sterns von Bethlehem den *Stern des Bundes* setzen würde.

1944 hat Voegelin auf die Wotanelemente der Georgischen Theophanie hingewiesen, und „Der Kindliche Kalender“ erzählt Georges ursprüngliche Erfahrung damit:

„In den erntetagen wenn die hitze etwas nachgelassen hatte gingen wir in die flur und flochten uns kränze von kornblumen. [... Dort hörten wir einmal wie die schnitter ein lied von Wote sangen und konnten uns unser grauen und unsere verwunderung nicht erklären. Erst viel später fiel uns der grund ein: dass ein seit jahrtausenden entthronter gott noch in erinnerung sein sollte während ein heutiger schon in vergessenheit geriet“.¹²¹

Im Verlauf seines Lebens suchte George einen Weg aus der Krise des Gottes, der in Vergessenheit „geriet“, und fand ihn in Maximin, den deutschen „gott der nähe“.¹²²

„Rückgekehrt vom land des rausches
Reicher strände frucht und blüte
Traf ich dich im heimat-lenze[...]“¹²³

Georges Selbstverständnis nach war es seine Sendung, die deutsche Nation zur geistigen Wiedergeburt zu erwecken. (Eine Sendung, die nicht verwandt ist mit politischem Nationalismus oder gar völkischer „Idee“.) 1943 trennt sich Voegelin's Weg endgültig von George durch seine Einsicht in den „Exodus“ als „Auseinandersetzung zwischen den Repräsentanten von Ordnungen höheren und niederen Ranges“, die er in seinen anamnetischen Experimenten gewonnen

¹²⁰ George, *Werke*, I, S. 481. Die Erinnerung an diese Psalme findet vielleicht eine spätere Anwendung in Georges Anrufung an Maximin: „Komm mein helfer dass ich wachse! / Du nur schaust in meine nöte / Löse mich aus meiner starre / Dass ich auf ins leben taue“. *Der Stern*, S. 61.

¹²¹ George, *Werke*, I, S. 481

¹²² George, *Der Stern*, S. 71.

¹²³ Ebd., S. 71.

hatte¹²⁴. Ab dieser Zeit kommt George als Dichter nicht wieder in Voegelins Schriften vor. Statt dessen finden wir zunächst Bezüge auf den „christlichen Dichter“ T. S. Eliot.¹²⁵

Der Bezug auf Platon hingegen, der Voegelin einst durch seine George-Rezeption vermittelt worden war, bleibt eine Konstante in Voegelins Werk. Aber auch in diesem Zusammenhang wird George in Voegelins Werke nicht weiter erwähnt. Und der Grund hierfür ist klar: Georges Religionsverständnis zufolge stellte die Antike die höchste Form dar. Erich Przywara nannte es eine „anthropologische Religion“. Gerade hier ging Voegelin über George hinaus. Wenn die *philia politica* der antiken Philosophie, die Teilnahme des Menschen am göttlichen Grunde, die Menschen zur Eintracht von Gleichen unter Gleichen bringe, so schrieb Voegelin 1952, bleibe die „philia“ auf die Menschen beschränkt. Die Menschenseele wende sich in Liebe zu ihrem noetischen Selbst und damit zu Gott, aber Gott verharre in seiner Transzendenz. Die christliche Erfahrung der Gnade gehe über dieses antike Verständnis von Transzendenzerfahrung hinaus. Die wechselseitige Beziehung, die *amicitia*, die der Natur des Menschen eine übernatürliche Form auflege, sei der spezifische Unterschied der christlichen Glaubenserfahrung gegenüber der antiken. Für diesen Unterschied führt Voegelin das Begriffspaar des „anthropologischen“ und des „soteriologischen“ Wahrheitstypus ein.

¹²⁴ Voegelin, *Anamnesis*, S. 280. Natürlich vollzog sich Voegelins Entwicklung zum religiösen Universalismus über einen viel längeren Zeitraum als der zwischen 1943 und 1945, in dem er endgültig zur Vollendung kam. Hierzu siehe: Peter J. Opitz, Eric Voegelins Politische Religionen. Kontexte und Kontinuitäten, *Occasional Papers*, XLVII, Eric-Voegelin-Archiv: München, 2005.

