

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

__ No. 98 __

Thomas Krafft

Eine *ungewisse Gewissheit* –
Reflexionen zu Eric Voegelins
Interpretation der „paulinischen Vision“
im „ökumenischen Zeitalter“



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

__ No. 98 __

Thomas Krafft

Eine *ungewisse Gewissheit* –
Reflexionen zu Eric Voegelins Interpretation der
„paulinischen Vision“ im „ökumenischen Zeitalter“



VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

in Verbindung mit dem Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion am Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch die Eric-Voegelin-Gesellschaft e. V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Occasional Papers, No. 98, Juni 2015

Thomas Krafft,

Eine *ungewisse Gewissheit* –

Reflexionen zu Eric Voegelins Interpretation der „paulinischen Vision“ im „ökumenischen Zeitalter“

THOMAS KRAFFT, geb. 1981 in München. Studium der Philosophie, Logik, Wissenschaftstheorie und Theologie in Köln, Leipzig und München, M.A. 2007. Publizist und Philosoph, München.

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

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

ISSN 1430-6786

© 2015 Peter J. Opitz

INHALTSVERZEICHNIS

EINE UNGEWISSE GEWISSHEIT – REFLEXIONEN ZU ERIC VOEGELINS INTERPRETATION DER „PAULINISCHEN VISION“ IM „ÖKUMENISCHEN ZEITALTER“	7
I DER „BRUCH“ IM VORHABEN	7
II „DIE PAULINISCHE VISION DES AUFERSTANDENEN“	16
<i>1. Die Ausgangskonstellation</i>	16
<i>2. Das theophane Erlebnis des Paulus</i>	20
<i>3. Platons „Nous“ und das paulinische „Pneuma“</i>	23
<i>4. „Vernünftige“ Umdeutungen</i>	26
<i>5. Visionäre Mehrdeutigkeit</i>	31
<i>6. Die Unterscheidung</i>	35
<i>7. Die Theorie schöpferischer Freiheit und Liebe</i>	40
<i>8. Kontraintuitive Begrifflichkeiten</i>	47
<i>9. Von der „Vision“ zur „Erfahrung“</i>	53
<i>10. Das Problem der „Übersetzung“</i>	64
<i>11. Die Kontinuität einer Fehlleistung</i>	71
III DAS ÖKUMENISCHE ZEITALTER ALS AUSGANGSPUNKT DER GESCHICHTE	75

THOMAS KRAFFT

EINE UNGEWISSE GEWISSHEIT – REFLEXIONEN ZU ERIC
VOEGELINS INTERPRETATION DER „PAULINISCHEN
VISION“ IM „ÖKUMENISCHEN ZEITALTER“

I Der „Bruch“ im Vorhaben

Nach Erscheinen der ersten drei Bände von „Order and History“ in 1957 hatte Eric Voegelin den vierten Band dieses Werkes unter dem Titel „Empire and Christianity“ für das folgende Jahr 1958 angekündigt.¹ Dem Leser wurde somit eine Analyse der spezifischen Ordnung des Reiches in Verbindung mit der Symbolik des Christentums, in Anlehnung an die bereits dargestellten älteren Ordnungstypen (kosmologische Reiche, Israel und griechische Polis) in Aussicht gestellt. Als der vierte Band der amerikanischen Ausgabe dann endlich 1975 erschien, deutete schon der neue Titel „The Ecumenic Age“ darauf hin, dass Voegelin mit dem ursprünglichen Projekt von „Order and History“ „gebrochen“ hatte.² Rückblickend erklärt er, sich von der Vorstellung von Geschichte als „Prozeß der an Differenzierung zunehmenden Einsicht in die Ordnung des Seins

¹ Eric Voegelin: *Order and History* (OH), 5 Volumes, Baton Rouge 1956-1987; neu aufgelegt in *The Collected Works of Eric Voegelin* (CW), Bände 14 – 18, Columbia and London, 2000; – Zitate aus CW gebe ich unter Angabe der Nummer des Bandes als Fußnote; dt. Ausgabe: Eric Voegelin: *Ordnung und Geschichte* (OG), 10 Bände, München 2002-2004; Zitate aus OG belege ich im Text mit Hilfe einer Klammer, die zuerst die Nummer des Bandes, sowie durch einen Schrägstrich abgetrennt die Seitenzahl enthält.

² Dieser „Bruch“ unterbricht nicht die Kontinuität in Voegelins Denken, sondern betont einen Perspektivenwechsel, der schon lange angelegt war. Weil ich sein Werk als eine Einheit verstehe, halte ich es nicht nur für zulässig, sondern im Sinne der Verständlichkeit für geboten, seine Texte im Licht anderer Texte zu deuten, sofern diese konkret relevant sind. Vgl. zur Rekonstruktion des „Bruchs“ Peter J. Opitz: *Eric Voegelins „Ecumenic Age“: Metamorphosen eines Konzepts*, Voegeliniana – Occasional Papers (VOP) # 90, München 2012

[...], an welcher der Mensch durch seine Existenz teilnimmt“ verabschiedet zu haben. Das Vorhaben, aus einer Darstellung von „Haupttypen der menschlichen Existenz in der Gesellschaft wie [den] dazugehörenden Symbolsprachen in ihrer historischen Abfolge“ die „Ordnung der Geschichte“ herleiten zu können, scheiterte an der „Unmöglichkeit, die empirischen Typen in eine zeitliche Reihenfolge zu bringen“. Hinter dieser Unmöglichkeit steht die These, dass es wichtige Sinn- oder „Bedeutungslinien in der Geschichte“ gibt, „die sich nicht entlang zeitliche[r] Linien entwickelten“. (8/15f.) Das Bild der einen linearen Geschichte für alle Menschen deutet er nun als einen Rest mythischer Weltsicht. An dessen Stelle setzt er die Vorstellung eines pluralen Feldes, in dem Geschichte als „Prozess von Geschichte“ stattfinden kann.³ In diesem Prozess geht es weniger um das, was wir gemeinhin unter einer Geschichte von Menschen verstehen, sondern vielmehr um die Entstehung des geschichtlichen Bewusstseins als Voraussetzung jeder Geschichte.

Diese Neuausrichtung ist auch das Ergebnis einer jahrelangen und intensiven Auseinandersetzung mit den Geschichtsentwürfen von Karl Jaspers und Arnold J. Toynbee.⁴ Wir wollen unsere Darstellung dieser Auseinandersetzung auf eine Skizze des Phänomens beschränken, welches Voegelin das „ökumenische Zeitalter“ genannt hat. In der Geschichte gibt es zeitlich parallele Erscheinungen, die unabhängig voneinander statthatten und nicht aus ihrer Zeit heraus erklärt werden können, sich jedoch in ihrer Originalität und Ausrichtung ähneln. In diesen sogenannten „geistigen Ausbrüchen“ soll der „Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewußt“ werden.⁵ Dieses Phänomen soll ein ernsthaftes Problem für jede Geschichtsschreibung darstellen, in der „die Geschichte“ als eine einzige Entwicklungslinie gezeichnet wird. Der Lösungsversuch von Jaspers lief darauf hinaus, dieses sperrige,

³ Vgl. Eric Voegelin: *Autobiographische Reflexionen*, München 1994, S. 103

⁴ Vgl. hierzu OG 4, 17ff. & Eric Voegelin: *Toynbees History als Suche nach Wahrheit*, in VOP # 94, München 2013

⁵ Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949, S. 28; zitiert nach OG 4, S. 38

schwer erklärliche Phänomen als „Epoche“ zu behandeln. Die entscheidende Epoche, in der Menschen wie Laotse, Heraklit oder Jesaja lebten, nannte er *Achsenzeit*. Auf diese Weise schien es möglich, „die Geschichte“ linear zu erzählen, ohne die Fragen nach Ursprung und Wesen dieses Phänomens beantworten zu müssen. Voegelins Gegenentwurf ist das Konzept eines ökumenischen Zeitalters. Dieses wird durch das gleichzeitige Gegebensein mehrerer Faktoren bestimmt. Es wäre aber falsch, diesen Begriff als reine Epochenbezeichnung zu verstehen. Voegelin geht es nicht darum, die Weltgeschichte als Möglichkeit zu „retten“. Jeden Versuch, die parallelen Ereignisse linear zu ordnen, beurteilt er als *historiogenetische Konstruktion*.⁶ Die Urheber solcher Konstruktionen dringen „nicht zum Kern des Problems vor, daß es sinnvolle Strukturen gibt, die sich der Anordnung in einer zeitlichen Abfolge widersetzen; noch [dringen] sie bis zum Druck der Erfahrung vor, der die Konstruktion solcher Zeitlinien motiviert, selbst wenn sie mit den empirischen Anhaltspunkten unvereinbar sind;“ (8/17) vor diesem Hintergrund darf das „ökumenische Zeitalter“ nur sekundär als Bezeichnung einer Epoche verstanden werden. Primär drückt Voegelin damit die Konfrontation einer als sinnlos empfundenen Machtpolitik mit von dieser unabhängigen, existentiellen Fragen des Menschseins aus. Und zwar geht es um solche Konfrontationen, sofern diese im Ergebnis zu einer Neubestimmung und -erzählung von „Geschichte“ führen. Wir werden auf das ökumenische Zeitalter als einer Epoche in der „Geschichte“, wie Voegelin sie erzählt, im Schlussteil zurückkommen.

Vorerst interessiert uns dieses Zeitalter nur als eine Benennung der Konfrontation von Machtpolitik mit einem geistigen Ausbruch. Dabei ist Voegelins eigene Situation immer mitzubedenken. Diese ist durch Versuche gekennzeichnet, Macht von bestimmten Interpretationen „der Geschichte“ her zu legitimieren. Sein geistiger Ausbruch diesen Versuchen gegenüber, und sein Anliegen als Philosoph ist daher der Nachweis, dass kein Mensch „die Geschichte“ als Ganzes kennen kann. Auf diese Weise tritt Voegelin jeder Politik, die sich von einer bestimmten Deutung von Geschichte

⁶ Vgl. den demnächst als Occasional Paper erscheinenden Beitrag von Axel Bark (Hg. Peter J. Opitz) über Voegelins *Historiogenesis*

her legitimiert, entgegen. Zu diesem Zweck relativiert er „die Geschichte“ hinsichtlich ihrer Konstruktion. „In diesem 'Meinungsklima', das als ein Zustand öffentlichen Bewußtseinsverlusts zu beschreiben ist, wird es zur Aufgabe der wahren Philosophen, die immer selten sind, durch die Rückgewinnung der historischen Schichtung des Bewußtseins auch das Bewußtsein selbst wiederzuerlangen.“ (9/23) Aus der Tatsache, dass es ein empirisch gesichertes Phänomen in der Geschichte gibt, das nicht (aus der Geschichte heraus) erklärt werden kann, folgert Voegelin, dass jede Geschichte eine Fiktion sein *muss*, weil in ihr dieses Phänomen entweder verklärt oder ausgeblendet wird. Kein Mensch kann „die Geschichte“ kennen, weil kein Mensch Anfang und Ende „der Geschichte“ erlebt hat. An dieser Feststellung kehrt sich die Perspektive um. Standen in früheren Darstellungen dieses Zusammenhangs der einen Linie der Geschichte die verschiedenen Sinnlinien in der Geschichte gegenüber, so steht nun einer Vielzahl möglicher Fiktionen, wie auch den Fragmenten einer nicht linear schließbaren Geschichte, die eine „von der Zeit in die Ewigkeit verlaufende Linie“ (8/17) gegenüber. Die linear schwer zu bewältigende Ausnahme der geistigen Ausbrüche regelt nun, was „Geschichte“ eigentlich *ist* und was nicht, wohingegen die unmittelbare Wahrnehmung eines linearen Geschehens als Ausdruck einer Konstruktion gedeutet wird.

Dieser Umwertung zum Trotz bleiben Menschen auf Geschichte/n angewiesen. Voegelins Meinung nach *muss* der Mensch sich eine Geschichte konstruieren, sobald die Geschichte, in der er herangewachsen und erzogen worden ist, ihn nicht mehr trägt. Die Behauptung einer solchen Notwendigkeit, verbunden mit der Reduktion jeder Geschichte auf diesen Zusammenhang, ist pragmatisch.⁷ Akzeptiert man diesen pragmatischen Ansatz, stellt sich die Frage, wie eine solche Geschichte zu konstruieren ist, damit sie der Existenz des Menschen als Sinnhorizont dienen kann. Welche Faktoren müssen wie gewichtet werden? Und welche Schwierigkeiten sind zu beachten?⁸ Um diese Fragen beantworten zu

⁷ Man kann das vielleicht *transzendentalen Pragmatismus* nennen.

⁸ Vgl. Eric Voegelin: *Das Drama des Menschseins*, Wien 2007, S. 71f.; sofern Voegelin Erfahrungs-Zeugnisse als Konstruktionen behandelt, ist er als Konstruktivist zu lesen. Jan Assmanns Behauptung, Voegelin setze sich von

können, definiert Voegelin menschliche Existenz als den Schnittpunkt von Zeit und Ewigkeit.⁹ Dementsprechend unterscheidet er zwei wesentliche Möglichkeiten der Konstruktion von Geschichte, abhängig davon, welche der beiden Dimensionen menschlicher Existenz vorherrscht. Entweder man leitet die Ewigkeit aus der Zeit oder die Zeit aus der Ewigkeit ab. Um die Ewigkeit aus der Zeit abzuleiten, muss man von einer Interpretation endlicher Fakten ausgehen und diese als „den Sinn der Geschichte“ auf die vertikale Dimension menschlicher Existenz, die auf Ewigkeit und die Frage nach den letzten Dingen ausgerichtet ist, projizieren. Es ist offensichtlich, dass man zu diesem Zweck die Ebene der Empirie spekulativ überschreiten muss. Dabei ist es entscheidend, dass Voegelin das „Ewige“ als Transzendenz dem Zeitlichen als Immanenz entgegensetzt. Zwischen diesen zwei Polen sei menschliche Existenz aufgespannt. Die Pole sind als Gegensätze auszuhalten, weil nur so die Spannung als Ort existentieller Erfahrung

konstruktivistischen Strömungen ab, erweist sich zumindest als unkritisch. Ihm entgeht, dass auch das „Geviert“ eine Konstruktion darstellt, die einen „objektiven Beobachterstandpunkt“ voraussetzt – vgl. OG 1, S. 17ff.

⁹ Vgl. Ebd., S. 77ff.; s.a. Glenn Hughes: „*A Pattern of Timeless Moments*“ & Eric Voegelin: „*Wo sich Zeitloses schneidet mit Zeit*“: *Notizen zu T.S. Eliots „Vier Quartetten“*, VOP # 70, München 2009. Die Unterscheidung zweier Dimensionen, auf die jede menschliche Erfahrung zurückzuführen ist, durchzieht das Denken Voegelins als Konstante – auch wenn sich die Perspektive fortlaufend ändert und damit verbunden die Koordinaten verschoben werden. Aus der Frage, wie diese Dimensionen zusammengedacht werden können – Voegelin spricht vom „Erlösungsproblem“ (vgl. Erich Voegelin: *Die gesellschaftliche Bestimmtheit soziologischer Erkenntnis*, in *Zeitschrift für Volkswirtschaft und Sozialpolitik*, Wien und Leipzig 1922) – wird in späteren Texten die Behauptung unauflöslicher Spannung zwischen den beiden Dimensionen. Der Übergang von einer Suche nach „Erlösung“ zum Denken der Spannung macht sich, wie Michael Henkel betont, schon 1936 bemerkbar (Erich Voegelin: *Volksbildung, Wissenschaft und Politik*, in *Monatsschrift für Kultur und Politik* 1.Jg. / # 7, Wien 1936). Ausgelöst wird dieser Übergang durch die Suche nach einem „Wahrheits“-Kriterium zur Widerlegung der NS-Ideologie. Sofern dieses Kriterium die Gewissheit von Ungewissheit ist, wiederholt sich der Übergang als unabschließbarer Vorgang bis hin zum hier angedeuteten „Bruch“ als dem Übergang von der Suche nach „der Geschichte“ hin zum Denken von „Geschichtlichkeit“.

gewahrt wird. Das bedeutet, dass keine der beiden Dimensionen auf die andere zurückgeführt werden darf. Da dies aber im Fall einer Konstruktion des Ewigen vom Zeitlichen her der Fall wäre, lehnt Voegelin jede solche Konstruktion als Ideologie ab: wird eine Idee aus immanenter Perspektive an die Stelle der Transzendenz gesetzt, wird seiner Meinung nach Realität deformiert.

Wie aber verhält es sich mit der Deutung von Zeit aus der Erfahrung der Ewigkeit? So wie es angesichts der „geistigen Ausbrüche“ unmöglich sein soll, Geschichte als eine einzige Geschichte zu erzählen, so soll der Wert einer Geschichts-Konstruktion nun davon abhängen, dass diese ihren Anfang nicht in der Zeit, sondern in einer Erfahrung des Ewigen nimmt.¹⁰ Diese Erfahrung des Ewigen soll auf die Ebene der Zeit projiziert und mit den empirischen Fakten raumzeitlicher Wahrnehmung in Übereinstimmung gebracht werden. Gleichzeitig aber ist in ihr die radikale Unterscheidung immanenter Erkenntnis vom transzendenten Grund zu wahren. Konkret heißt das, dass zu jedem Zeitpunkt zwei einander widerstrebende Maßgaben zu beachten sind: einmal darf „der Wunsch, die Realität als den intendierten Gegenstand des Bewußtseins zu erkennen, [nicht] zu einem intentionalistischen Wunsch degenerieren, das Mysterium des Horizonts und seines Jenseits zu erkennen, so als wäre es ein Objekt diesseits des Horizonts;“ alles, was transzendent ist (also auch *die* Geschichte), soll wesentlich *mysteriös* sein; sie soll per definitionem nicht erkannt werden können; diese prinzipielle Ungewissheit über den Sinn des Seins soll jedoch nur das Transzendente betreffen, während alles das, was den Horizont des Menschen nicht überschreitet (inkl. möglicher *Geschichten*) per se unproblematisch sein soll: „das Bewußtsein des allgegenwärtigen Mysteriums [darf] den Wunsch nach Wissen [nicht] durch die Annahme lähmen, Gegenstände diesseits des Horizonts würden zur Sphäre des Mysteriums gehören.“¹¹ Konkret heißt das, dass es zwar ein Phänomen der Transzendenz gibt, dieses jedoch keinerlei Relevanz für den immanenten

¹⁰ Vgl. Eric Voegelin: *Was ist Geschichte*, VOP # 92, München 2013

¹¹ Eric Voegelin: *Mysterium, Mythos und Magie*, Wien 2006, S. 32

Lebensvollzug haben *darf*.¹² Die Erfahrung der Ewigkeit kann somit als „Spannung“ in die Endlichkeit der Zeit hineinprojiziert werden. An dieser Stelle kommt der pragmatische Ansatz Voegelins noch einmal deutlich zum Vorschein: der Mensch ist auf Transzendenz angelegt; er überschreitet sich in Richtung auf Transzendenz und bedarf der transzendenten Deutung seiner Existenz. Diese Deutung droht immanentistisch kurzgeschlossen zu werden, was zu sinnloser Machtpolitik führt (so etwa, wenn an die Stelle „Gottes“ „das Volk“ oder „das Proletariat“ gesetzt wird); solche Kurzschlüsse lassen sich mit Hinweis auf die Ungewissheit des Sinns menschlicher Existenz widerlegen. Dabei handelt es sich allerdings um eine *ungewisse Gewissheit*. Als Dogma ersetzt die (ungewisse) Gewissheit von Ungewissheit konkrete Argumente um das Für und Wider politischer Ansätze und Maßnahmen, sofern es jede positive Zielbestimmung als vermessen widerlegt.¹³ Ja mehr noch: jede Position, die sich nicht der *Ungewissheit gewiss* bleibt, erweist sich an dieser gemessen als falsch.¹⁴

Von daher ist klar, dass dem Christentum als einer „positiven Religion“ im vierten Band von OH keine entscheidende Bedeutung mehr zukommt.¹⁵ Stattdessen gibt es nun ein Kapitel über „die paulinische

¹² Voegelins „Offenheit zum Grund“ ist daher als Verschlossenheit gegenüber „sinnvollen“ Transzendenz-Vorstellungen begreifen – vgl. Eric Voegelin: *On Henry James's Turn of the Screw*, in CW 12, p. 159f.

¹³ Vgl. den Brief an T.H. Clancy vom 26.4.1953: „I do not see how one can get in politics beyond the minimization of evil.“ (CW 30, p. 156ff.[# 49])

¹⁴ Vgl. Eric Voegelin: *Anxiety and Reason*, in CW 28, p. 69: „Even when faith has supervened, the one and only thing certain about existence remains the uncertainty about its ground.“ Somit ist die Einordnung Voegelins als „normativ-ontologischem Denker“ nicht gänzlich falsch. Allerdings müsste die Norm von *Ungewissheit* als Anti-Norm begriffen werden, ehe sie sinnvoll kritisiert werden kann – vgl. Julian Nida-Rümelin: *Was bleibt?* In Peter J. Opitz (Hg.): „...und fang meine eigene Arbeit, *Order and History, an*“. *Zur deutschen Edition von Eric Voegelins Ordnung und Geschichte*, VOP # 50, München 2006, S. 7ff.

¹⁵ Damit rückt Voegelin von seiner Position Anfang der 50er Jahre, dass das Christentum wesentlich Ungewissheit bedeute, ab – vgl. Eric Voegelin: *Die neue Wissenschaft der Politik*, München 2004, S. 133 & Eric Voegelin: *Religionsersatz*, in *Der Gottesmord*, München 1999, S. 124

Vision des Auferstandenen“.¹⁶ Dieses Kapitel ist Gegenstand dieser Studie. Auch wenn Voegelin sich von dem Versuch, eine Geschichte der Ordnungstypen zu schreiben, verabschiedet hat, gehe ich davon aus, dass die Frage nach seiner Vorstellung vom geschichtlichen Ort des Christentums in diesem Kapitel beantwortet wird. Das Auffinden dieser Antwort ist das Thema dieser Studie. Leitend ist dabei die Feststellung, dass Voegelin den Christus der „paulinischen Vision“ vom historischen Jesus aus Nazareth unterscheidet. Darauf weist bereits die Tatsache hin, dass er über Paulus schreibt, nicht aber über Jesus Christus.¹⁷ Dieser Umstand ist auf seine *Gewissheit* davon zurückzuführen, dass Jesus ein Mensch war – und auch nicht mehr

¹⁶ *The Ecumenic Age* (Volume 4 von OH) besteht aus einer Einleitung und sieben Kapiteln. Unser Kapitel ist in dieser Gliederung das 5. Kapitel. In der deutschen Übersetzung *Ordnung und Geschichte* (OG) wurden die fünf Bände der amerikanischen Ausgabe in zehn Teilbänden veröffentlicht. Volume 4 von OH setzt sich in dieser Übersetzung zusammen aus Band 8: *Das Ökumenische Zeitalter – Die Legitimität der Antike* (Hg. Thomas Hollweck) und Band 9: *Das Ökumenische Zeitalter – Weltherrschaft und Philosophie* (Hg. Manfred Henningsen). In diesem 9. Band ist unser Kapitel über die paulinische Vision das 3. Kapitel. Werksgeschichtlich, wie auch inhaltlich, bildet dieses 3. Kapitel eine Einheit mit den beiden vorhergehenden Kapiteln *Der Prozess der Geschichte* und *Eroberung und Exodus*. Vgl. hierzu den demnächst als Occasional Paper erscheinenden Beitrag von Matthias Schmid (Hg. Peter J. Opitz)

¹⁷ Das Kapitel bildet den Höhepunkt einer langandauernden Beschäftigung Voegelins mit Paulus. Diese begann spätestens Anfang der 1930er Jahre (*Rasse und Staat*, 1932) und setzte sich in den 40er Jahren im Rahmen der posthum veröffentlichten *History of Political Ideas* (CW ## 19-26) in Kapiteln wie *The Visional Constitution of the Christian Community* oder *The Pauline Circle* fort. Im *Apostasie* überschriebenen Kapitel verschob sich die Fragestellung weg von der denk-möglichen Konstitution von Gemeinschaft hin zur Frage nach der „Geschichtlichkeit“ des Menschen. In dieser Hinsicht wird Paulus auch in den 60er Jahren in *Configurations in History* (CW # 12) behandelt. Nach einer weiteren thematischen Verschiebung erwähnt Voegelin Paulus im zweiten Kapitel des 8. Bandes von OG in einer Reihe mit Mohammed und Mani. Nun geht es um die Frage nach einer neuen Symbolform für die Ordnung ökumenischer Reiche. Im Anschluss an den Vortrag *The Meaning of the Gospel* (1970; dt. *Evangelium und Kultur*, München 1997) rückt Paulus erneut in den Fokus. Er wird nun zum Vertreter eines wichtigen und in gewisser Hinsicht auch letzten Schrittes in der Bewegung, die Voegelin den „Prozess der Geschichte“ nennt.

sein konnte oder sein wollte, als *nur* Mensch. Als Christus und Sohn Gottes sei er erst nach seinem Tod bezeichnet worden.¹⁸ Diese Deutung Jesu Christi führt Voegelin auf Paulus zurück. Während er dessen „Vision“ als geschichtlichen Fortschritt geistiger Differenzierung analysiert und würdigt, geht es ihm gleichzeitig darum, die Mängel dieser „Vision“ aufzuzeigen. Diese Mängel sollen bis in unsere Zeit fortwirken. Um diese Mängel sowie die Reichweite einer solchen Kritik herauszuarbeiten, ist Voegelin's Deutung der paulinischen Briefe mit diesen selbst zu konfrontieren.¹⁹ Auf diese Weise werde ich die Präsuppositionen und Implikationen der Voegelin'schen Kritik aufzeigen. Es geht also nur sekundär um eine Darstellung der Gedanken Voegelins.²⁰ Primär geht es um die Konsequenzen der Denkvoraussetzungen, wie sie in seiner Kritik an Paulus offenbar werden. Diese Konsequenzen entfalten sich im Fortgang des Textes und ergeben sich besonders an den Stellen, an denen der Text unklar oder sprunghaft scheint. Es bietet sich daher an, die Studie am Text selbst auszurichten. Der Leser ist angehalten – wenn nicht sogar darauf angewiesen – meine Darstellung und Deutung durch die parallele Lektüre des Voegelin-Textes zu verfolgen und zu überprüfen. Am Schluss werde ich die Ergebnisse der Studie zusammenfassen.

¹⁸ Vgl. Eric Voegelin: *History of Political Ideas*, in CW 19, p. 149ff.

¹⁹ Dem Umfang der Studie geschuldet, beschränke ich die Darstellung paulinischer Gedanken weitgehend auf Auslegung des von Voegelin zitierten Wortlautes. Dass eine solche Darstellung nie völlig objektiv ist, versteht sich von selbst. Im Zweifelsfall entscheide ich mich gegen die harmonisierende und für die kontrastierende Lesart. Diese Zuspitzung ist gerechtfertigt, soweit sie dazu dient, Voegelin's Denkvoraussetzung herauszuarbeiten.

²⁰ Aus diesem Grund verzichte ich weitgehend auf Darstellung anderer Interpretationen und Auseinandersetzungen mit Sekundärliteratur. Hier sind vor allem zu nennen: Gerhart Niemeyer: *Eric Voegelin's Philosophy and the Drama of Mankind*, in *Modern Age* 20, 1976; Frederick D. Wilhelmsen: *Christianity and Political Philosophy*, Athens, GA 1978; Bruce Douglass: *The Break in Voegelin's Program*, in *Political Science Reviewer* 7, 1977; Ellis Sandoz: *The Voegelinian Revolution: A Biographical Introduction*, Piscataway, NJ 2000; Ellis Sandoz (Ed.): *Eric Voegelin's Thought: A Critical Appraisal*, Durham 1982, sowie die in CW 17 in Michael Franz: *Editor's Introduction*, p. 27 [Anm. 60] aufgeführten Rezensionen.

II „Die paulinische Vision des Auferstandenen“

1. Die Ausgangskonstellation

Der erste Satz des Kapitels über die paulinische Vision des Auferstandenen lautet: „Platon hielt das theophane Ereignis im Gleichgewicht mit der Erfahrung des Kosmos.“ (9/99) Dieser Satz bezeichnet den Horizont, vor dem das Kapitel als Ganzes gedeutet werden muss. Es geht darin um dreierlei: um die Erfahrung des Kosmos; um ein theophanes Ereignis; sowie um das Gleichgewicht zwischen beidem. Da keiner dieser Sachverhalte im Kapitel selbst erläutert wird, sind diese eingangs zu klären. Zudem bietet die Klärung dieser drei Konzepte einen geeigneten Einstieg in die Thematik.

Der „Erfahrung des Kosmos“ liegt an dieser Stelle die pragmatische Existenz des Menschen innerhalb eines bestehenden Sinnhorizontes und -gefüges zu Grunde. „Dieses Zusammensein und Eins-im-Andere-Sein ist eine Primärerfahrung, die bedeutungsschwer kosmisch genannt werden muß.“ (8/96) Das Sein wird als ein Kreislauf des Werdens und Vergehens erfahren. Sobald die im Werden und Vergehen implizierte Endlichkeit des Menschen und seiner Vorhaben zum Problem wird, wird die Ordnung des Kosmos als Unordnung erfahren. Die Erfahrung von Unordnung äußert sich in Angst und Unruhe. Aus dieser Unruhe geht die Suche nach einer neuen Ordnung hervor. Ja, die Unruhe beweist für Voegelin, dass es Ordnung gibt: „Es gäbe keine Angst im Zustand der Unwissenheit, wäre die Unruhe nicht lebendig durch das Wissen des Menschen um seine Existenz aus einem Seinsgrund, der nicht er selbst ist.“ (9/40)²¹ Die Suche nach diesem Grund bezeichnet Voegelin als den „Prozess der Geschichte“, da aus ihr die Geschichte als Symbolform der neu ge-

²¹ Die Struktur dieses Arguments ist typisch für Voegelin. Vgl. OG 1, S. 131f.; *Das Drama des Menschseins*, Wien 2007, S. 24 & S. 50ff.; *Vernunft: die Erfahrung der klassischen Philosophen*, VOP # 54, München 2006, S. 14f.; OG 10, S. 50 & S. 100; dabei wird die Transzendenz ontologisch der Immanenz vorgeordnet, während gleichzeitig die Transzendenz epistemologisch in Abhängigkeit vom Standpunkt bloßer Immanenz als *gewisse Ungewissheit* abgeleitet wird; der daraus resultierende Zirkel lässt sich nicht sinnvoll auflösen und entspricht somit seiner Rede von einer „paradoxen Realität“.

fundenen Ordnung hervorgeht. An den Anfang dieser Suche setzt Voegelin eine Einsicht Anaximanders: „Der Ursprung der Dinge ist das *apeiron* [das Unbegrenzte – TK]. Es ist notwendig, daß die Dinge in das vergehen, woraus sie geboren wurden, denn sie zahlen einander Buße für ihre Ungerechtigkeit gemäß der Anordnung der Zeit.“ (9/20) Am Anfang steht somit die Akzeptanz der (eigenen) Endlichkeit. Diese Annahme aber setzt schon einen Begriff von Gerechtigkeit voraus, den der Mensch in seinem Bewusstsein vorfindet, ohne ihn aus nachprüfbarer Erfahrung ableiten zu können. Ihr Begriff muss daher von anders wo her kommen: „Das 'Ding' namens Mensch entdeckt, daß es Bewußtsein besitzt; und als Folge entdeckt es das menschliche Bewußtsein als jenen Realitätsbereich, in dem der Prozeß der Realität sich selbst erhellt.“ (9/24) Entdeckt wird, dass das Bewusstsein Ausdruck von einer Größe oder Bewegung ist, die nicht dem kosmischen Werden und Vergehen unterworfen ist. Die neue Ordnung, die gefunden wird, ist die Einsicht der Geborgenheit menschlicher Existenz in etwas Größerem. Das Ereignis solcher Einsicht ist es, was Voegelin als „geistigen Ausbruch“ bezeichnet. Die Einsicht selbst deutet er als „Theophanie“. Wörtlich übersetzt verweist Theophanie auf einen Gott oder etwas Göttliches, das aufscheint. Aus dieser Einsicht heraus kann sich ein Mensch der „göttlichen Realität“ des Bewusstseins zuwenden: (vgl. 9/91) „Das in alle Richtungen offene Bewußtsein gegenüber der Realität, deren Teil das Bewußtsein ist – die antwortende Partizipation des Menschen durch den *logos* seiner Psyche an dem *logos* der Realität – ist die freudige Bereitschaft, bewußt eine Realität wahrzunehmen, die vom selben *nous* wie die Psyche informiert wird – das ist alles.“ (9/96) Unter Realität ist dabei nicht die Realität der Außenwelt zu verstehen, sondern die Realität der Transzendenz.

Zwischen Theophanie und Kosmos herrscht ein Spannungsverhältnis, das knapp nachzuvollziehen ist: die Wahrnehmung des Kosmos als einer sinnlosen Abfolge von Werden und Vergehen leitet eine Bewegung der Abkehr von diesem Werden und Vergehen ein. Dabei ist der Kosmos nicht absolut sinnlos zu nennen, sondern nur relativ zu dieser Bewegung, die aus dem Kosmos hinauszuführen scheint. Die Wahrnehmung dieser Bewegung ist verknüpft mit der Wahrnehmung eines Sinns angesichts empfundener Sinnlosigkeit. Sie konstituiert „Sinn in der Geschichte“, indem sie „offenbart, daß die

Wirklichkeit sich auf einen Zustand zu bewegt, der von Kräften der Unordnung ungestört ist;“ (9/99) Die umfassende Realität, die sich im menschlichen Bewusstsein ausdrückt, wird daher als ein Prozess gedeutet, auch wenn das Ziel dieses Prozesses nicht erreicht, sondern nur geahnt wird. Derjenige, der die Nichtigkeit des kosmischen Werdens und Vergehens einsieht, kann zwar von seiner eigenen Endlichkeit absehen, kann sich jedoch nicht vom Kosmos als dem Grund seiner eigenen Existenz ablösen. Diese Verbindung zweier einander widerstrebender Elemente umschreibt Voegelin als eine Spannung von Existenz und Nichtexistenz: „Der Kosmos ist kein Ding unter anderen, er ist der Hintergrund der Realität, vor dem alle anderen Dinge existieren; ihm kommt Realität im Modus der Nichtexistenz zu.“ (8/101) Aus dieser Nichtexistenz ragt der Mensch heraus, sofern er sich seiner selbst als existent bewusst wird. Aus dem Werden und Vergehen der kosmischen Wahrheit wird ein Ineinander von Existenz und Nichtexistenz. Zum einen geschieht die Theophanie im Kosmos. Zum andern aber überwindet die Theophanie den Kosmos, indem sie sich als Teil einer Bewegung begreift, die über den Kosmos hinausweist: „Realität wird im Modus der Existenz als in den Modus der Nicht-Existenz eingebettete Realität erlebt, und umgekehrt reicht die Nicht-Existenz in die Existenz hinein.“ (9/21) Existenz aus einem theophanen Erlebnis heraus bezeichnet Voegelin als „Leben“, während er den Kosmos im Modus der Nicht-Existenz den „Tod“ nennt. Nicht mehr Leben und Tod im eigentlichen Sinn stehen im Fokus, sondern das „Leben“ als gelingendes Leben in Teilnahme am Prozess der Realität – gegenüber einem Leben, das insofern eher „Tod“ zu nennen ist, als es auf nichts weiter als den Tod hinausläuft.²² Diese Unterscheidung nennt Voegelin die „Wahrheit der Existenz“.²³

²² Vgl. für diese zentrale Unterscheidung in Abweichung vom üblichen Sprachgebrauch OG 1, S. 55ff., OG 6, S. 26ff., OG 6, S. 58ff., Eric Voegelin: *Anfang und Jenseits*, VOP # 96, München 2015, S. 69ff.