¹²⁵ Eric Voegelin, „Notes on T. S. Eliot’s *Four Quartets*“, in: Eric Voegelin, *The Drama of Humanity and other Miscellaneous Papers, 1939-1985*, hrsg. von William Petropulos und Gilbert Weiss, Bd. 34, *The Collected Works of Eric Voegelin*, hrsg. von Paul Carringella et. al., Columbia: University Press, 2004, S. 33-40. Voegelin setzte sich mit Eliots *The Four Quartets* 1943 auseinander. Vgl. hierzu: Weiss, *Theorie, Relevanz, und Wahrheit*, S. 142, Anm. 51.

Die Transzendenzerfahrung der hellenischen Antike bedürfe der Ergänzung durch den Typus der christlichen Erfahrung.¹²⁶

Das vollkommene Verschwinden von George aus Voegelins Werk ist markiert in einem Vortrag vor Studenten, den er 1965 über „Die Deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Gesellschaft“ hielt.¹²⁷ In seinen Überlegungen zum Problem der Kontinuität der Gegenwart mit dem „Ungeist“ der nationalsozialistischen Vergangenheit erörtert Voegelin eine Lage, die nur durch eine „Revolution des Geistes“ zu überwinden sein würde – die platonische Umkehr. Um die Kontinuität mit der Vergangenheit zu brechen, brauche man keine „Vergangenheitsbewältigung“, sondern man müsse die „Präsenz vor Gott“ bewältigen. Wie 1930, so findet Voegelin auch jetzt, dass Dichtung die deutsche Sprache erneuere, indem sie Transzendenzerfahrungen thematisiere. Hatte Voegelin aber 1930 in diesem Zusammenhang allein Stefan George genannt, so bleibt er jetzt unerwähnt; statt auf George beruft sich Voegelin nunmehr auf Robert Musil, Heimito von Doderer und Thomas Mann.

Voegelin mahnt, dass nur diejenigen, die die Sache der Wahrheit der Existenz ernst nehmen – die über die Mittel-Zweck Rationalität der „wertfreien Wissenschaft“ hinausgehe – von den Ideologen nicht überwältigt und beiseite geschoben würden. „Wer es in Dingen des Geistes nicht ernst nimmt, hat nicht mitzureden“. Mit diesem Zitat hatte Voegelin bereits die „Einleitung“ zu *Die Rassentheorie in der Geistesgeschichte* beendet, damals jedoch ohne es in Anführungszeichen gesetzt zu haben und ohne einen Autor zu nennen. 1965 sagt er den Studenten, der Ausspruch stamme von Friedrich Gundolf. Diese historische Anmerkung ist das Ende von Voegelins öffentlicher Auseinandersetzung mit Stefan George. Die geistige Welt von George existierte nicht mehr, seine Schriften wurden kaum noch gelesen.¹²⁸

¹²⁶ Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, hrsg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz, München: Wilhelm Fink Verlag, 2005. Hier, S. 90f.

¹²⁷ Eric Voegelin, „Die deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Gesellschaft“, mit einem Nachwort von Hans Maier, *Occasional Papers*, XXX, München: Eric-Voegelin-Archiv, Oktober 2002.

¹²⁸ Vgl. Erich von Kahler, *Stefan George: Größe und Tragik*, Pfullingen: Neske, 1964.

ERIC VOEGELIN UND STEFAN GEORGE

In seinen *Autobiographischen Reflexionen* geht Voegelin nicht auf den Einfluss von George als Dichter ein. Dies ist angesichts der Bedeutung, die er ihm 1930 zugemessen hatte, merkwürdig: „Im Tiefpunkt der Zerrüttung ... ersteht der Schöpfer der neuen Sprache in Stefan George“.¹²⁹ Die Sprache sei „neu“, weil sie wieder den Bereich der Transzendenz zum Ausdruck bringe: Die „Wiedergeburt des Göttlichen im Menschen“.¹³⁰ In den *Autobiographischen Reflexionen* ist all dies weg, und Georges Bedeutung wird reduziert auf den Einfluss von Gelehrten aus dem George-Kreis, die Voegelin rezipiert hat, vor allem auf die Platonforscher: „Ihre Werke [...] wurden für meine eigenen Studien grundlegend, die ich in ihrem Geist fortführte“.¹³¹ Abgesehen davon, dass George als Dichter ungenannt bleibt, befriedigt diese Aussage nicht, wenn wir uns daran erinnern, dass nach den Selbstbekundungen von Friedemann und Hildebrandt der „Geist“ ihrer Werke der Geist von George war. In ihren Umgang mit George lernten sie Platon erst sehen.