²³ Die „Wahrheit der Existenz“ ist definiert als Wahrnehmung und Annahme der fundamentalen Struktur menschlicher Existenz (Eric Voegelin: *Debatte und Existenz*, VOP # 93, München 2013, S. 26f.). Da diese Struktur paradox aufgefasst wird, kann „diese Wahrheit keine Aussage über die Realität“ sein (OG 9, S. 35). Die paradoxe Struktur wiederholt sich auf der Ebene der „Wahrheit der Existenz“, wenn „der Widerspruch zwischen Wahrheit und

Eine Spannung zwischen zwei ungleichen Kräften kann schwerlich Bestand haben. Sie verlangt nach Auflösung. Dem theophanen Ereignis kommt daher eine „gleichgewichtsstörende Dynamik“ zu. (9/99) Die Erfahrung von Unordnung ruft zur Schaffung von Ordnung auf. Trotz der der Spannung inhärenten Dynamik hält Voegelin ein Gleichgewicht zwischen Kosmos und Theophanie nicht nur für möglich, sondern für geboten. Das liegt daran, dass er die Möglichkeit von Ordnung innerlich, im Einzelnen verortet. Ihr Kern soll die Spannung selbst, die Spannung im *Metaxy* sein. *Metaxy* ist eine griechische Vokabel für das dt. „zwischen“, gemeint ist hier der Bereich *zwischen* Kosmos und Theophanie, der durch das Gegenüber dieser Pole aufgespannt wird.²⁴ Diesem Verständnis der Spannung als einem Gleichgewicht, das ein neues Feld aufspannt, liegt eine Umwertung zu Grunde. Aus Sicht des Kosmos stellt sich die Theophanie als bedrohlich dar. Aus Sicht der Theophanie erscheint der Kosmos als Vergänglichkeit. Die Spannung zwischen diesen beiden Perspektiven lässt sich in ein Gleichgewicht bringen, sofern die Vergänglichkeit des Kosmos nicht problematisiert, sondern angenommen wird. Diese Annahme der Vergänglichkeit wird durch die Theophanie zur Möglichkeit, weil die Theophanie das Ganze als eine Bewegung offenbaren soll, in der die eigene Vergänglichkeit nicht weiter ins Gewicht fällt. Von daher wird diese Bewegung als sinnvoll erfahren. Da dieser Sinn über den Kosmos hinaus zielt, muss er nicht in diesem verwirklicht werden. Somit ist auch die theophane Bedrohung des Kosmos neutralisiert, so dass die Spannung als Gleichgewicht anzusehen ist.²⁵ Voegelins Umwertung ist darin zu sehen, dass die Zwischenebene des *Metaxy* als „der Bereich des Geistigen [...] zwischen Gott und Mensch“ zum eigentlichen Träger

Unwahrheit in der Existenz [...] als die Wahrheit der Existenz bewußt wird.“ (Eric Voegelin, *Mysterium, Mythos und Magie*, Wien 2006, S. 41)

²⁴ Vgl. Helmut Winterholler: *Egophanische Revolte und existentieller Widerstand*, VOP # 52, München 2006, S. 16 [Anm. 14]; zu Voegelins Begriff von *Metaxy* vgl.a. Eric Voegelin: *Autobiographische Reflexionen*, München 1994, S. 92ff. & Brief vom 26.12.1964 an Manfred Henningsen in CW 30, p. 484ff. [# 233]

²⁵ Vgl. Eric Voegelin: *Das Drama des Menschseins*, Wien 2007, S. 73

menschlicher Existenz erklärt wird.²⁶ Indem er die Perspektive des Metaxy behauptet, kann er den Negationen von Immanenz und Transzendenz ebenso entgegentreten wie totalitären Deutungsversuchen. Ausgehend vom Metaxy beurteilt er alle Auslegungen menschlicher Existenz danach, inwiefern es ihnen gelingt, die Spannung von Immanenz und Transzendenz zu wahren und auszudrücken.

2. Das theophane Erlebnis des Paulus

Damit sind wir bei der paulinischen „Vision“ angelangt. In einer ersten Annäherung ist kurz zu skizzieren, was Voegelin als die Theophanie-Erfahrung des Paulus deutet. Dass er seiner Erfahrung in einer „Vision“ Ausdruck verleiht, weist bereits darauf hin, dass Paulus sich nicht damit begnügt hat, seine eigene Erfahrung wiederzugeben, sondern er darüber hinaus diese Erfahrung in ihren Konsequenzen über die empirisch feststellbare Realität hinaus extrapoliert haben soll:²⁷ „Paulus ist ein ziemlich ungeduldiger Mann.“²⁸ Seine „Vision eines göttlichen Eingriffs [...], welcher der Unordnung am Ende der Zeiten für alle Zeiten ein Ende bereiten kann“, führt Voegelin auf dessen „Angst vor dem Sturz in die Unwahrheit der Unordnung“ zurück. (9/100) Sowohl der Angst, als auch der Sehnsucht nach einem glücklichen Ende der Spannung gesteht Voegelin eine gewisse Berechtigung zu. Das theophane Ereignis öffnet den Blick auf die Wahrheit der Existenz als Möglichkeit, den Sinn der Existenz zu verfehlen. Gleichzeitig offenbart es *sich selbst* als Moment einer Bewegung, die über Unwahrheit und Unordnung hinausweist – wenn auch ohne wirklich herauszuführen. Im Zwischenraum dieser feinen Unterscheidung verortet Voegelin die Möglichkeit der Deformation von Realität: „Das Potential zur Verzerrung wohnt, das versteht sich, dem Mysterium des Sinns inne. Wäre das Mysterium nicht wirklich, so hätten die Verzerrungen

²⁶ Vgl. Eric Voegelin: *Ewiges Sein in der Zeit*, erschienen in *Anamnesis*, München, Freiburg 2005, S. 267, s.a. S. 254ff.

²⁷ Zum Begriff der „Vision“ vgl. Eric Voegelin: *Anfang und Jenseits*, VOP # 96, München 2015, S. 77ff. & OG 10, S. 98

²⁸ Eric Voegelin: *Evangelium und Kultur*, München 1997, S. 41

keinen Reiz.“ (9/100) *Wirklich* ist für Voegelin das Mysterium, nicht aber die Bewegung. Wir werden noch sehen, was das bedeutet.

Der Vision soll eine theophane Erfahrung zu Grunde liegen. Es geht also zuerst darum, das Moment der Spannung bei Paulus nachzuweisen. Diese „dem Mysterium innewohnenden Spannung ist in klassischer Weise in Röm 8,18-25 formuliert worden.“ (9/100)

„Ich bin überzeugt, dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll. Denn die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung: Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt. Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, dass wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden. Denn wir sind gerettet, doch in der Hoffnung. Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung. Wie kann man auf etwas hoffen, das man sieht? Hoffen wir aber auf das, was wir nicht sehen, dann harren wir aus in Geduld.“ (Röm 8,18-25)

Die Spannung besteht zwischen Leid, Vergänglichkeit, Verlorenheit und Sklaverei der *Schöpfung* gegenüber Geist, Freiheit und Herrlichkeit der *Kinder Gottes*. Die Schöpfung leidet und wartet auf Erlösung. Diese denkt Paulus in zwei Schritten. Einmal geschieht sie schon jetzt und zwar geschieht sie den Kindern Gottes. Zugleich steht sie im Ganzen noch aus. Und solange die Erlösung im Ganzen aussteht, ist sie auch in den Kindern Gottes nicht vollständig geschehen. Somit wird die Erlösung der ganzen Schöpfung in Geduld und Hoffnung erwartet. Paulus ist *überzeugt*, dass die Herrlichkeit Gottes alles Leid und Elend der Schöpfung übertrifft und rechtfertigt, in sich aufnimmt und damit auch wiedergutmacht. Dieses Leid der Schöpfung ist zugleich der Grund für seine Hoffnung. Es ist nicht sein eigenes Leid, das er beklagt, sondern das Leid der Schöpfung. Wenn wir von einer Spannung bei ihm sprechen wollen, dann ist es die Spannung zwischen seiner Seligkeit und dem Leid von Anderen. In ihr drücken sich Verbundenheit und Mitgefühl aus. Insofern kann diese Spannung geheilt werden.

Voegelin übersetzt diese Stelle als Sehnsucht nach einer „Transfiguration“ der Realität: das kosmische Werden und Vergehen soll in ein reines Werden ohne Vergehen verwandelt werden. Diese Sehnsucht soll Angst und Ungeduld zum Ausdruck bringen. Es falle Paulus schwer, die Spannung auszuhalten – gemeint ist allerdings nicht die von Seligkeit und Leid, sondern die von Immanenz und Transzendenz. Offenbar ist letztlich die Spannung, so dass jede Hoffnung über diese hinaus an sich unbegründet ist. Also muss jede Hoffnung durch eine „Stufenleiter“ von Bedingungen untermauert werden. Das Leben „in dieser Spannung der offenbarten Wahrheit [setze daher] bestimmte Tugenden“ voraus (9/101): vom „freudigen Hinnehmen der Bedrängnis“, über die „Geduld im Ertragen dieser Leiden“ bis hin zur „charakterbildende[n] Bewährung“. Da es zweifelhaft ist, dass eine solche Hoffnung angesichts von Leid und Elend trägt, bedarf es weiterhin und abschließend der „Gnade“, „so daß die Hoffnung nicht der Enttäuschung weichen muß“. (9/101) Voegelin endet diesen kurzen Vorspann über die paulinische Theophanie mit dem Hinweis, dass das göttliche „Pneuma“ im Herzen unser Beten, das wir „nicht in rechte Worte fassen können“, empor trägt, „so daß es vor Gott sagbar wird.“ Bei Paulus heißt es:

„So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können. Und Gott, der die Herzen erforscht, weiß, was die Absicht des Geistes ist: Er tritt so, wie Gott es will, für die Heiligen ein.“ (Röm 8,26f.)

Es sind also nicht nur die Worte, die fehlen! Paulus weiß nicht, um was er sinnvoll beten soll, da er darauf vertraut, dass Gott das Gute wirkt. Paulus glaubt an einen wirklichen Gott. Von daher ist sein Begriff von Hoffnung der eines begründeten Vertrauenkönnens. Dieser Glaube ist nicht angefochten. Voegelin hingegen geht davon aus, dass wir zwar Gott nötig haben, ihn jedoch nicht erkennen können. Wir können ihn nicht kennen, weil er sich uns nicht zu erkennen gibt. Kommunikation zwischen diesem Gott und Menschen wird als Möglichkeit ausgeschlossen. Damit hängt auch seine Auffassung von Sprache zusammen. Wörter, die empirisch nicht verifiziert werden können, behandelt Voegelin als Symbole. Dabei ist eine weitere Eigenart zu beachten. Wird gemeinhin etwas als Symbol bezeichnet, weil es sowohl das Bezeichnete als auch noch etwas anderes bedeu-

tet, deutet er als „Symbol“, was nicht die Sache, sondern nur und eigentlich etwas anderes bezeichnen soll. Das betrifft alle Gedanken, Begriffe oder Konzepte, die über das, was Voegelin als Realität begreift, hinausgehen. An dieser Stelle betrifft es Begriffe wie „Geist“ und „Gnade“. Daraus folgt für ihn nicht, dass solche Begriffe unsinnig sind, sondern dass sie übersetzt werden müssen. Richtig können sie nur verstanden werden, wenn man sie auf die Realität in ihren Strukturen und Aspekten zurückbezieht. Was das bedeutet, ist sogleich in Bezug auf den „Geist“ nachzuvollziehen.

3. Platons „Nous“ und das paulinische „Pneuma“

Voegelin liest „die paulinische Analyse der existentiellen Ordnung“ als „eine enge Parallele zu derjenigen von Platon“. (9/101)²⁹ Als gemeinsame Nenner von Platon und Paulus wird die Struktur der Realität vorausgesetzt, auf der Voegelins Analyse existentieller Ordnung aufbaut. In diesem Sinne interpretiert er die Rede vom geistigen Bereich bei beiden als „Symbol“ der Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz. Allerdings soll Platon dabei einen anderen Fokus gehabt haben, als Paulus. Dem entsprechen die unterschiedlichen Bezeichnungen des Geistes als „Nous“ bei Platon und als „Pneuma“ bei Paulus. Diese Unterscheidung ist auf die Unterscheidung der vertikalen und der horizontalen Dimension des Menschseins zu beziehen.

Der platonische Nous soll die Analyse der „Natur des Seins als eines Werdens“ in Raum und Zeit anzeigen, während es in der Rede vom Pneuma um die Ausgestaltung der vertikalen Beziehung „der Seele zur Ewigkeit“, d.h. um die Spannung zum Grund gehe.³⁰ Unter Nous

²⁹ Auf Platon, der über weite Strecken des Kapitels als Voegelins Gewährsmann im Hintergrund mitgedacht werden muss, kann hier nicht näher eingegangen werden.

³⁰ Vgl. Eric Voegelin: *Was ist Natur?*, erschienen in *Anamnesis*, Freiburg und München 2005; S. 136, s.a. S. 144; an anderer Stelle zeigen „Nous“ und „Pneuma“ die Richtungen an, in denen die Spannung menschlicher Existenz betrachtet wird – „noetisch“: auf Transzendenz hin, „pneumatisch“: von Transzendenz her; damit deckt sich unsere Darstellung, weil die vertikale Dimension als transzendenter Pol, und die horizontale Dimension als

begreift Voegelin die Erkenntnis der endlichen Struktur des Kosmos selbst, sowie die Differenzierung dieser Erkenntnis. Noetisch geht es primär um die Feststellung der Vergänglichkeit der Dinge sowie die Einordnung des theophanen Ereignisses in dieses Konzept von Endlichkeit. Der Nous erschließt den Prozess der Realität daher von der Seite und den beschränkenden Vorgaben endlicher Existenz im Kosmos, während das Pneuma den Fokus auf denselben Prozess von der Seite der Theophanie aus legt. „Der entscheidende Unterschied liegt in der Behandlung der *phthora*, des Vergehens.“ (9/101) Während noetisch die Endlichkeit als notwendiger Teil menschlicher Existenz festgehalten wird, wird pneumatisch die Entdeckung des Prozesses als einer Bewegung innerhalb der kosmischen Existenz so ausgedrückt, als würde sie über die Endlichkeit hinausführen. Da das Pneuma im Bewusstsein des Menschen weiterhin der endlichen Struktur der Realität unterworfen bleibt, benennt es in Voegelins Verwendung keine Wirklichkeit, sondern deutet bloß eine Dimension des Bewusstseins in Bezug auf seine eigene Möglichkeit aus. In diesem Sinne kann man die Spannung von Immanenz und Transzendenz relativ zu menschlicher Existenz auch als Transzendentalität, als Fähigkeit, Transzendenz wahrzunehmen, bezeichnen. Da Voegelin seinen Begriff von Realität voraussetzt und sowohl Platon, als auch Paulus von dieser Voraussetzung her liest, sieht er sie beide in Übereinstimmung. Allerdings bleibt eine, seiner Meinung nach „kleine“ Differenz, die damit zusammenhängt, dass Paulus den Prozess als wirkliche Überwindung der Endlichkeit symbolisiert und darin dem Geschehen vorgreift, d.h. die Möglichkeit der Erkenntnis aus endlicher Perspektive überschreitet. Der Unterschied des paulinischen Denkens zu dem von Platon „verringert sich“ für ihn „zur Vision jenes Gottes, der Mensch geworden ist“. (9/103) Wir sehen auf der Seite des Paulus einen allmächtigen Gott, für den weder die Verwandlung der Welt, noch die Menschwerdung Gottes unmöglich ist, und auf der anderen Seite bei Voegelin die Vorstellung einer unveränderlichen Realität, in der ein solcher Gott keinen Platz hat, weil diese in ihrer Begrenzung absolut gesetzt wird.

immanenter Pol menschlicher Existenz verstanden werden muss: zwischen beiden ist die Symbolform der Geschichte aufgespannt.

Wenn Paulus die Vision hatte, „daß der Mensch dazu bestimmt sei, zur Unsterblichkeit aufzusteigen, wenn er sich wie Jesus dem göttlichen *pneuma* öffne“, (9/103) habe er seinen Lesern und Hörern nach Voegelin in der Menschwerdung Gottes die Möglichkeit der „Gottwerdung“ des Menschen vor Augen stellen wollen. Und zwar wird derjenige göttlich, der sich in den Prozess der Realität einstimmt und auf diesem Wege „unsterblich“ wird. Was das bedeutet, ist noch zu zeigen. Hier ist nur festzuhalten, dass es die Sterblichkeit ist, als die der Unterschied des Menschen von Gott thematisiert wird.³¹ Die Verwechslung eines Menschen mit Gott beruhe auf einem falschen Verständnis von Realität und auf einem unzureichenden Begriff von „Vision“. Letztere kann nämlich in Voegelins Vorstellung nichts anderes zum Ausdruck bringen, als „das Paradox einer Realität [...], die in ihrer Existenz [...] von der Präsenz 'des Gottes' abhängt, der [...] ein nichtgegenwärtiges *Jenseits* der seienden Dinge ist, in denen er gegenwärtig ist.“³² In der Rede von „einem Gott“, der zugleich anwesend und abwesend ist, wiederholt Voegelin das Paradox der Realität. Aus der christlich-paulinischen Provokation des Gottes, der Mensch wird, wird bei Voegelin der Widerspruch eines Gottes, der ist, ohne *wirklich* zu sein. Auf diese Umprägung des Begriffs des Paradoxen verweist auch die Rede von paradoxer Realität. Eigentlich ist Realität gerade das, was nicht paradox ist.

Sein Begriff des Paradoxen wirft Licht auf Voegelins Unterscheidung von noetischer und pneumatischer Theophanie. Den Übergang von der noetischen zur pneumatischen umschreibt er als Übergang „von der göttlich-noetischen Ordnung, die in der Welt verkörpert ist, zur göttlich-pneumatischen Erlösung von ihrer Unordnung, vom Paradoxon der Realität zur Abschaffung dieses Paradoxons, von der Erfahrung der Richtungsbewegung zu ihrer Erfüllung.“ (9/101) Noetisch wird die Ordnung als paradox und das Paradox als Ordnung begriffen. Pneumatisch hingegen wird das Paradox als Unordnung gedeutet. Das *Pneuma* hat für Voegelin von hierher eine doppelte Bedeutung: es bezeichnet sowohl die Untersuchung der Realität aus Sicht der gleichgewichtsstörenden Theo-

³¹ Vgl. hierzu OG 2, S. 166ff., OG 5, S. 65

³² Eric Voegelin: *Mysterium, Mythos und Magie*, Wien 2006, S. 65f.

phanie wie auch die konkrete, visionäre Suche nach einem neuen Gleichgewicht. Für Voegelin darf ein konkretes Pneuma nie mehr oder etwas anderes ausdrücken, als die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz. Das hängt damit zusammen, dass die zu untersuchende Realität als paradox definiert wird. Sofern sie aber so definiert ist, ist von vornherein klar, wie sie zu verstehen ist. Die Kategorie des Paradoxen hat bei Voegelin einen ontologischen Zug. Aus der paradoxen Realität geht die „Richtungsbewegung“ ohne Erfüllung hervor. Bedeutung habe die Vision des Auferstandenen nicht als Objekt „propositionalen Wissens“, sondern nur innerhalb der „Realität der Erfahrung“. (9/104f.) Dem entspricht die Regel dass aus der Kontradiktion logisch gesehen (nur) beliebiges abgeleitet werden kann. „Da die Vision im *metaxy* auftritt, darf man sie nicht in 'Subjekt' und 'Objekt' spalten.“ (9/103) Nur vor diesem Hintergrund lässt sich verstehen, dass Voegelin kein Wort über Jesus Christus verliert, obgleich es Paulus hauptsächlich um dessen Leben und Sterben bestellt war. Die Vision darf nicht Objekt von Analysen werden, sondern soll in das Konzept der Spannung zurückübersetzt werden. Alles, was sich einer solchen Reduktion widersetzt oder entzieht, wird als fehlerhafte Symbolisierung der Spannung abgelehnt. Man dürfe daher die Vision des Paulus weder als Lehre annehmen, noch als Erfindung ablehnen, da beides bedeutet, dass man diese bereits objektiviert und somit missverstanden hat. Vielmehr müsse man sie zurückübersetzt behandeln als den Traum eines ungeduldigen Menschen – als einen Traum davon, wie der Prozess als Übergang von Unordnung zu Ordnung eines Tages an sein Ende gelangen könnte. Als Erwartung beruhe dieser Traum auf einer Täuschung über die Realität: „Die metastatische Erwartung der Wiederkunft Christi hat ihre lange Geschichte der Enttäuschungen begonnen.“ (9/102) *Metastatisch* heißt an dieser Stelle soviel wie *unrealistisch*.

4. „Vernünftige“ Umdeutungen

Diese Relativierung dessen, was Voegelin als „Vision“ bezeichnet, darf nicht dahingehend überzeichnet werden, dass ihr Inhalt beliebig wäre. Wie eingangs gezeigt, steht hinter jeder *sinnvollen* Erzählung von Geschichte/n immer die Erfahrung des Ewigen. Wir haben ge-

sehen, dass darunter wesentlich das Paradox menschlicher Existenz zu verstehen ist. Dieses nennt Voegelin in Bezug auf Paulus das „pneumatische Zentrum“, von dem aus „die Struktur einer theophanen Erfahrung“ wie auch die Struktur einer „Vision“, in der die Theophanie abgebildet werden soll, ausgehen müsse. (9/105) Mit Hilfe solcher Umdeutungen sucht Voegelin seine Interpretation der paulinischen Vision als die einzig richtige herauszustellen. So zeigt er Verständnis für Paulus' Begeisterung über seine eigene Einsicht in die Vergänglichkeit des Kosmos als Hinweis auf den ewigen Prozess: „Der Wandel im Realitätsbewußtsein eines Menschen kann so tiefgreifend sein, daß er als Erneuerung, Wiedergeburt oder das Anziehen eines neuen Menschen (etwa Röm 13,14) ausgedrückt werden muß.“ (9/105) In der erwähnten Stelle aus dem Römerbrief heißt es: „Legt (als neues Gewand) den Herrn Jesus Christus an, und sorgt nicht so für euren Leib, dass die Begierden erwachen.“ Es ist offensichtlich, dass das „neue Realitätsbewusstsein“ des Paulus im Bewusstsein der Gegenwart und Nähe Christi verankert ist. Die Rede von einem neuen Gewand weist sowohl auf den christlichen Geist wie auch den Leib Christi hin. In diesem Sinne meint Pneuma die Ausweitung der Inkarnation auf Menschen, die sich an den Taten und Worten Jesu Christi orientieren. Es geht also um einen wirklichen Geist und um konkrete Praxis. Dagegen handelt es sich für Voegelin bei dem „neuen Realitätsbewusstsein“ um die Realisierung der Struktur von Realität als paradox.

Man muss genau hinschauen, um verstehen zu können, worauf Voegelin mit seinen Umdeutungen hinaus möchte. Unter Bezug auf 1 Kor 14 knüpft Voegelin an obiges Zitat von Röm 8, 26f. an. Dort hatte Paulus zwischen dem Seufzen zu Gott und dem „rechten Beten“ unterschieden. Diese Unterscheidung hatte Voegelin dahingehend verschoben, dass sie nicht mehr zwischen Seufzen und rechtem Beten, sondern zwischen Gott und Mensch verortet war. In 1 Kor 14 nennt Paulus das Seufzen „Zungenreden“. Wir können das mit einer Art persönlichem, stillen Gespräch mit Gott gleichsetzen. Dem gegenüber gibt es auch ein Reden von Gott her zu den Menschen. Letzteres nennt Paulus prophetisch. Es unterscheidet sich vom Zungenreden dadurch, dass es darauf abzielt, verstanden zu werden und zum Glauben zu führen: „Denn wer in Zungen redet, redet nicht zu Menschen, sondern zu Gott; keiner versteht ihn: Im Geist redet er

geheimnisvolle Dinge. Wer aber prophetisch redet, redet zu Menschen: Er baut auf, ermutigt, spendet Trost.“ (1 Kor 14, 2f.) Auch diese Unterscheidung wird von Voegelin verschoben. Für ihn meint Paulus das Pneuma, wenn er von Zungenreden spricht, und den Nous, wenn er Prophetie sagt. Aus der Unterscheidung der Ausrichtung auf Gott oder auf die Menschen wird so die Unterscheidung zwischen der Rede von Gott im Gegensatz zur Rede von endlichen Zusammenhängen. Dabei stimmen beide darin überein, dass die Ordnung menschlicher Existenz von der Ausrichtung auf Gott hin abhängt. In der Bestimmung dessen, wie diese Ordnung vermittelt werden kann, widersprechen sie sich aber. Während bei Paulus derjenige, der sein Leben auf Gott hin ausrichtet, anderen von Gott erzählen kann und ihnen so freistellt, sich ebenfalls auf Gott auszurichten, gibt es bei Voegelin keine solche Freiheit des Menschen. Weil für ihn die Rede von Gott ihre Grenze im Hinweis auf das Paradoxon hat, kann *Gott* anderen Menschen nicht mitgeteilt werden. Der Widerspruch lässt sich nicht mitteilen. Auch lässt er sich nicht sinnvoll übersetzen, soll aber jeder sinnvollen Rede vorausgehen: „*Nous* ist nicht der Verstand eines jeden, der in der Gemeinde klar und überzeugend – womöglich auf der Ebene weltlicher Weisheit – spricht, sondern der *nous* eines Lehrers oder Propheten, dessen Existenz [durch] das *pneuma* [geordnet ist].“ (9/106) Das ordnende Pneuma ist die Gewissheit von Ungewissheit. Damit ist die überschwängliche Erzählung von der Herrlichkeit des Gottes, der Mensch geworden ist, wieder noetisch, d.h. im Rahmen der Betrachtung und Reflexion dessen, was allein realistisch sein soll, eingefangen.

Dass der Nous aus pneumatischer Einsicht hervorgeht, soll ihn von „klarer und überzeugender Rede aus weltlicher Weisheit“ unterscheiden. In Anschluss an Paulus legt Voegelin dieser Unterscheidung die Gegenüberstellung zweier Pneumata zu Grunde. „Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt worden ist.“ (1 Kor 2, 12) Diese Kontraposition zweier Pneumata erläutert Voegelin durch die Gegenüberstellung des „Pneumatikers“ als dem, der den wahren Geist hat, zum „Psychiker“, der „nichts als 'Menschenweisheit' hat“. „Obwohl die paulinische Analyse der existentiellen Ordnung in der Spannung des Menschen

zum göttlichen Grund nicht so eindeutig ist wie die von Platon und Aristoteles, wird doch die Äquivalenz ihres Ergebnisses hinreichend deutlich.“ (9/107) Die „Äquivalenz“ läuft darauf hinaus, dass der paulinische Pneumatiker nicht anders als der aristotelische *spoudaios* einen Mensch bezeichnen soll, der geistig aus einer als sinnlos erfahrenen Situation ausbricht, indem er sich „ein Bewußtsein für die Realität [erwirbt] und Einsichten, wie das richtige menschliche Verhalten aussehen soll, die es ihm erlauben, 'wahrhaftig' über die Ordnung sowohl der Realität wie auch der menschlichen Existenz zu sprechen.“ (9/107)³³ Bei Paulus aber unterscheiden sich der Geist der Welt und der Geist, der aus Gott stammt, nach ihrer Herkunft. Während der Geist aus Gott ein Leben aus der wechselseitigen Beziehung zu Gott meint, zeigt weltlicher Geist ein Leben aus bloß weltlichem Wissen heraus an. Diese Unterscheidung verschiebt Voegelin, weil er das göttliche Pneuma aus der Wahrnehmung paradoxer Realität heraus bestimmt. Dadurch verändert sich der Sinn von „weltlicher Weisheit“. Während Paulus darunter das Leben versteht, das sich rein nach dem Sichtbaren ausrichtet, verwendet Voegelin diesen Ausdruck für jeden Versuch der Überschreitung des bloß Sichtbaren in Richtung auf unsichtbare Transzendenz, worunter er auch die Negation von Transzendenz subsumiert. Er übersetzt das, was Paulus „weltlich“ nennt, in das, was er selbst die Immanentisierung von Transzendenz nennt.

Als den übergeordneten Kontext dieser Gegenüberstellungen benennt Voegelin Verse im 1. Kapitel des 1. Korintherbriefes:

„Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verloren gehen, Torheit; uns aber, die gerettet werden, ist es Gottes Kraft. Es heißt nämlich in der Schrift: *Ich lasse die Weisheit der Weisen vergehen / und die Klugheit der Klugen verschwinden. Wo ist ein Weiser? Wo ein Schriftgelehrter?* Wo ein Wortführer in dieser Welt? Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt? Denn da die Welt angesichts der Weisheit Gottes auf dem Weg ihrer Weisheit Gott nicht erkannte, beschloss Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung zu retten. Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Argernis, für Heiden eine

³³ Zum Begriff der „Äquivalenz“ vgl. Eric Voegelin: *Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte*, VOP # 79, München 2010

Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen.“ (1 Kor 1, 18-25)

Es geht also um „das Wort vom Kreuz“. Am Kreuz stößt eine gewisse Art von Weisheit an ihre Grenzen und wird dadurch als Torheit entlarvt. Dem steht eine andere *Torheit* gegenüber, durch die Gott Menschen rettet. Diese zweite, andere Torheit, die eigentlich und allein *Weisheit* sein soll, sieht Paulus in der Verkündigung Christi als dem Gekreuzigten paradigmatisch verwirklicht. Das Kreuz fungiert bei ihm als Kreuzung, als ein Ort der Bekehrung, an dem plus zu minus und minus zu plus wird. Diese paulinische Umwertung der Werte betrifft die christliche Hochstellung des Schwachen und Niedrigen gegenüber der weltlichen Hochschätzung des Starken und Prächtigen (die Option für die Armen). Dabei geht es jedoch nicht nur um äußerliche Kennzeichen von Armut oder Reichtum, sondern vor allem um die Differenz von Demut und Hochmut, die von der oben erwähnten Unterscheidung der Geister her zu begreifen ist. Der Mensch ist immer in der Welt und von daher ist er auch immer an der Welt als dem gemeinsamen Ort menschlicher Existenz interessiert. Das aber wirft die Frage nach der Motivation dieses Interesses auf. Sofern sein Geist rein weltlich ist, ist sein Interesse mehr oder weniger darauf beschränkt, sich selbst zu behaupten. Sofern er aber sein Interesse aus einer Begeisterung für Gott herleitet, relativiert das seinen Eigenwillen, wenn dieser dem Guten als dem Willen Gottes entgegensteht.³⁴

Voegelin deutet das Kreuz an dieser Stelle als Symbol für die Grenze, die der menschlichen Erkenntnis in und durch die Endlichkeit menschlicher Existenz gesetzt ist. Der Mensch kann zwar die Vergänglichkeit als Wesen des Kosmos einsehen und sich auf diese Weise über denselben erheben, aber er kann ihn nicht anders überblicken als spekulativ. Übersieht er diese Grenze, für die das Kreuz stehen soll, wird seine Weisheit zu Torheit. Hält er sich hingegen an diese Grenze – und macht sich so selbst zum Tore –, soll er sich weise verhalten. Diese Deutung rechtfertigt Voegelin durch den Verweis auf eine Vision Jesajas – nämlich auf den Kontext der Stelle,

³⁴ Vgl. Thomas Krafft: *Welt und ihr Gegenüber – Überlegungen zur Entweltlichungsdebatte*, in George Augustin, Horst Köhler (Hg.): *Glaube und Kultur*, Freiburg im Breisgau 2014

die in obigem Zitat kursiv hervorgehoben ist: „So wurde für euch jede Offenbarung wie die Worte in einem versiegelten Buch: Wenn man es einem Menschen gibt, der lesen kann, und zu ihm sagt: Lies es mir vor!, dann antwortet er: Ich kann es nicht lesen, denn es ist versiegelt.“ (Jes 29, 11) Unter „Offenbarung“ versteht Voegelin das Gewahrwerden des Prozesses der Realität. Wir wissen nicht, was dieser Prozess bedeutet. Von daher ist Offenbarung für ihn immer eine Offenbarung des Nichtwissenkönnens. Dieses Verständnis von Offenbarung bezieht er auch auf den symbolischen Ausdruck, den eine solche Offenbarung findet. Derjenige, der lesen kann „weiß“, dass eine Vision nie mehr sein *kann* als eine symbolische Repräsentation der Realität als Spannung von „Tod“ und „Leben“ – nicht im herkömmlichen Sinne, sondern als Unterscheidung von verfehlter und gelingender Existenz. Unklarheiten bei Paulus werden unter Hinweis auf die „Mehrdeutigkeiten, die sich ausgehend von den Symbolen 'Tod' und 'Zeit' durch die verschiedenen Schichten von Paulus' Exegese ziehen“ erklärt. (9/110) „Der Tod“, den einer sterben muss, um unsterblich zu werden, „ist nicht der Tod, den jeder Mensch, auch wenn er an Christus glaubt, erleiden muß.“ Das knüpft unmittelbar an die schon eingangs herausgestellte Unterscheidung von „Leben“ und „Tod“ im Sinne der Unterscheidung von verfehlter und gelingender Existenz an. Unsterblich wird man, wenn man den kosmischen Verstrickungen „abstirbt“, so dass der Kosmos als „Tod“ einsichtig wird. Im selben Moment erwacht man zu einem neuen „Leben“, das unsterblich *ist*, sofern es eben nicht mehr in Auseinandersetzung mit der Vergänglichkeit, sondern in Partizipation an einem ewigen Prozess besteht. Und „die paulinische 'Zeit' ist insofern doppeldeutig, als dieser Begriff die Zeit der Existenz in die Zeit der Erzählung übergehen läßt.“ (9/110f.) Mit Hilfe dieses Maßstabes deutet Voegelin Paulus anders, als dieser sich selbst verstanden hatte. „Vernünftig“ soll nur der genannt werden, der weiß, dass man über Sinn und Zweck des Prozesses nichts wissen kann.

5. Visionäre Mehrdeutigkeit

Auch die paulinische Vision des Auferstandenen soll nichts weiter sein, als eine Ausdeutung des Realitätsprozesses, der als Paradox „verstanden“ wird. Die Frage, die wir uns daher mit Voegelin stellen

müssen, ist, ob es Paulus gelingt, diesen Prozess darzustellen, ohne ihn zu verfälschen? Bleibt seine Vision im Rahmen der Spannung von Kosmos und Theophanie? Dabei geht es aber eigentlich um die andere Frage, ob es Voegelin gelingt, die Briefe des Paulus mehr oder weniger konsistent so zu interpretieren, als ob es diesem um dasselbe gegangen wäre, wie ihm? Aussagen, die sich einer einfachen Umdeutung widersetzen, müssen als „gewisse Doppeldeutigkeiten in der paulinischen Symbolik“ zurechtgerückt werden. (9/108) Solche Doppeldeutigkeit führt er darauf zurück, dass Paulus sich nicht damit begnügt, am Prozess der Realität zu partizipieren, sondern darüber hinaus versucht, den Zustand der Ordnung, den dieser Prozess der Richtung nach in Aussicht stellt, bildlich vorwegzunehmen. Eben darauf verweist die Rede von einer „Vision“. Voegelin geht also davon aus, dass ein und dasselbe Wort oder Symbol zwei verschiedene Bedeutungen haben kann, je nachdem ob es etwas im Kontext des als Unordnung gedeuteten Kosmos oder aber im Kontext der visionär vorgestellten Ordnung bezeichnet. Diese Doppeldeutigkeit versucht Voegelin in Auslegung einer weiteren Stelle aus dem 1. Brief an die Korinther, dem „berühmten Hohe- lied der Liebe“, zu demonstrieren: (9/108)

„Die Liebe hört niemals auf. / Prophetisches Reden hat ein Ende, / Zungenrede verstummt, / Erkenntnis vergeht. Denn Stückwerk ist unser Erkennen, / Stückwerk unser prophetisches Reden; wenn aber das Vollendete kommt, / vergeht alles Stückwerk. Als ich ein Kind war, / redete ich wie ein Kind, / dachte wie ein Kind / und urteilte wie ein Kind. Als ich ein Mann wurde, / legte ich ab, was Kind an mir war. Jetzt schauen wir in einen Spiegel / und sehen nur rätselhafte Umrisse, / dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, / dann aber werde ich durch und durch erkennen, / so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin. Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; / doch am größten unter ihnen ist die Liebe.“ (1 Kor 13, 8-13)

Die Stelle ist bekannt und braucht hier nicht weiter kommentiert werden. Im Unterschied zu Paulus versteht Voegelin unter Glaube, Liebe und Hoffnung keine Tugenden, sondern eine bereits von Heraklit gefundene Symbolik für die „richtungweisenden Kräfte in der Seele;“ (5/90f.) aus den „Kräften“ ist inzwischen die „Spannung“ geworden. Als Ausdrücke der Spannung seien alle drei Begriffe gleichwertig. In jedem soll es um Einstimmung in den Prozess der

Realität gehen. Den Glauben bestimmt Voegelin in Rückgriff auf eine Stelle des Hebräerbriefes: „Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht.“ (Hebr 11,1) Knapp lässt sich sagen, unter Glaube versteht Voegelin primär das bewusste Aushalten der paradoxen Existenz als Teilnahme an einer unerkennbaren Bewegung. Damit hängt auch sein Begriff von Hoffnung zusammen, zu dem wir noch kommen werden. Zuerst geht es um die Liebe (Eros) als dem Symbol für die Sehnsucht des Menschen nach Ordnung als „Aufstieg des Menschen zu Gott“. (9/107) Glaube, Hoffnung und Liebe bezeichnen daher zuerst einmal die Hinwendung zur erahnten Möglichkeit von Ordnung bei gleichzeitigem Aushalten der Unordnung. Wird diese Möglichkeit visionär, losgelöst von ihrer Einbettung in wirkliche Unordnung, vorgestellt, soll das auch Konsequenzen für die Begriffe haben, mit denen der Mensch seine Existenz auslegt.