Etwas mehr Licht in Voegelins spätes Verhältnis zu George bringt ein Dankesbrief aus dem Jahre 1970 an seinen Freund Gregor Sebba, der Voegelin seine Abhandlung über George zugesandt hatte.¹³² Der Titel des Artikels, „Das Ärgernis Stefan George“, ist offensichtlich eine Anspielung auf den *Ersten Brief an die Korinther*: Paulus predige Christus den Gekreuzigten, „den Juden ein Ärgernis und den Nationen eine Torheit“ (I. Kor. I. 23). In seinem Artikel legte Sebba dar: die große Sperre zur George-Rezeption sei, dass George ein Dichter der Transzendenz sei. In einem Vergleich zwischen Rilke und George fragt er: Warum

„sei es ohne weiteres möglich, über Welteninnenraum, Doppelbereich und Bäume im orphischen Ohr zu metaphysisieren [...] ohne

¹²⁹ Voegelin, *Die Größe Max Webers*, S. 32.

¹³⁰ Ebd., S. 41.

¹³¹ Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 34-35.

¹³² Gregor Sebba, „Das Ärgernis Stefan George“, in: *Colloquia Germanica* 2/3 (1970), S. 202-231.

zu entfesseln, was Eliot ‚undisciplined squads of emotion‘ nennt? Und doch steht das harte Wort: ‚Du musst dein Leben ändern‘ bei Rilke und nicht bei George. Aber das ist es eben: bei Rilke ist es ein Wort, nicht mehr [...]. Bei George ist das anders. Vielleicht ist das der Unterschied zwischen dem Ausgesetztsein auf den Bergen des Herzens und dem zeigen der dinge wie die augen der götter sie sehen (I. 523)“.¹³³

In seinem Antwortbrief geht Voegelin auf die Transzendenzproblematik ein. Das Maximin-Erlebnis sei für George ein geistiger „Durchbruch“ gewesen. Er machte einen Wandel durch, der seine „existentielle Haltung“ verändert habe. Ab *Der Stern des Bundes* wurde Georges Werk „unverdaulich für Intellektuelle“, weil er sie mit der Tatsache von überwundener Entfremdung konfrontiere. Aber der Weg, den George für sich gefunden hatte, bleibt Voegelin „obskur“: „I can admire the success, but how was it done“? Da Voegelin Georges Erfolg nicht ganz versteht, konnte er das „existentielle Geheimnis“ Georges nur im Lichte seiner Anhänger und deren Werke begreifen – die Aussage, die er, wie wir gesehen haben, in seinen *Autobiographischen Reflexionen* wiederholt. Sebba gegenüber ergänzt er sie mit einigen Bemerkungen über den Dichter selbst:

“what happened after Plato: Where are Augustine and the mystics? Where are the criteria by which the disorientation of the age can be recognized as such – unless through immediate intuition out of better preserved substance“?¹³⁴

Sebba habe gezeigt, dass George in seinem Spätwerk die Sprache des „common sense“ rede. Sie biete uns aber kein kritisches Instrumentarium für die Bekämpfung der Ideologien. Diese verfügten über eine gut artikulierte Philosophie und nur mit einer solchen könne man sie bekämpfen. Voegelins Kritik enthält drei Punkte: 1) Was geschah nach Platon – wo sind Augustinus und die Mystiker? 2) George habe die Desorientierung des Zeitalters aus seiner besser erhaltenen Substanz heraus bekämpfen können, in der Sprache des

¹³³ „Das Ärgernis“, S. 203. Sebbas Zitat: „[Maximin] war Einer der von den einfachen geschnehnissen ergriffen wurde und uns die dinge zeigte wie die augen der götter die sehen.“ „Vorrede zu Maximin“ in: George, *Werke*, I, S. 522-528. Hier S. 523.

¹³⁴ Brief von Eric Voegelin an Gregor Sebba vom 31.05.1070, in: Voegelin Papers, Hoover Institution, Box 35, Folder 6. Vgl. Hollweck, „Der Dichter als Führer?“, S. 41-43.

„common sense“. Aber sie reiche nicht aus, denn: 3) George habe nicht den Weg zur kritischen Philosophie gezeigt. Gerade die aber brauche man, um die Ideologien zu bekämpfen.

Voegelins erstem Punkt ist zuzustimmen. George hat in der Tat die Differenzierung der religiösen Erfahrung nicht optimal entfaltet. Aus diesem Grunde scheidet er aus Voegelins Werken nach 1944 aus.