Voegelin deutet das „Hohelied der Liebe“ als Beschreibung des Übergangs von der Partizipation am Prozess zur Antizipation des Ziels desselben. Dieser Übergang bedeutet für Glaube und Hoffnung, dass sie an ihr Ende kommen, wenn das Ziel durch und durch erkannt wird. Das liegt daran, dass beide prinzipiell Nichtwissenkönnen ausdrücken. Dem antizipierten Zustand einer „transfigurierten Realität“ (9/108) entspricht die Auflösung der Paradoxie in eine allgemeinverständliche Ordnung. Wo das Wissen beginnt, endet das Nichtwissen. Vor dem Hintergrund totaler Verständlichkeit verlieren Glaube, Liebe und Hoffnung als Strategien der Bewältigung der paradoxen Existenz ihren Sinn. Die Liebe aber soll nach Paulus größer als Glaube und Hoffnung sein. Diese Überlegenheit der Liebe gegenüber Glaube und Hoffnung deutet Voegelin als relative Unabhängigkeit vom Paradoxon. Liebe soll es auch dann noch geben, wenn die Realität verständlich und menschliche Existenz unproblematisch geworden ist. Allerdings handelt es sich nun um einen anderen Begriff von Liebe: aus dem Eros wird die Agape. Dieser zweite Begriff von Liebe überdauert die Vergänglichkeit des Kosmos, da in ihm allein die Möglichkeit von „Unsterblichkeit“ zum Ausdruck kommt. Der Aufstieg des Menschen zu Gott wird zu einem Abstieg Gottes zum Menschen: in dem Maße, in dem Gott in einen Menschen eingeht, wird der Mensch wie Gott. Auf diese Weise gelingt es Voegelin, die Agape

des Paulus als Strukturelement in seine Vorstellung von Realität als einem Prozess einzufügen. „Die äquivalenten Symbole hören also auf, äquivalent zu sein, wenn der Empfänger der Theophanie sich von der Teilhabe an der göttlichen Realität zur Antizipation eines Zustandes der Vollkommenheit bewegt.“ (9/108)

Worin aber ist die Doppeldeutigkeit der Agape bei Paulus zu sehen? Bei diesem ist die Agape gerade nicht auf den Moment der Vollendung beschränkt, sondern geht dieser als Vorwegnahme derselben voraus: aus der wirklichen Liebe Gottes zu den Menschen entspringt die Möglichkeit der selbstlosen Liebe zum Nächsten. Auf diese Weise kann die bestehende Spannung jetzt schon (partiell) versöhnt werden. Zu dieser Möglichkeit äußert sich Voegelin nicht. Dabei gibt es auch bei ihm eine Vorwegnahme der Vollendung: „Bei der Lektüre des 1. Korintherbriefes habe ich immer das Gefühl, mit Paulus in einem homogenen Medium der Realität von der phthora zur aphtharsia [von der Vergänglichkeit zur Unvergänglichkeit – TK] zu reisen – auf einem Weg von der Existenz im metaxy als Zwischenstation hin zur Unsterblichkeit, auf dem der Tod nur ein unbedeutender Zwischenfall ist.“ (9/109) Es ist diese „Unsterblichkeit“, mit der Voegelin seiner eigenen Vorstellung vom Ziel des Realitätsprozesses Ausdruck verleiht. Dabei ist zu beachten, dass er diese als „negative Metapher“ (1/42) versteht. Es soll sich also um ein Symbol für die Negation der Endlichkeit des Menschen handeln. Dadurch ist die Abhängigkeit der Unsterblichkeit von der in Angst und Unruhe erfahrenen Sterblichkeit des Menschen eindeutig festgestellt: „Der Mensch kann nur dann unsterblich werden, wenn er die apeirontische Last der Sterblichkeit auf sich nimmt.“ (9/97) Die Theophanie offenbart etwas, das über das kosmische Werden und Vergehen hinausgeht, so dass das Ziel dieses Prozesses durch Negation der als nicht in Ordnung empfundenen eigenen Sterblichkeit symbolisiert werden kann. Es handelt sich dabei einmal um den Zielpunkt, der von der Erfahrung des Realitätsprozesses eingefordert wird, zweitens aber um eine bestimmte Erfahrung. Diese verbleibt innerhalb der Sterblichkeit und erweist sich so als bloß vorgestellte Unsterblichkeit.

Dass es sich dabei um eine Vorstellung handelt, deren wortwörtliche Verwirklichung nicht gemeint ist, ist auch daran ersichtlich, dass

Unsterblichkeit mit Hilfe der Lektüre eines Textes erreicht werden kann. Während einer solchen Lektüre würde „der Tod [...] tatsächlich zu 'einem Augenblick' verringert, in dem die Realität aus der Unvollkommenheit in die Vollkommenheit wechselt.“ (9/109) Dieser Augenblick wird von Voegelin in Anführungsstriche gesetzt, da er sich darin auf eine Stelle bezieht, an der Paulus schreibt:

„Seht, ich enthülle euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, aber wir werden alle verwandelt werden – plötzlich, *in einem Augenblick*, beim letzten Posaunenschall. Die Posaune wird erschallen, die Toten werden zur Unvergänglichkeit auferweckt, wir aber werden verwandelt werden. Denn dieses Vergängliche muss sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit. Wenn sich aber dieses Vergängliche mit Unvergänglichkeit bekleidet und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit, dann erfüllt sich das Wort der Schrift: Verschlungen ist der Tod vom Sieg. / Tod, wo ist dein Sieg? / Tod, wo ist dein Stachel?“ (1 Kor 15, 51-55) [Kursivdruck – TK]

Bei Paulus steht dieser Augenblick noch aus, obgleich Gott schon „den Sieg geschenkt hat durch Jesus Christus, unseren Herrn.“ (1 Kor 15, 57) Der Sieg ist bereits sicher, aber noch nicht gänzlich vollzogen. Paulus erwartet die finale Überwindung des Todes, während Voegelin den „Tod“ als Bewusstseinsinhalt behandelt. Dass es möglich ist, diese Ebene bei Paulus mitzudenken, steht außer Frage, schließlich ist gerade das Verhältnis der partiellen Erlösung zur noch ausstehenden Erlösung der ganzen Schöpfung der Ort der Spannung bei Paulus. Indem Voegelin die Erfahrung des „Ewigen“ auf eine Möglichkeit des Bewusstseins reduziert und jede Erwartung des glücklichen Endes als „apokalyptisch[e] Gewißheit“ (9/102) abtut, deutet er dessen Bild vom ewigen Leben um in den Vollzug menschlicher Existenz ungeachtet des von ihm als unausweichlich angesehenen Todes. Eine wirkliche Verwandlung des Kosmos meint Voegelin als „göttliche Irruption“ (9/107), ausschließen zu können.

6. Die Unterscheidung

Paulus schreibt, er enthülle ein Geheimnis. Er ist sich dessen sicher, eines Tages verwandelt zu werden. Dieses Moment der Verwandlung steht für ihn noch aus. Für Voegelin hingegen kann die Verwandlung jeden Moment geschehen. Seiner Meinung nach geschieht sie, sofern sich einer in den Prozess der Realität einstimmt. Diese Verwandlung, die er hier „Unsterblichkeit“ nennt, ist keine

leibliche Verwandlung über den Tod hinaus, sondern eine Veränderung des Bewusstseins. Während relativ klar ist, inwiefern sich Voegelin dieser Änderung bewusst und somit auch gewiss sein kann, steht diese Gewissheit bei Paulus zur Debatte, sofern dieser von einer Verwandlung zeugt, die noch aussteht. „Paulus sah sich genötigt, einschlägige Fragen über die Quelle seiner Gewißheit zu beantworten.“ (9/109)

„Wenn aber verkündigt wird, dass Christus von den Toten auferweckt worden ist, wie können dann einige von euch sagen: Eine Auferstehung der Toten gibt es nicht? Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos. Wir werden dann auch als falsche Zeugen Gottes entlarvt, weil wir im Widerspruch zu Gott das Zeugnis abgelegt haben: Er hat Christus auferweckt. Er hat ihn eben nicht auferweckt, wenn Tote nicht auferweckt werden. Denn wenn Tote nicht auferweckt werden, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos und ihr seid immer noch in euren Sünden; und auch die in Christus Entschlafenen sind dann verloren. Wenn wir unsere Hoffnung *nur* in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen.“ (1 Kor 15,12-19)
[Kursivdruck – TK]

Die Frage, von der die Deutung ihren Ausgang nehmen muss, ist die nach der Bedeutung des Begriffs einer „Auferstehung der Toten“. Während Paulus von der Auferstehung Christi her für die Auferstehung der Toten argumentiert, setzt Voegelin stillschweigend voraus, dass jene ebenso unmöglich ist, wie diese. Stattdessen setzt er voraus, dass Paulus, wenn er von Auferstehung der Toten spricht, eigentlich die Erfahrung der Theophanie meint. In diesem Sinne bezieht Voegelin das Symbol „Auferstehung“ „auf die paulinische Vision des Auferstandenen wie auf die anderen Visionen, die Paulus, der etwas von Visionen verstand, demselben Typus wie seine eigene zuordnete (1 Kor 15, 3-8).“ (9/105) Dort schreibt Paulus:

„Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, / gemäß der Schrift, und ist begraben worden. / Er ist am dritten Tag auferweckt worden, / gemäß der Schrift. und erschien dem Kephas, dann den Zwölf. Danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern zugleich; die meisten von ihnen sind noch am Leben, einige sind entschlafen. Danach erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln. Als Letztem

von allen erschien er auch mir, dem Unerwarteten, der 'Missgeburt'.“
(1 Kor 15, 3-8)

Jeder Bericht einer Erscheinung Jesu Christi, der gestorben war, wird von Voegelin als „Auferstehung“ gedeutet.

Das lässt sich im Rekurs auf die übertragene Rede von „Tod“ und „Leben“ nachvollziehen. Die „Toten“ sind diejenigen, die die Wahrheit der Existenz verfehlen. Erst wenn sie ihrer einsichtig werden, beginnen sie zu „leben“. Die Möglichkeit einer solchen Auferstehung vom „Tod“ zum „Leben“ wird den Lesern des Briefes unter Verweis auf die Gestalt Jesu vor Augen gestellt, da „durch Jesu Leben und Tod in seiner Fülle erfaßt und verwirklicht wurde.“³⁵ Jesus wird als ein Mensch begriffen, dem es in außerordentlicher Weise gelungen sein soll, sich in den Prozess der Realität einzustimmen: „In ihrem metaleptischen Kontext ist die Inkarnation die Realität göttlicher Präsenz in Jesus, wie sie die Menschen erlebten, die seine Jünger waren und ihre Erfahrung mit dem Symbol 'Sohn Gottes' und dessen Äquivalenten ausdrückten.“ (9/104f.) Der metaleptische Kontext zeigt das Metaxy als den Ort des Geschehens an. Von daher übersetzt Voegelin die Berichte von Jesu Tod und Auferstehung in das Zeugnis von einem theophanen Ereignis. Vor diesem Ereignis war Jesus „tot“, dann aber wurde er „auferweckt“ zum „Leben“. Dadurch sei er zu einem Vorbild für die äußerste Möglichkeit menschlicher Existenz geworden, das über Grenzen hinweg Menschen angesprochen und dazu motiviert habe, ihm darin gleichzutun. Um diese Möglichkeit bekannter zu machen, haben Paulus und andere das Symbol „Christus“ entworfen und verkündigt. Indem die „Auferstehung Christi“ auf das Ereignis der Theophanie im Leben Jesu hinweist, wird sie zu einem Symbol, mit dessen Hilfe auf die theophane Erfahrung indirekt hingewiesen werden kann. Der Name „Christus“ leitet durch die Erinnerung an dessen außergewöhnliche Präsenz dazu an, die Theophanie selbst zu erfahren. In diesem Sinn referiert Voegelin die obige Stelle aus dem 1. Korintherbrief in folgender Umstellung: „Denn wenn Tote nicht auferweckt werden, ist auch Christus nicht auferweckt. Wenn aber Christus nicht auferweckt ist, dann ist euer Glaube nutzlos [...]. Ist Christus aber nicht auferweckt, dann ist unsere Verkündigung leer

³⁵ Eric Voegelin: *Evangelium und Kultur*, München 1997, S. 55

[...] und leer auch euer Glaube. [...] Wenn wir in diesem Leben *nur* unsere Hoffnung auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher dran als alle anderen Menschen.“ [Kursivdruck – TK] (9/109)

Wir können diese Sätze dahingehend paraphrasieren, dass wir anstelle von Auferweckung von Theophanie sprechen: wenn es keine Theophanie gibt, hatte auch Jesus kein theophanes Erlebnis; wenn in ihm nicht die Fülle göttlicher Präsenz (in metaeptischem Kontext) sichtbar wurde, in wem dann? „Christus“ wird so zum Symbol für das Wissen um die Möglichkeit einer Theophanie, wie sie an Jesus offenbar wurde. Und nun folgt der letzte Satz, mit dem Voegelin an entscheidender Stelle von üblichen Übersetzungen des griechischen Textes abweicht. Der Kontext des Briefes legt nahe, dass sich das einschränkende „nur“ im Satz nicht auf „unsere Hoffnung“, sondern auf „dieses Leben“ bezieht. Es geht Paulus um die Hoffnung auf Auferstehung nach dem Tod: die Hoffnung auf Christus nicht „nur“ in diesem Leben, sondern auch und besonders in einem anderen Leben. Mit dieser Art von Hoffnung kann Voegelin nichts anfangen. Die Erwartung einer wirklichen Auferstehung des Leibes nach dem Tod ist für ihn unrealistisch. Also verschiebt er das einschränkende „nur“ von „diesem Leben“ zu „unserer Hoffnung“. Auf diese Weise gelingt ihm zweierlei: er kann die Erwartung eines anderen, noch ausstehenden Lebens nach dem Tod, die sich seiner Paulus-Deutung widersetzt, unter den Tisch fallen lassen; zugleich leistet er Überzeugungsarbeit für seinen eigenen Begriff der Unsterblichkeit; auf das, was er darunter versteht, kann man nicht hoffen, weil es nicht im Sinne eines äußeren Ereignisses geschieht; es wird einem aber in dem Moment zuteil, in dem man sich dessen gewiss ist; wenn unsterblich werden heißt, die eigene Existenz im Rahmen des Realitätsprozesses zu deuten und aufgehen zu lassen, bedeutet das, dass jeder, der sich dieser Unsterblichkeit gewiss ist, auch unsterblich „ist“. Voegelin geht davon aus, dass die Hoffnung im Moment der Theophanie zu Gewissheit wird. Anders herum heißt das, dass die Theophanie dann geschieht, wenn man aufhört, auf etwas zu hoffen und sich stattdessen des Realitätsprozesses als dem eigentlichen Geschehen gewiss wird. Solche Gewissheit impliziert die Einsicht, dass darüber hinaus nichts zu hoffen ist. Es ist die Gewissheit von Ungewissheit. Derjenige, der auf seine Auferstehung nach dem Tod hofft, missversteht nach Voegelin, was Paulus sagen möchte. Indem

er nur hofft, verfehlt er die Wahrheit der Existenz. Deshalb soll er erbärmlicher dran sein, als alle anderen Menschen: als diejenigen, die keinen Begriff von Unsterblichkeit haben, weil ihnen nichts fehlt; und erst recht erbärmlicher als die „Unsterblichen“ selbst. „Dieser Satz“, schreibt Voegelin, „ist der Schlüssel zum Verständnis von Paulus' Erfahrung der Realität – so scheint es mir zumindest. Die Hoffnung in diesem Leben, in unserer Existenz im metaxy, reicht nicht nur nicht aus, sie ist schlimmer als nichts, es sei denn, diese Hoffnung ist in Gewißheit eingebettet, die aus der Vision herrührt.“ (9/109) Die Gewissheit aus der Vision ist nichts anderes als die Erfahrung der Theophanie, wie Voegelin sie versteht.

Diese Einsicht ist bereits die Teilnahme am Prozess der Realität als einer Bewegung über sich selbst hinaus: „Dieses Verständnis der Vision ist jedoch nur möglich, wenn die Erfahrung einer Realität, die sich paradox auf das göttliche Jenseits ihrer Struktur zubewegt, wenn die Bewegung der Psyche in die göttliche Tiefe bis an jenen Punkt verfolgt wird, an dem sich die Existenz unter den Bedingungen von genêsis und phthora [Werden und Vergehen – TK] als ein Ereignis in der Geschichte des göttlichen Jenseits offenbart.“ (9/109) Und diese Geschichte des göttlichen Jenseits soll Paulus in den unmittelbar folgenden Versen ausgedrückt haben:

„Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen. Da nämlich durch e i n e n Menschen der Tod gekommen ist, kommt durch e i n e n Menschen auch die Auferstehung der Toten. Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden. Es gibt aber eine bestimmte Reihenfolge: Erster ist Christus; dann folgen, wenn Christus kommt, alle, die zu ihm gehören. Danach kommt das Ende, wenn er jede Macht, Gewalt und Kraft vernichtet hat und seine Herrschaft Gott, dem Vater, übergibt. Denn er muss herrschen, bis Gott ihm alle Feinde unter die Füße gelegt hat. Der letzte Feind, der entmachtet wird, ist der Tod. Sonst hätte er ihm nicht alles zu Füßen gelegt. Wenn es aber heißt, alles sei unterworfen, ist offenbar der ausgenommen, der ihm alles unterwirft. Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alles und in allem.“ (1 Kor 15, 20-28) [Kursivdruck – TK]

Den kursiv gesetzten Satz lässt Voegelin weg. Für ihn gilt ja gerade, dass Jesus Christus nicht auferweckt worden sein kann, weil Tote

überhaupt nicht auferstehen *können*. Stattdessen liest er die folgenden Verse als Ausgestaltung des visionär-vorgestellten Geschehens. Das bedeutet, dass diese Sätze nicht auf die endliche Realität bezogen werden können, sondern innerhalb des oben bereits erwähnten *homogenen Mediums* interpretiert werden müssen. Es ist dasselbe Medium, wie das, in dem man unsterblich werden kann, wenn man den richtigen Text auf entsprechende Weise liest. Schon die Aussage, der Tod sei durch *einen* Menschen gekommen, soll darauf hinweisen, dass es sich bei diesem Medium nur um das „Medium des Mythos“ handeln könne. (9/110) Weil diese Aussage über die „Realität im Horizont des *metaxy*“ hinausgeht, kann sie seiner Meinung nach nur mythisch begriffen und ausgedrückt werden. (9/110) Was genau Voegelin unter einem Mythos versteht, ist sogleich darzustellen. Als solchen genommen lobt er die Erzählung des Paulus, weil es technisch plausibel scheint, den durch einen Einzelnen verschuldeten Tod auch durch einen Einzelnen wieder aufzuheben. Dadurch gelinge es ihm, „die Geschichte von Tod und Auferstehung zu Ende“ zu erzählen. (9/110) Der Mythos als Ganzes kann dann wieder in die Realitätserfahrung zurückgeholt werden: „Christus“ steht in dieser Geschichte für den Einzelnen, der den Fehler Adams rückgängig macht und von daher auch als erster aufersteht; ihm folgen die Anderen, worunter Paulus die Glieder des Leibes Christi versteht, während Voegelin selbstverständlich die meint, die selbst die Erfahrung der Theophanie in Anlehnung an das Symbol „Christus“ wiederholen.

7. Die Theorie schöpferischer Freiheit und Liebe

Diese „Wahrheit des paulinischen Mythos“ setzt einen bestimmten Begriff des Mythischen voraus, den Voegelin an anderer Stelle entwickelt hat.³⁶ Es gilt, diesen Begriff knapp nachzuvollziehen, damit verständlich wird, inwiefern Mythen in der „Erfahrung göttlicher

³⁶ Den Grund dafür, dass die hier skizzierte „Theorie des Mythos“ in den Schriften nach 1960 thematisch keine Rolle mehr spielt, sehe ich darin, dass Voegelin diese Theorie nun als selbstverständlich voraussetzt. Vgl. mit einer anderen Gewichtung Helmut Winterholler: *Mythos und meditative Reflexion*, VOP # 81, München 2011

Präsenz in der Realität“ begründet sind. (9/111) Zu diesem Zweck sind zuerst die Schichten des Mythischen zu unterscheiden:

„(1) Auf der untersten archaischen Ebene zeigen sich mythische Kräfte in symbolischen Handlungen, das heißt, in Form von Riten. (2) Auf der nächsthöheren Ebene erscheint der Mythos im engeren Sinne als mythos, das heißt als eine diese Riten deutende Erzählung anonymen Ursprungs; [...] (3) Auf der dritten Ebene wird der anonyme, kollektive Charakter des Mythos brüchig und die persönliche Psyche tritt in Erscheinung, wobei sie den symbolischen Stoff der vorhergehenden Ebene in Ausdrucksmittel für die geistigen Bewegungen [...] der individuellen Seele verwandelt; [Doch] wenn man den Mythos nicht mehr 'wörtlich' nehmen muß [...], dann können die Symbole nach Belieben manipuliert und abgewandelt werden, um den Erfordernissen differenzierter, persönlicher Erfahrungen gerecht zu werden. (4) Dies ist nunmehr die vierte, von Platon betretene Ebene, auf der der Mythos die Ernsthaftigkeit seiner 'Wahrheit' beibehält, doch zugleich ein schöpferisches Spiel ist.“ (6/224f.)

Diese kulturgeschichtliche Darstellung lässt sich auch anthropologisch auslegen. Am Beginn steht der Mensch dem Mythos in Form von äußeren Kräften gegenüber. Ein Mensch wird eingeführt in eine Gesellschaft, indem er an deren Riten teilnimmt. Die Mythen werden ihm dort als Wiedergabe von Wirklichkeit vorgestellt. Spätestens, wenn es darum geht, ob er diesen Mythen zustimmen kann oder nicht, droht ihm alles als beliebiges Spiel aus den Händen zu gleiten, weshalb er nun vor der Aufgabe steht, das Spiel als einen ernsthaften Ausdruck für ein inneres Kräftemessen zu entwickeln. Gelingt ihm das, führt ihn die Wahrnehmung äußerlicher Riten über die Kommunikation dieser Mythen mit anderen zur Frage nach der Erfahrung göttlicher Präsenz in sich selbst.

In diesem Sinne stellt der Mythos keine geschichtlich überkommene Symbolform dar. Der Mythos bleibt „die legitime Ausdrucksform der Grundbewegungen der Seele. Nur im Schutz des Mythos können die Persönlichkeitsbereiche, die dem wachen Bewußtsein näher sind, ihr Potential entfalten; und ohne die Ordnung der Gesamtpersönlichkeit durch die Wahrheit des Mythos würden die sekundären intellektuellen und moralischen Kräfte die Orientierung verlieren.“ (6/225f.) Dem Mythos kommt somit eine Zwischenstellung zwischen Mystik und Ideologie zu. Während die Ideologie aus der Verdinglichung des Mythos hervorgeht, also dann entsteht, wenn der Mythos

nicht in Erfahrung zurückübersetzt, sondern für wahr gehalten wird, soll die Mystik mit dem Wissen um die geschichtliche Relativität der (mythischen) Symbole und um die Unmöglichkeit, die Erfahrung göttlicher Präsenz sprachlich adäquat auszusagen, beginnen.³⁷ Diese Zwischenstellung bedingt zwei mögliche Weisen des Verständnisses von Mythen. Mystisch wird ein Mythos als der symbolische Ausdruck einer Erfahrung göttlicher Präsenz begriffen, während er buchstäblich geglaubt von eben solcher Erfahrung ablenkt. Darüber hinaus kann ein falscher oder ein falsch verstandener Mythos als Ideologie missbraucht werden. Seine eigentliche Funktion ist hingegen darin zu sehen, dass er zwischen denen, denen die Erfahrung göttlicher Präsenz zuteil wird, und anderen Menschen, die keinen Begriff von solcher Erfahrung haben, vermittelt.³⁸ Diese Vermittlung kann nicht ein für allemal geschehen, da die Sprache des Mythos veraltet, so dass ein neuer Mythos erfunden werden muss, um erneut auch solche Menschen in die Wahrheit der Existenz einzustimmen, denen die Einsicht in dieselbe verwehrt ist. Wie derjenige, der keine Erfahrung von Theophanie hat, zu einem richtigen Verständnis von Mythen gelangen soll, bleibt auf jeden Fall unklar.

Wie wir gesehen haben, geht Voegelin davon aus, dass schon Platon die göttliche Präsenz des Jenseits erfahren hat, über die hinaus keine weitere Erfahrung des Göttlichen möglich sein soll. Das Neue des paulinischen Mythos darf daher nicht auf der Ebene der Erfahrung gesucht werden. Vielmehr ist es in einer konsequenteren Auslegung eben dieser Erfahrung zu sehen. Als Platon „der existentiellen Wahrheit der Spannung des Menschen zum göttlichen Grund“ mythisch Ausdruck verlieh, soll er es nämlich unterlassen haben, die göttliche Präsenz „jenseits der Offenbarung Gottes als *nous*“ zur Geltung zu

³⁷ Vgl. Voegelins Brief vom 3.2.1973 an Gregor Sebba: „In such contexts, ‘mysticism’ means the awareness that the symbols concerning the gods and man, whether Myth or Revelation, are secondary or derivative to the primary experiences of divine presence as that of a reality beyond any world-contents and beyond adequate symbolization by an analogical language that must take its meanings from the world-content.“ (CW 30, p. 751f. [# 422])

³⁸ Vgl. hierzu das Symbol der „rettenden Geschichte“ in späteren Texten, bes. in Eric Voegelin: *Mysterium, Mythos und Magie*, Wien 2006; aber auch schon in Eric Voegelin: *Evangelium und Kultur*, München 1997

bringen. (9/111f.) Platons Mythos geht „nicht über die Gestalt eines Demiurgen hinaus, dessen noetische Bemühungen von der Ananke begrenzt blieben.“ (9/112) Als Grund für diese Zurückhaltung gibt Voegelin die Möglichkeit der falschen Auslegung von Mythen an: „Die Gefahr, vor der Platons Zurückhaltung schützt, ist [...] die Überflutung des Bewußtseins mit Vorstellungen einer transfigurierten Realität, die die Existenz des Kosmos unter den gegebenen Strukturen entwertet.“ (9/93) Seiner Meinung nach wäre es auch Platon möglich gewesen, von einer Auferstehung zu ewiger Herrlichkeit (im metaleptischen Kontext) Zeugnis abzulegen. Anders als Paulus habe sich dieser aber Gedanken darüber gemacht, wie eine solche Aussicht auf Menschen wirken würde, denen das Verständnis derselben als theophanes Ereignis nicht gegeben ist – zumal, wie wir gesehen haben, die große Gefahr besteht, dass diese Verwirklichung als Ereignis von außen erwartet wird, anstatt innerlich vollzogen zu werden. Das rechte Verständnis der paulinischen Vision trage zwar „unaufhaltsam über die Struktur der Schöpfung hinaus zu ihrer Quelle in der Freiheit und Liebe göttlicher Schöpferkraft“, (9/112) jedoch ohne diese jemals erreichen zu können. Wird sie hingegen anders und wörtlich verstanden, etwa als stehe eine wirkliche Verwandlung der Schöpfung bevor, wecke das Ansprüche, die nicht zu befriedigen seien.

Wenn Voegelin in diesem Kontext von der „Wahrheit eines Mythos“ spricht, ist zuerst festzuhalten, dass die Auszeichnung als „wahr“ nicht das mythisch Erzählte meinen kann. Die Wahrheit der Erzählung ist nach Voegelin in der erzählerisch vermittelten Erfahrung zu sehen.³⁹ Da jedoch die theophane Erfahrung des Paulus nicht über die Erfahrungen eines Platos oder Aristoteles hinaus gehen kann, kann dem paulinischen Mythos in Hinsicht auf diese Erfahrung keine eigenständige Wahrheit zu kommen. Die Erfahrung der Theophanie ist noetisch bereits ausdifferenziert worden. So schreibt Voegelin in einem früheren Text, schon Aristoteles sei „hinter die demiurgische Gotteserfahrung zurück[gegangen und habe] als den Kern der Natur des Menschen die Offenheit seines Seins im Fragen und Wissen um

³⁹ Vgl. schon OG 2, S. 98ff.

den Seinsgrund“ entdeckt.⁴⁰ Allerdings haben weder er noch Platon diese Entdeckung von „schöpferischer Freiheit und Liebe“ als die letzte Konsequenz der theophanen Einsicht mythisch ausgedrückt. Dies getan zu haben, ist das Neue bei Paulus: „Paulus differenzierte die Wahrheit der Existenz – also die Erfahrung ihres ordnenden Prozesses durch die Orientierung des Menschen am göttlichen Grund – so weit, daß der außerkosmische Gott und seine *agapê* offenbar wurden als Bewegter der theophanen Ereignisse, die den Sinn in der Geschichte konstituieren.“ (9/112) Der „außerkosmische Gott“ wird als Symbol für den ewigen Prozess gedeutet, der den Kosmos umgreift und im Bewusstsein von Menschen zum Bewusstsein seiner selbst kommt: „Das Subjekt dieser Luminosität, in der sich dieses Ereignis 'Bewußtsein' prädikativ ereignet, ist nicht das menschliche Ich, sondern die 'Es-Realität'.“⁴¹ Diese Einsicht eigener Zugehörigkeit und Anteilhabe an ewiger Dauer übersetzt Voegelin in das Symbol von „Freiheit und Liebe göttlicher Schöpferkraft“. Die Agape liest er als Ausdruck des Auserwähltseins dessen, der sich als Teil des Göttlichen wahrnimmt, und die Freiheit ist die Freiheit von Verstrickung in Endliches, letzten Endes also die Freiheit von der Angst vor dem Tod. „Wahr“ ist der paulinische Mythos, weil und sofern er diese Einsicht wiedergibt. Voegelin nennt diesen Schritt über die Mythen des Platon hinaus eine „pneumatische Differenzierung“. Die pneumatische geht nicht über die noetische Differenzierung hinaus, noch ersetzt sie sie, sondern sie ergänzt deren Strukturanalyse auf der Ebene des Mythos.

Würde Voegelin die Ansicht vertreten, Paulus habe wirklich den Gott der Liebe hinter und über aller Notwendigkeit entdeckt und damit nicht nur eine Haltung des menschlichen Bewusstseins symbolisch ausgedrückt, dann wäre dieser Gott *wirklich* und in seiner Wirksamkeit nicht durch gesetzmäßige Zusammenhänge eingeschränkt. Seine Menschwerdung müsste dann genauso als Möglichkeit angesehen und zumindest diskutiert werden, wie die seiner Auferstehung vom Tod. Dass Voegelin die Frage nach Gott

⁴⁰ Vgl. Eric Voegelin: *Was ist Natur?*, in *Anamnesis*, Freiburg, München 2005, S. 152

⁴¹ Eric Voegelin: *Der meditative Ursprung philosophischen Ordnungswissens*, in *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, Stuttgart 1988, S. 175f.

auf der Ebene des Bewusstseins abhandelt, ändert nichts an der Tatsache, dass er von vornherein davon ausgeht, dass Gott nicht Mensch geworden ist. Nur wenn man die Menschwerdung Gottes ablehnt, kann man die Frage nach Gott auf eine Angelegenheit des menschlichen Bewusstseins reduzieren. Im Gegenzug ist es gerade die Menschwerdung Gottes, die den Menschen aus der Ich-Einsamkeit bloßer Reflexion heraus zu tätiger Nächstenliebe befreit. Der Gedanke einer solchen Versöhnung der Spannung von Transzendenz und Immanenz als Möglichkeit der Übereinstimmung von vertikaler Theorie mit horizontaler Praxis, widerlegt Voegelins Denkvorsetzung der Spannung im Metaxy als Bedingung menschlicher Existenz.⁴² Dabei ist es richtig, dass es eine solche Spannung gibt. Falsch ist aber die Verabsolutierung der Spannung unabhängig von der konkreten Situation, in der sie als Aufruf zu einer freien und selbstverantworteten Entscheidung erfahren wird. Die Schöpfung als einen Akt der Liebe zu begreifen, heißt, sie als Schöpfung zur Freiheit zu verstehen. Der Sinn der Liebe ist Liebe, die es nur in Freiheit gibt. Die Freiheit aber schreibt Gottes Mysterium in die Realität hinein fort. Diese hört auf berechenbar zu sein. Gottes Unergründlichkeit bedeutet dann auch die Unergründlichkeit seiner Schöpfung – wobei es wichtig ist, diese Unergründlichkeit von der Unverstehbarkeit, mit der Voegelin Gott ausstattet, zu unterscheiden. Ein unverständlicher Gott wäre kein liebender Gott. Die liebende Gnade Gottes drückt sich gerade darin aus, dass er uns Kunde davon gibt, wie unsere Spannungen, Verstrickungen und Verwerfungen geheilt werden können.

Die große Errungenschaft Pauli sieht Voegelin darin, dass dieser eine Geschichte erzählt habe, die *die* Geschichte aller Menschen von Anfang bis Ende darstellt: als „Drama von Schöpfung und Sündenfall, Sündenfall und Erlösung, von Tod und Auferstehung und von

⁴² Die Möglichkeit von Versöhnung und Vermittlung, wie sie die paulinische Wahrnehmung von Spannung einfordert und vor Augen stellt, ist in der Einheit von Theorie und Praxis zu sehen: im hilfsbedürftigen Nächsten begegnen wir Gott, d.h. in tätiger Nächstenliebe kann die höchste Form kontemplativer Existenz gesehen werden. Vgl. Thomas Krafft: *Rückzug aus der Welt und zuversichtliche Weltgestaltung – Skizze einer geschichtlichen Verknüpfung*, in George Augustin, Sonja Sailer-Pfister, Klaus Vellguth (Hg.): *Christentum im Dialog*, Freiburg im Breisgau 2014

der endgültigen Rückkehr der Schöpfung zu unvergänglicher Herrlichkeit“ (9/112) So habe er die Erfahrung des Prozesses vom Zeitpunkt her ausdifferenziert. Durch diesen Mythos von Anfang und Ende habe er der Bewegung einen Sinn verliehen, der dieser nur vom Ende her zugeordnet werden kann. Die Gerechtigkeit des Werdens und Vergehens bei Anaximander wurde von ihm durch die höhere Gerechtigkeit der Unvergänglichkeit, die derjenige erfährt, der sich nicht in den zeitlichen Dingen verstrickt, ergänzt. Damit habe Paulus „die Erfahrung des Menschen vollständig als den Ort differenziert, an dem die Bewegung der Realität in ihrem jeweiligen Eintreten erhellt wird.“ (9/113) Der paulinische Mythos erzählt somit nicht die Geschichte der Menschheit, sondern soll repräsentativ auslegen, was es bedeutet, ein Mensch zu sein: Man wird geboren, bildet einen Eigenwillen heraus, erfährt Widerstand, kann die Wahrheit der Existenz in Enthaltensamkeit gegenüber der Ungerechtigkeit entdecken und von da aus zu neuem Leben auferstehen und unsterblich werden. „In Paulus' Mythos ist Gott siegreich, weil der Mensch sein Protagonist ist.“ (9/113) Diese Auslegung stützt Voegelin mit Verweis auf eine Stelle des Kolosserbriefes, an der es heißt: „Denn in ihm allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes.“ (Kol 2, 9) Voegelin bezieht diesen Satz auf den Menschen, der sein eigenes Bewusstsein als Teil des göttlichen Prozesses begreift. Bei Paulus geht diesem Satz unmittelbar voran: „Gebt Acht, dass euch niemand mit seiner Philosophie und falschen Lehre verführt, die sich nur auf menschliche Überlieferung stützen und sich auf die Elementarmächte der Welt, nicht auf Christus berufen.“ (Kol 2, 8) Paulus geht es um Jesus Christus, in dem *allein* die Fülle Gottes wohnt. Voegelin erklärt „Christus“ zu einem Symbol für *den* unsterblichen Menschen: „Die Symbolik des Menschen, der Freiheit von der kosmischen Ananke erringen kann, der – erlöst durch die liebende Gnade Gottes, der selbst frei vom Kosmos ist – in die Freiheit Gottes gelangen kann, differenziert in konsequenter Weise die Wahrheit der Existenz, die in der *athanatizein*-Erfahrung der Philosophen sichtbar geworden ist.“ (9/113)

8. Kontraintuitive Begrifflichkeiten

Das Verständnis der paulinischen Vision als Mythos öffnet uns auch einen Zugang zu Voegelin's Begriffen „Geschichte“ und „Wahrheit“. Wir konzentrieren uns dabei auf die zwei Geschichtsbegriffe, die unmittelbar das Thema betreffen. Nicht behandelt werden kann daher das, was Voegelin als Historiographie bezeichnet, wobei klar ist, dass dieser Begriff in Zusammenhang mit den beiden anderen Begriffen steht. Das betrifft auch die Rede von Wahrheit. Für Voegelin ist Wahrheit ein geschichtliches Ereignis. Wie er diese „geschichtliche Wahrheit“ auslegt, ist Gegenstand dieses Kapitels.⁴³