Der zweite und der dritte Punkt hängen zusammen. Werfen wir einen Blick auf Georges Sprache des „common sense“, auf seine „Intuition“ und auf seine „besser erhaltene Substanz“. Sind diese Charakterisierungen ausreichend? Einiges spricht dagegen: Ich habe auf Georges anamnetische Selbstbesinnungen hingewiesen. Nach Morwitz waren solche Übungen Teile von Georges Versuch, in Zeiten, in denen er seinen weiteren Weg nicht finden konnte, in die Tiefen seiner Motivation hinabzutauchen. Also durchaus ein philosophisches Unternehmen. Ich habe eingangs, bei der Besprechung von Voegelins 1925er Rede über Max Weber, auf Gundolfs Charakterisierung der Differenz zwischen dem *Jahre der Seele* und dem *Tepich des Lebens* als des Übergangs von einer Betrachtung der „Seele“ zu einer Betrachtung des „Geistes“ hingewiesen. Gundolf zeigt, dass dasselbe Prinzip für das ganze Werk Georges verbindlich ist, und richtet den Aufbau seines Buches nach der meditativen Entwicklung, die Georges Gedichte aufweisen: also eine noetische Leistung. Für den Philosophen reklamiert Voegelin, dass dieser, wenn er die Meditation eines anderen mitvollzieht – das Durchdringen der Position des anderen bis zu dem Punkt, in dem sie in der Transzendenzerfahrung wurzele –, er seine eigene Transzendenzerfahrung schulen und bilden könne. Wenn sich die Meditation auf größere Linien der Geistesgeschichte sich ausdehne, könne man eine Philosophie der Geschichte entwickeln¹³⁵. Auch Dichter haben eine eigene Art, den Geist zu schulen und sich geistige Welten zu erschließen, die auch eine „Durchdringung“ einer anderen „Position“ bis zum Punkt der Transzendenzerfahrung, in der sie ruht, erbringen kann: die Umdichtung. In Georges Werk finden wir 100 Seiten „Umdichtungen“ von Baudelaire – also des Dichters, der den Begriff der „Modernität“ geschaffen hat. Hinzu kommen „Umdichtungen“ von Shakespeares Sonetten und die maßgebliche, wenn auch nicht öffentlich zugegebene, Mitarbeit an Gundolfs Übersetzung von

¹³⁵ Voegelin, *Anamnesis*, S. 31f.

Shakespeares Gesamtwerk. Schließlich gibt es Georges jahrelang fortgesetzte Arbeit an Übertragungen aus Dantes „Göttlicher Komödie“.¹³⁶ Diese Leistungen zeigen nicht nur Georges „besser erhaltene Substanz“, sondern seine erheblichen geistigen Anstrengungen, sie zu vermehren.

Angesichts der Tatsachen der *anamnesis*, des meditativen Aufstiegs der eigenen Lyrik, der Auseinandersetzungen mit Baudelaire, Shakespeare und Dante, ist es wirklich alles, was man über Georges Werk sagen kann, dass es für Intellektuelle „unverdaulich“ ist? Kann man nicht auch sagen, für wen es gerade dadurch „verdaulich“ bzw. „Nahrung“ wurde? Es scheint Menschen angesprochen zu haben, welche sich der Entfremdung widersetzen – z.B. Voegelin zwischen 1925 und 1944. Und auch wenn Georges Dichtung nicht kritische Philosophie ist, so trug sie doch einiges dazu bei, dass Voegelin zum kritischen Philosophen wurde. Denn, konfrontiert mit der Krise des „Gott ist tot“, war es, wie die begeisterte Sprache von Voegelin über George im Jahre 1930 verriet, keine Kleinigkeit, jemanden gefunden zu haben, der das Göttliche in der Welt bezeugte. Angesichts dieser Tatsache ziemt es sich, George das Schlusswort zu überlassen:

„Die Stadt
Des altertums rief den Barden vor [...]
Sein vers ermannte das gebrochene heer
Und er ward spender lang vermissten siegs“¹³⁷.

¹³⁶ „Baudelaire. Die Blumen des Bösen. Umdichtungen“, in: Stefan George, *Werke*, II, S. 235-335. „Shakespeare Sonette. Umdichtung“, in ebd., S. 147-229. *Shakespeare in Deutscher Sprache*. Ausgabe in Sechs Bänden, hrsg. und zum Teil neu übersetzt von Friedrich Gundolf, Berlin: Bondi, 1926. „Dante. Die Göttliche Komödie. Übertragungen“, in: Stefan George, *Werke*, II, S. 9-144.

¹³⁷ George, *Der Stern*, S. 26.