Schon die Rede von zwei Geschichtsbegriffen reicht aus, um Verwirrung zu stiften. Es gilt daher, zuallererst diese beiden Begriffe klar voneinander abzugrenzen. Da ist einmal die Geschichte als Prozess des Bewusstseins, die von Voegelin als die *eigentliche* Geschichte ausgezeichnet wird: „Es gibt keine andere Geschichte als die im *metaxy* konstituierte Geschichte des sich differenzierenden Bewußtseins, wie es die Analyse des noetischen Feldes verdeutlicht hat;“ (9/104) dass es keine andere Geschichte als den Prozess des Bewusstseins *gibt*, ist als ontologische Feststellung zu verstehen. Realität im Vollsinn des Wortes ist nur das Bewusstsein, bzw. das, woran das Bewusstsein als solches partizipiert. Voegelin nennt den Bereich des Geistigen, sofern er über das Bewusstsein hinausgeht, das *Metaxy* oder den metaleptischen Kontext. Und von daher *gibt es* auch nur *ein* wirkliches Geschehen, nämlich den Prozess des Bewusstseins – dass *es* nur diesen *gibt*, ist wörtlich aufzufassen, da Voegelin das Bewusstsein als Prädikat eines Es denkt, das als das eigentliche Subjekt dieser Geschichte vorgestellt wird: „Durch die imaginative Kraft des Menschen bewegt sich die ES-Realität imaginativ auf ihre Wahrheit hin.“ (10/48) Diese Geschichte wird von den wenigen geschrieben, die an ihr partizipieren, indem sie „der platonisch-aristotelischen Praxis des Sterbens“ entsprechen.⁴⁴ Darin, dass diese eigentliche Geschichte nicht nur am weltlichen Geschehen

⁴³ Vgl. zur Geschichtlichkeit der Wahrheit Eric Voegelin: *Was ist Geschichte*; VOP # 92, München 2013; vgl.a. Thomas Hollweck: *Truth and Relativity*, in *Truth and Relativity and Other Writings*, VOP # 83, München 2011

⁴⁴ Vgl. Eric Voegelin: *Autobiographische Reflexionen*, München 1994, S. 146

vorbei verläuft, sondern diesem sogar widerspricht – man muss der Welt „absterben“, um diese Geschichte wahrnehmen zu können –, wirkt sich erneut der als unüberbrückbar gedachte Gegensatz von Transzendenz und Immanenz aus: „Transzendente Wirklichkeit kann kein Erkenntnisgegenstand in der Art einer welt-immanenten Gegebenheit sein, weil sie mit dem Menschen nicht die Endlichkeit und Zeitlichkeit immanenter Existenz teilt.“ (7/122) Die transzendente Wahrheit soll zwar als „orientierende Kraft in der Seele erfahren“, nicht jedoch begrifflich erfasst werden können. Was aber ist eine Erfahrung, die nicht begriffen werden kann? Es kann sich nur um die Erfahrung des Nichtbegreifenkönnens selbst handeln. Nur sie erfüllt beide Bedingungen: als Wahrheit kann sie erfahren werden, wohingegen sie gemäß ihrer Bestimmung nicht zu begreifen *ist*. Als „Wahrheit“ entspricht sie dem ontologischen Stellenwert des Paradoxons. Sie gilt unabhängig vom raumzeitlichen Standpunkt dessen, der sie einsieht und ist zu keiner weiteren Entwicklung fähig. Dennoch bezeichnet Voegelin diese Wahrheit als geschichtlich, weil ihre Einsicht als Eintritt ewigen Seins in die Zeit *geschieht*.⁴⁵

In diesem Sinne ist die Theophanie die Wahrnehmung von Transzendenz als dem ganz anderen, das nur als unbegreiflich zu begreifen ist. Diese „Entdeckung hat 'Sinn', weil sie die Einsicht des Menschen in die Ordnung seiner Existenz voranbringt.“ (9/113f.) Diese Einsicht und die anschließende Analyse der existentiellen Ordnung konstituieren das noetische Bewusstsein, wie es von Platon und Aristoteles ausdifferenziert worden ist. Dieses neue Bewusstsein wird von beiden als *Fortschritt* gegenüber älteren Formen der Realitätserfahrung verstanden. „Was in der neuen Luminosität sichtbar wird, ist also nicht nur die Struktur des Bewußtseins selbst (im klassischen Sprachgebrauch: die Natur des Menschen), sondern auch die Struktur eines 'Fortschreitens' im Prozeß der Realität.“ (9/114) Aus der Möglichkeit der Entdeckung wird die Wirklichkeit einer Bewegung abgeleitet, die Voegelin den „Prozess der Realität“ nennt. „Der Wandel ist in der Tat derart bemerkenswert, daß er Platon und Aristoteles motiviert, sich vornehmlich mit der 'Geschichte' zu beschäftigen, in der sich solche Dinge ereignen können.“ (9/116)

⁴⁵ Vgl. Eric Voegelin: *Ewiges Sein in der Zeit*, in *Anamnesis*, Freiburg, München 2005

Platon strukturiert diese Bewegung als die Abfolge dreier Zeitalter, die er nach der jeweils bestimmenden Ordnungskraft *Kronos*, *Zeus* und *Nous* nennt. (vgl. 9/85ff.) Aristoteles lässt den Liebhaber der Weisheit (*philosophos*) auf den Liebhaber des Mythos (*philomythos*) folgen. Diese Anfänge „des historischen Sinns“ bei Platon und Aristoteles leiten sich aus dem Bedürfnis des Menschen nach sinnvoller Begründung der eigenen Existenz ab. (9/114) An dieser Stelle tritt die Schwierigkeit, Voegelin zu verstehen, in ihrer ganzen Tragweite zu Tage. Die Theophanie konstituiert den „Sinn“ menschlicher Existenz und die Entdeckung desselben ist das Geschehen, von dem her der Geschichtsbegriff bei Voegelin seine Bedeutung her nimmt. Gleichzeitig aber ist das, was die Theophanie „offenbart“, keine sinnvolle Aussage, also kein wirklicher *Sinn*, sondern die radikale Transzendenz des Sinns gegenüber der von jeglicher Transzendenz losgelösten immanenten Perspektive des Menschen. Wir stehen also vor der Aporie, dass Voegelin metaphysische Begriffe substantiell so bestimmt, dass jede bestimmte Bedeutung derselben einen Widerspruch erzeugt. Der „Sinn“, den die Theophanie in der Geschichte konstituiert haben soll, ist kein mögliches Ziel menschlicher Praxis, sondern das Dogma einer freizuhaltenden Leere an der Stelle, wo der Mensch sich nach Fülle sehnt. Der Mensch findet nicht Aufnahme in einem sinnvollen Geschehen, sondern muss sich selbst eine Geschichte erfinden, die ihn niemals tragen kann. Dass Voegelin diese Leerstelle dogmatisch behauptet, folgt daraus, dass er nach absoluter Gewissheit strebt, wo eine freie Entscheidung gefragt ist. Statt sich der Wirklichkeit des Sinns menschlicher Existenz zu öffnen, verschließt er sich der Möglichkeit eines solchen, weil es unmöglich ist, diesen *gegen* die Freiheit des Menschen zu beweisen.

Diese Aporie ist für Voegelin kein Widerspruch und auch keine Widerlegung seiner Position, sondern eine Bestätigung seiner Ontologie des paradoxen Zwischenzustandes. Aus der paradoxen Konstruktion der Realität folgt unvermeidlich die Spannung als Ausdruck unvermittelbarer Unterscheidung. Die Erfahrung dieser *Spannung* ist das, was Voegelin als die Wahrheit der Existenz symbolisiert. Begriffe wie *Suche*, *Bewegung*, *Liebe*, *Tod*, *Gerechtigkeit*, *Hoffnung*, *Glaube* und *Freundschaft* bezeichnet er als „klassische Symbole“ für eben diese Wahrheit. (9/115) Diese Begriffe sind zwar dem Sinn nach zu unterscheiden, d.h. sie betonen jeweils andere

Aspekte menschlicher Existenz, bedeuten seiner Meinung nach aber alle dasselbe: die Spannung der immanenter Transzendentalität als den Kern menschlicher Existenz. Alle Momente einer Spannung sind somit auf das Paradox zurückzuführen, das Voegelin zur „eigentliche[n] Struktur der Existenz selbst“ erklärt. (9/86) Weil alle Spannungen auf die eine zurückgeführt werden können, wiederholt sich die eine Spannung in allen anderen, d.h. sie breitet sich richtiggehend aus. Als „Spannung zwischen der exegetischen Oberfläche und der Erfahrungstiefe des theophanen Ereignisses bildet [sie auch] den Kern der ausgedehnten Kontroversen über das topische Problem ‚Wahrheit und Geschichte‘.“ (9/115) Unter der „exegetischen Oberfläche“ ist das Sinnfeld zu verstehen, in dem sich die oben genannten „klassischen Symbole“ voneinander unterscheiden. In ihrer „Erfahrungstiefe“ hingegen dienen sie alle gleichermaßen dazu, die Spannung als Letztgrund von Existenz auszudrücken. Jede Auslegung von Glaube, Hoffnung oder Liebe, die nicht konsequente Reduktion auf die eine Spannung ist, ist dann als Missverständnis zu werten. Weil *die* grundlegende Spannung nicht aufgelöst werden kann, können auch die Entwürfe der Sinn-Symbole nicht eingeholt werden. Daraus folgt, dass es kein wirkliches Geschehen zwischen Menschen gibt, sondern nur die „Geschichte“ im Bewusstsein des Einzelnen. Dem entspricht Voegelins oben zitierte Gleichsetzung der „Natur des Menschen“ mit der „Struktur des Bewusstseins“. Auch die Spannung, das Paradox oder das Metaxy sind nur als Inhalte des Bewusstseins nachzuvollziehen. In diesem Sinne *ist* das Sein für Voegelin nichts anderes als der Prozess, an dem der Mensch qua Bewusstsein partizipiert.

Dass es sich bei Voegelins Behauptung einer paradoxen Realität um eine weitreichende und alles andere als harmlose Aussage handelt, ist klar. Er selbst umschreibt sie als einen Wirbel: „In seiner Erfahrungstiefe fegt das theophane Ereignis wie ein Wirbel durch die Realität.“ (9/115) Dieses Bild impliziert verschiedene Konsequenzen der theophanen Einsicht. Einmal räumt der Wirbel mit weltlichen Plänen und Absichten über die konkrete Situation hinaus auf. Wenn die Wahrheit der Existenz nicht praktisch umgesetzt werden kann, sind alle Absichten und Vorhaben aufgrund ihrer Abstraktheit verfehlt. Die Perspektive dessen, der seine eigene Existenz als paradox empfindet, verkehrt sich gegenüber derjenigen dessen, der

seine Existenz als gegeben annehmen kann. Während dieser davon ausgehen kann, dass es Regeln und belastbare Formen in der Realität gibt, sieht jener vor allem auf die Ausnahmen, durch die er seine Ansicht von paradoxer Realität bestätigt sieht. Doch auch wenn er sich solcherart bestätigt sieht, ist unklar, wie er der von ihm geglaubten Wahrheit sinnvoll Ausdruck verleihen kann. *Wenn* die Realität paradox ist, *dann* ist auch jede Aussage über dieselbe paradox. Jeder Versuch, das Paradoxon strukturell zu fixieren, setzt es an anderer Stelle frei, „so daß sich das Paradoxon einer Realität, die über ihre eigene Struktur hinausgeht, in die ideologische Kontroverse entlädt, ob die 'Natur des Menschen' nun unveränderlich ist oder nicht.“ (9/116) Durch solche unlösbaren Kontroversen sieht sich Voegelin in seiner Ontologie bestätigt. Jeder Begriff, der über die reine Empirie hinausgeht und nicht in Analogie zum Paradoxon gebildet und verstanden wird, wird auf diese Weise virulent. Voegelin schreibt, dass solche Begriffe „ein Eigenleben“ entwickeln und „nach einem 'Wirbel' [suchen], der ihnen den Sinn zurückgibt, den sie eingeübt haben, als sie sich vom theophanen Ereignis gelöst haben;“ (9/116) dadurch, dass Voegelin die Begriffe zu Subjekten dieser Suche erklärt, drückt er aus, dass die Menschen, die diese Dynamik geistig nicht durchdringen, den Bezug zur Realität verlieren und von daher nicht als selbstbewusste Akteure ihres Lebens angesehen werden können. Die Begriffe suchen nach einem „Wirbel“ und finden diesen in den Revolutionen, die an dieser Stelle als blutiger und unnützer Streit um Begrifflichkeiten vorgestellt werden:⁴⁶ „Der Wirbel der Begegnung von Gott und Mensch wird umgestaltet in die gewaltsame Begegnung von Mensch und Mensch.“ Die einzige Möglichkeit, solche Gewaltausbrüche zu verhindern, ist nach Voegelin das Aushalten der Paradoxie, das er an dieser Stelle als Begegnung mit Gott bezeichnet.

Mit dem Hinweis auf den Ausbruch von Gewalt ist das „Potential an Fehldeutungen [...], das der Spannung innewohnt“ angedeutet. Diese Andeutung soll dazu dienen, „die besondere Leistung der paulinischen Differenzierung“ zu erschließen. (9/115) Es ist also davon

⁴⁶ Vgl. Thomas Hollweck: *A Disturbance in Being: the Idea of Revolution in History*, in *Truth and Relativity and Other Writings*, VOP # 83, München 2011

auszugehen, dass es Paulus gelingt, das eingangs besprochene Gleichgewicht von Kosmos und Theophanie zu wahren. Dieses wiederholt Voegelin im Kontext der Gegenüberstellung von Wahrheit und Geschichte als Spannung von Struktur und Bewegung. So ist es zu verstehen, dass Voegelin eingangs zu diesem Unterkapitel über „Wahrheit und Geschichte“ schreibt: „Paulus' Deutung seiner Vision, die sich auf die Dynamik der Theophanie konzentriert, bildet die Historizität der existentiellen Wahrheit schärfer ab, als es die Exegese des Philosophen für die noetische Theophanie leistete.“ (9/113) Historizität bedeutet Geschichtlichkeit und ist als Betonung des Sachverhalts zu verstehen, dass die Wahrheit der Existenz für Voegelin „keine Aussage über die Realität [ist], sondern das Ereignis, in dem der Prozeß der Realität für sich selbst luminös wird.“ (9/35) Auch hier bestätigt sich unsere Deutung der Wahrheit als *Gewissheit der Ungewissheit*. Wenn Wahrheit nur als Ereignis zu begreifen ist, heißt das, dass sie nur als Geschehen dargestellt und wiedergegeben werden kann. Während Platon das Bewusstsein vom „Standpunkt“ dieser Wahrheit aus analysiert hat, soll Paulus in seiner Vision versucht haben, diese selbst als Ereignis zu erzählen. Dabei ist von Voegelins Voraussetzungen her klar, dass dieser Versuch nicht über die Feststellung des Paradoxons oder der Spannung hinausgehen kann, da diese als letzte mögliche Bestimmung des Grundes menschlicher Existenz gesetzt ist. Die Theophanie konstituiert Geschichte, weil das Dasein *vor* einer Theophanie vom Bewusstsein *nach* der theophanen Einsicht unterschieden ist. Die Schichten dieser Unterscheidung hat Platon als die Struktur des Bewusstseins analysiert. In seiner Analyse werden „die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der äußeren Zeit, von einer 'Gegenwart' überlagert, die sich durch die Präsenz des in Platons Vision offenbarten 'Gottes' konstituiert. Die Vision enthüllt somit Modi der Zeit, deren Schichtung der Schichtung des Seins in der Existenz des Menschen entspricht.“⁴⁷ Eine solche Vision kann als Geschichte erzählt werden. Solch eine Erzählung wird vom mystischen Standpunkt aus als Mythos charakterisiert. Wenn vergessen wird, dass der historische Sinn eine Ableitung aus dem existentiellen „Sinn“ des Menschen ist, der nicht über das Bedürfnis von Sinn hinaus bestimmt sein soll,

⁴⁷ Eric Voegelin: *Mysterium, Mythos und Magie*, Wien 2006, S. 51

kann die Vorstellung eines historischen Sinns dazu verführen, aus diesem einen neuen, anderen existentiellen Sinn abzuleiten. Obiger Hinweis auf die Gefahr revolutionärer Gewaltausbrüche soll „die Akzentverschiebung, zu der es beim Übergang von der klassischen zur paulinischen Geschichtskonzeption kommt“, erhellen. (9/119) Weil Platon nicht wusste, wie er solche Ausbrüche verhindern konnte, hatte er die letzte Gewissheit mit einem Gürtel von Ungewissheit umgeben.