Personenregister

- | | |
|---|---|
| <p>Alexander d.Gr. 28
 Augustinus 21, 37, 48
 Augustus 24
 Bäumlner, Alfred 35, 36
 Barion, Hans 15
 Baudelaire, Charles 49, 50
 Baumgarten, Eduard 20, 21
 Berger, Dorothea 30
 Berger, Erich 30
 Broch, Hermann 19
 Caesar 28</p> <p>Caringella, Paul 20, 40, 41, 45
 Carus, Carl G. 28, 32, 33
 Christus 28, 43, 44
 Dante 50
 Descartes, René 21
 Doderer, Heimito von 46
 Eliot, Thomas S. 45
 Elyot, Thomas 23, 24
 Frank, Marga 30
 Friedemann, Heinrich 18, 25, 33, 38, 47
 Gadamer, Hans Georg 27
 Gebhardt, Jürgen 40
 George, Stefan 5ff.
 Goethe, Johann W. von 12, 28, 33
 Groppe, Carola 16, 17
 Gundolf, Friedrich 7, 16-18, 26, 30-35, 46, 49, 50
 Herder, Johann G. 12
 Hildebrandt, Kurt 24, 27, 47
 Hölderlin, Friedrich 30, 31, 40, 41
 Hollweck, Thomas 5, 18, 40, 48
 Homer 24
 Husserl, Edmund 20, 21, 40, 41
 Jaeger, Werner 27
 Kahler, Erich von 15-17, 19, 46
 Kelsen, Hans 14, 15, 19
 Troeltsch, Ernst 15
 Valéry, Paul 18</p> | <p>Kommerell, Max 13, 33
 Landmann, Edith 18
 Landmann, Julius 18
 Landsberg, Paul L. 35
 Maier, Hans 46
 Mann, Thomas 46
 Mommsen, Theodor 24
 Morwitz, Ernst 42, 49
 Musil, Robert 46
 Napoleon 28
 Nietzsche, Friedrich 36, 37, 39, 40
 Opitz, Peter J. 6, 27, 41, 45, 46
 Petropulos, William, 20, 21
 Philipp, Michael 16
 Platon 14, 23-27, 33, 36, 45, 48
 Plessner, Helmut 21
 Przywara, Erich 18, 45
 Rappard, William 14
 Ray, John 28, 32
 Rilke, Rainer M. 47, 48
 Salin, Edgar 16, 18</p> <p>Sandoz, Ellis 36
 Santayana, George 37
 Scheler, Max 21, 33, 35
 Schelling, F.W.J. 29, 40, 41</p> <p>Schiller, Friedrich 33
 Schmitt, Carl 15, 21</p> <p>Schott, Anselm O.S.B. 43
 Schütz, Alfred 41
 Schwaabe, Christian 19</p> <p>Sebba, Gregor 47, 48</p> <p>Shakespeare, William 49, 50
 Spann, Othmar 29
 Starke, Ernst E. 25
 Steiner, Herbert 18
 Strauss, Leo 27
 Weiss, Gilbert 20, 41, 45
 Wiese, Leopold von 12-14, 19</p> |
|---|---|

Voegelin, Eric	5ff.	Wilamowitz, Ulrich von	24, 27
Weber, Marianne	12-14, 19	Winkler, Günther	14, 15
Weber, Max	6, 9-14, 16, 19-21, 24, 30, 49	Wolters, Friedrich	8, 12, 13, 16, 21-25, 32

OCCASIONAL PAPERS

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-
Universität München und dem Eric-Voegelin-Archiv e.V. München; geför-
dert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin
Trust (ISSN 1430-6786)

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

- XL -

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

- XLI -

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

- XLII -

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

- XLIII -

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

- XLIV -

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

- XLV -

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

- XLVI -

Voegeliniana. Veröffentlichungen von und zu Eric Voegelin 2000 – 2005

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

- XLVII –

Peter J. Opitz:

Eric Voegelins *Politische Religionen. Kontexte und Kontinuitäten*

70 Seiten. München, Februar 2005

- XLVIII –

Christian Schwaabe:

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

Max Webers Ideal freiheitlicher Lebensführung und die pädagogischen

Voraussetzungen der Ethik

74 Seiten. München, März 2005

- XLIX –

Thomas Nawrath:

Warum bedarf die Wissenschaft von der Politik der Ontologie?

Analytische und hermeneutische Aspekte der Entwicklung im Denken Eric

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

Politik

84 Seiten. München, August 2005

- 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

52Seiten. München, Dezember 2005

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