9. Von der „Vision“ zur „Erfahrung“

Voegelin nimmt sich die Freiheit, diejenigen Stellen in den paulinischen Briefen, in denen Paulus von seiner Begegnung mit Jesus Christus zeugt und seinen Glauben auslegt, als Ausdruck von etwas anderem auszulegen. Wenn Paulus dazu auffordert, als „neues Gewand“ Christus anzulegen (vgl. S. 27), bezieht das Voegelin auf die Möglichkeit des existentiellen Rückzuges aus weltlicher Verstrickung. Die Wahrnehmung des Realitätsprozesses „transfiguriert“ den einzelnen Menschen zur „Unsterblichkeit“. Eben darum soll es auch Paulus gegangen sein: „Nicht eine Glaubenslehre ist das Hauptthema der Paulusbriefer, sondern die durch die Vision des Auferstandenen verkündete Gewißheit der unsterblich machenden Transfiguration.“ (9/119) Die bewusste Partizipation am Realitätsprozess macht unsterblich, weil das Bewusstsein an etwas Überzeitlichem teilhat. Um zu zeigen, dass auch Paulus nichts anderes im Sinn hatte, als diesen Begriff der Unsterblichkeit, verweist Voegelin auf folgende Stelle:

„Ich erkläre euch, Brüder: Das Evangelium, das ich verkündigt habe, stammt nicht von Menschen; ich habe es ja nicht von einem Menschen übernommen oder gelernt, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi empfangen. Ihr habt doch gehört, wie ich früher als gesetzestreuer Jude gelebt habe, und wisst, wie maßlos ich die Kirche Gottes verfolgte und zu vernichten suchte. In der Treue zum jüdischen Gesetz übertraf ich die meisten Altersgenossen in meinem Volk und mit dem größten Eifer setzte ich mich für die Überlieferungen meiner Väter ein. Als aber Gott, der mich *schon im Mutterleib* auserwählt und durch seine Gnade berufen hat, *mir in seiner Güte seinen Sohn offenbarte*, damit ich ihn unter den Heiden verkündige, da zog ich keinen Menschen zu Rate; ich ging auch nicht sogleich nach Jerusalem hinauf zu denen, die vor mir Apostel waren,

sondern zog nach Arabien und kehrte dann wieder nach Damaskus zurück.“ (Gal 1, 11-17) [Kursivdruck – TK]

Voegelin verweist auf diese Stelle als Beleg für den „ausschließlich göttlichen Ursprung der frohen Botschaft“– (9/119) gemeint ist die Transzendenz als Unerkennbarkeit der Wahrheit. Was er „göttlich“ nennt, entzieht sich per definitionem menschlicher Einsicht. Eine Botschaft „göttlichen Ursprungs“ ist von daher nichts, das man begreifen kann. Diese Deutung lässt sich mit dem von Paulus Geschriebenen nur dann in Einklang bringen, wenn die „Offenbarung Jesu Christi“ statt der Menschwerdung Gottes das theophane Ereignis bezeichnet. *Im* theophanen Ereignis kehre das Unveränderliche oder Göttliche *in Paulus* ein, den es „durch diesen Akt des Eindringens“ verwandle. (9/119) Zu einem solchen Geschehnis sei Paulus bereits „im Mutterleib“ auserwählt worden – ein Bild, das Voegelin als einen Rest kosmologischer Mythologie darstellt, „mit welcher der Gott den König in sein Amt einweiht.“ (9/119) Diese Herleitung aus der Mythologie gebraucht Voegelin als Argument für seine Neuübersetzung eines der zitierten Sätze. Es sei unpräzise zu übersetzen, *dass Gott dem Paulus seinen Sohn offenbarte*. Stattdessen müsse es heißen, *dass Gott seinen Sohn in ihm, in Paulus, offenbart hat*. Er, Paulus, sei Sohn Gottes. Diese Interpretation Voegelins ist selbstverständlich in Zusammenhang mit seinem symbolischen Begriff von „Sohn Gottes“ zu sehen. Die Bedeutung dieses Symbols kann nicht „die weltjenseitige Präsenz des Gottes“ sein, zu der per definitionem keine Verbindung bestehen kann, sondern nur ein Mensch, der am Realitätsprozess partizipiert. (9/119f.) Nichts anderes soll daher „Gottes 'Evangelium von seinem Sohn'“ zum Ausdruck bringen. In ihm, in Paulus, sollen sich die Verheißungen der Propheten erfüllen, weil er sich seiner Partizipation am Realitätsprozess als einer Art von Unsterblichkeit bewusst ist.

Die Geschichte, die er erzählt, ist daher nach Voegelin die Geschichte dieser Einsicht. Zur Vision wird diese Geschichte, sofern die Einsicht in die eigene Unsterblichkeit als Sinn des Ganzen aus dieser Geschichte extrapoliert und auf „die Geschichte“ der Schöpfung projiziert wird. An dieser Stelle lässt sich Voegelins Wendung vom Ideenbegriff hin zur Symbolisierung von Erfahrung gut illus-

trieren.⁴⁸ Im Rahmen seiner „History of Political Ideas“ hatte er Paulus dafür gelobt, „die drei Gemeinschaftskräfte [oder Ideen – TK] seiner Zeit (Heiden, Hebräer, Christen) mit den drei Gesetzen (Naturgesetz, äußeres Gesetz der Hebräer und christliches Gesetz des Herzens)“ gleichgesetzt zu haben. Diese „Übertragung der Kräfte-Triade auf immer höher aufsteigende Ebenen der Spiritualität machte die historische Situation für seine Zeitgenossen sinnvoll und verstehbar.“⁴⁹ Diese äußerliche Kräfte-Triade übersetzt er schon in der Einleitung zu OG 4 in die Schichten, in die ein Bewusstsein im Ereignis der Theophanie geschichtet wird. Aus den verschiedenen Ideen werden so Phasen einer Erfahrung, so dass jede politische Idee als Ausdruck einer der drei Phasen der Erfahrung gedeutet werden kann. Auch wenn diese Erfahrung von jedem Menschen anders erlebt und ausgedrückt werden kann, soll es sich dabei immer um die gleiche Erfahrung handeln. Diese Annahme führt Voegelin von der politischen Philosophie zum Vorhaben einer Geschichtsphilosophie. Aus dem Naturgesetz der Heiden wird hier a) „die dunkle Existenz vor dem Gewahrwerden der Unwahrheit der Existenz“; das äußere Gesetz der Hebräer wird im theophanen Ereignis zum b) „Bewußtsein der Existenz in Unwahrheit“; daran schließt sich das „christliche Gesetz des Herzens“ als c) „die Wiedererweckung durch den Glauben“ an. (4/28) Ohne explizit darauf hinzuweisen, strukturiert Voegelin seine Darstellung der Erfahrung des Paulus in Entsprechung zu diesen drei Phasen.

a) Die erste Phase der Erfahrung

Zuerst geht es um die Erinnerung an den Zustand der „Unwahrheit“ vor der Theophanie:

⁴⁸ Vgl. zu einer vertieften Analyse der fortwährenden Perspektivenwechsel Voegelins bes. Peter J. Opitz: *Fragmente eines Torsos. Werksgeschichtliche Studien zu Erich Voegelins „Staatslehre“ und ihrer Stellung zum Gesamtwerk*, VOP # 74, München 2011; Peter J. Opitz: *Der „neuen Innerweltlichkeit“ auf der Spur. Studien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ und seiner Deutung der westlichen Moderne*, VOP # 80, München 2012 (2. Aufl.); Peter J. Opitz: *The Drama of Humanity – oder: Eric Voegelins Aufbruch ins Neolithikum*, in VOP # 95, München 2014

⁴⁹ Eric Voegelin: *Apostasie*, erschienen in: *Die Krise*, München 2008, S. 49

„Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse. *Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, erkenne ich an, dass das Gesetz gut ist.* Dann aber bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich weiß, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt; *das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen.* Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. *Ich stoße also auf das Gesetz, dass in mir das Böse vorhanden ist, obwohl ich das Gute tun will.* Denn in meinem Innern freue ich mich am Gesetz Gottes, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt und mich gefangen hält im Gesetz der Sünde, von dem meine Glieder beherrscht werden.“ (Röm 7, 15-23)
[Kursivdruck – TK]

Ausgangspunkt dieser Gedanken des Paulus sei dessen existentielle Unruhe. Voegelin schreibt: Paulus „meditiert über den Verlust des wahren Selbst in der Existenz, wenn der Horizont der Ordnung [...] durch ein Gesetz beschränkt wird, das, wiewohl weiterhin heilig, für die göttliche Präsenz undurchlässig geworden ist.“ (9/120) Es geht hier um das Problem von Verdinglichung und Dogma. Dass ein Gesetz „weiterhin heilig“ heißt, bedeutet also nur, dass es noch anerkannt wird, obgleich es sich nicht mehr symbolisch in Richtung auf die Erfahrung der Theophanie auflösen lässt. Diese Situation wird als unerträglich hingestellt. Voegelin beginnt seine Paraphrase der Briefstelle mit dem letzten Satz. Paulus drücke darin, dass er sich innerlich über das Gesetz Gottes freue, seine Achtung vor dem Gesetz aus. Wir können darunter ein Regelwerk verstehen, mit dessen Hilfe die menschliche Existenz geordnet werden kann, d.h. sie könnte dadurch geordnet werden, wäre da nicht das Paradoxon. Er existiert somit in „Unwahrheit“. Diese verdeutlicht Voegelin als den unüberbrückbaren Gegensatz von „vollkommenen Gehorsam“, den das Gesetz verlange, sowie „der Schwäche des Fleisches, die es unmöglich macht, aufs Wort zu gehorchen.“ (9/120) Im Sinne dieser Zuspitzung übersetzt Voegelin den vorhergehenden Satz (von mir kursiv gesetzt) um und zitiert an dessen Stelle: „Ich stoße also auf das Gesetz, daß nur das Böse zu tun in meiner Macht steht, obwohl ich das Gute tun will.“ Daraus ergibt sich ein völlig anderes Bild, als bei Paulus, der darüber klagt, dass das Böse in ihm vorhanden ist –

nicht aber von einer unüberbrückbaren Kluft zwischen gutem Willen und bösen Werken spricht.

Die Behauptung des verqueren Zusammenhangs von guter Absicht und böser Tat ist eine Zutat Voegelins. Seiner Meinung nach tue ich das Böse, wenn ich versuche, das Gute zu tun. Das aber hängt mit seinem Verständnis des Guten als etwas radikal Jenseitigem zusammen. Wenn ich mich in die Schau dieses Guten einübe, indem ich mir seiner in mir selbst gewahr werde, zieht es mich zur „Unsterblichkeit“. Das ist „das Gute“ bei Voegelin.⁵⁰ In den Fällen, in denen das Gute die Unterlassung des Schlechten oder Bösen ist, fällt es mit dem, was wir gemeinhin darunter verstehen, in eins. Wenn ich hingegen meine, das Gute kennen und in die Tat umsetzen zu können, tue ich etwas Ungutes, weil ich, verkürzt gesprochen, das Kreuz prinzipiellen Nichtwissenkönnens verkenne. In Voegelins Terminologie können wir das so paraphrasieren, dass derjenige, der motiviert ist, das Gute zu tun, einem Mythos anhängt, der ihn innerhalb des weltlichen, endlichen Lebens festhält, also in dem Leben, das er „Tod“ nennt. Davon zu unterscheiden ist das pragmatische Gut bsw. der Befriedigung von Bedürfnissen; weil dafür kein Mythos nötig ist, soll die Befriedigung von Bedürfnissen das mystische Bewusstsein dessen, der im Moment existentieller Ungewissheit oder „Offenheit“ das echte „Leben“ hat, nicht beeinträchtigen. Voegelin scheint es um eine Verhinderung jeder verallgemeinerten Idee des Guten zu gehen. Wird diese abgelehnt, wird es schwierig, eigenes Verhalten Anderen gegenüber anders als durch Eigennutz zu begründen. Klar ist, dass derjenige, der sich ernsthaft darum bemüht, seinem Nächsten Gutes zu tun, diesem auf keinen Fall schaden möchte. Wenn er nun feststellen muss, dass es sich aber so verhält – und zwar aufgrund der Tatsache, dass ihm sein Vorhaben als zweite Realität die Sicht auf die eigentliche Realität versperrt –, sieht er sich in seiner Identität in Frage gestellt.⁵¹ So deutet Voegelin den ersten Satz des obigen Paulus-Zitates. Es folgt nun ein Vers, den Voegelin auslässt: „Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, erkenne ich an, dass das Gesetz gut ist.“ (Röm 7, 16) Wir können nachvollziehen, dass er diesen Vers

⁵⁰ Vgl. OG 6, S. 141ff.

⁵¹ Vgl. zur „zweiten Realität“ Eric Voegelin: *Realitätsfinsternis*, Berlin 2010

nicht erwähnt: er widerspricht seiner Deutung: daran, dass es mich stört, wenn ich dem Gesetz nicht entspreche, wird ersichtlich, dass das Gesetz gut ist. Die Schwierigkeit, gut zu handeln, sieht Paulus nicht darin, dass das Gute nicht kenntlich wäre, sondern darin, dass es womöglich nicht mit dem übereinstimmt, was ich aus eigenem heraus begehre. Darauf weist auch der nächste Satz hin: „Ich weiß, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt;“ Diese innere Zerrissenheit, der Paulus hier Ausdruck verleiht, projiziert Voegelin nach außen. Wenn Paulus schreibt, das Wollen sei bei ihm vorhanden, ohne dass er das Gute verwirklichen könne, übersetzt das Voegelin in die kategorische Feststellung: „Es steht in meiner Macht, das Gute zu wollen, nicht aber, es zu tun.“ (9/120) Es soll also nicht an Paulus liegen, dass es diesem schwer fällt, das Gute zu verwirklichen, sondern am Gesetz. Das Gesetz steht nach Voegelin dem Guten im Weg, sofern es einen Denkhorizont bedeutet, der „– zumindest, was ihn [Paulus – TK] anbelangt – undurchlässig geworden ist und seine Existenz im metaxy verhindert.“ (9/120) Undurchlässig heißt nicht, dass keine Theophanie möglich ist, sondern nur, dass vor einem Horizont, der über einen langen Zeitraum dem Wildwuchs und den Wucherungen von Verdinglichungen und missverstandenen Folgerungen unterworfen war, nicht recht begriffen werden kann, weil sich mit dem Begriffs-Bestand dieses Horizontes kein Zugang zur Wahrheit der Existenz bahnen lässt. In diesem Sinne handle es sich bei der zweiten Realität des Paulus um „eine Besonderheit des Judentums seiner Zeit;“ (9/120f.) Diese Besonderheit soll ihn „in radikale Verzweiflung“ gestürzt haben. (9/173)

b) Die zweite Phase der Erfahrung

In der nächsten Phase geschieht die Befreiung vom Gesetz. Das abstrakte Gesetz wird als Negation konkreter Existenz gesehen. Diese Perspektive setzt die gesetzte Gewissheit von Ungewissheit voraus. Diese fordert eine Rücknahme der Setzung, die als eine Art Rückkehr zu unschuldigem Unwissen verstanden werden muss. Diese gelingt mit Hinweis auf Abraham, „der vor dem Gesetz lebte“: (9/121)

„Denn die Schrift sagt: Abraham glaubte Gott und das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet. Dem, der Werke tut, werden diese nicht

aus Gnade angerechnet, sondern er bekommt den Lohn, der ihm zusteht. Dem aber, der keine Werke tut, sondern an den glaubt, der den Gottlosen gerecht macht, dem wird sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet.“ (Röm 4, 3-5)

Wenn in diesen Versen von Glaube die Rede ist, deutet das Voegelin immer als Affirmation der Unerreichbarkeit von Transzendenz. Gerade in Kontrast zur transzendenten Setzung des Gesetzes, steht nicht die Transzendenz, sondern ihre Unerreichbarkeit im Fokus. Insofern spielt es für Voegelin auch keine Rolle, dass Abraham nicht einfach glaubte, sondern „Gott glaubte“ – und zwar verweist der erste Satz des Zitates auf eine Begegnung mit Gott (Gen 15,6), in der Gott dem hochbetagten Abraham einen leiblichen Sohn und unzählige Nachkommen verheißt. Abraham glaubt also nicht *nichts*, sondern vertraut der Verheißung Gottes an ihn. Er glaubt daran, dass ihm seine Frau Sara doch noch einen Sohn schenken wird. Dieser Glaube wider alle Wahrscheinlichkeit wird Abraham als Gerechtigkeit angerechnet. Voegelin deutet diese Gerechtigkeit als eine Auszeichnung des Glaubens gegenüber den Werken. Abrahams Glaube sei diesem „mehr als alle in Erfüllung eines Gesetzes vollbrachten Werke als Gerechtigkeit angerechnet“ worden. (9/121)

Die folgenden Verse, in denen Glaube und Werke zueinander in Verhältnis gesetzt werden, nennt Voegelin nicht. Unter Werk versteht Paulus, dass einer für Lohn arbeitet und dieser Lohn wird ihm gerechterweise auch gegeben. Dass derjenige, der Gott glaubt, keine Werke vollbringt, kann deshalb nicht heißen, dass sein Glaube wesentlich Nichtstun bedeutet, sondern weist darauf hin, dass sein Tun anders motiviert ist, als das Tun desjenigen, der für Lohn arbeitet. Darauf weist auch die Fortsetzung in Gen 15 hin, wenn Abraham geht, Gott ein Opfer zu bringen. Er schlachtet fünf Tiere und ihr Fleisch verbrennt – weltlich gesprochen *umsonst*. (vgl. Gen 15, 7ff.) So wie das Opfer keinen Lohn beansprucht, so haben auch Sara und Abraham keinen Anspruch auf einen Sohn. Wenn ihnen daher ihr Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wird, handelt es sich um einen anderen Begriff von Gerechtigkeit als den eines Zusammenhangs von Leistung und Lohn. Der eine schließt den anderen nicht aus. Auch der Begriff von Werkgerechtigkeit appelliert an einen transzendenten Bezug und setzt somit die Wirklichkeit Gottes voraus. Auf Gottes Verheißung zu vertrauen und somit mit seinem unverdienten Wirken zu rechnen, wird darüber hinaus Gottes Wirkmächtigkeit gerecht. Solches Vertrauen auf die Wirkmächtig-

keit Gottes stellt für Voegelin eine metastatische Entgleisung dar. (vgl. 3/123ff.) Dass der Glaube der Realität *eher* gerecht wird, als Werke, folgt für ihn aus dem paradoxen Charakter der Realität, der „geglaubt“, dem aber nicht entsprochen werden kann. Derjenige, der ein gutes Werk tut, geht davon aus, dass er weiß, was das Gute ist und wie es konkret umzusetzen ist. Gerade darin jedoch verfehlt er nach Voegelin die Realität. *Realistisch* in diesem Sinne ist nur ein Glaube, der um die Unmöglichkeit, das Gute zu kennen, „weiß“. Von daher sollen sich Glaube und gute Werke gegenseitig ausschließen. In Voegelins Sinne besagt das *mehr* des Glaubens gegenüber den Werken die Erfahrung der Unsterblichkeit anstelle der Verstrickung in dinglich-mythische Bezüge des Kosmos.

Abrahams Nachkommen werden „die Welt erben“. Unter Nachkommen sind hier nicht leibliche Abkömmlinge, sondern „alle Menschen, die Abrahams Glauben teilen, ob sie beschnitten sind oder nicht“, (9/121) zu verstehen: alle diejenigen, die sich von den abstrakten Vorgaben ihrer Zeit – dem Gesetz – freimachen können.

„Das Gesetz bewirkt Zorn; wo es aber das Gesetz nicht gibt, da gibt es auch keine Übertretung. *Deshalb gilt: 'aus Glauben', damit auch gilt: 'aus Gnade'. Nur so bleibt die Verheißung für alle Nachkommen gültig, nicht nur für die, welche das Gesetz haben, sondern auch für die, welche wie Abraham den Glauben haben.* Nach dem Schriftwort: Ich habe dich zum Vater vieler Völker bestimmt, ist er unser aller Vater vor Gott, dem er geglaubt hat, dem Gott, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft.“ (Röm 4, 15-17) [Kursivdruck – TK]

In seinem Hinweis auf Abraham geht es Paulus nicht darum, das Gesetz abzuwerten, sondern darum, dessen Anspruch, allein Heil zu verbürgen, daraufhin zu relativieren, dass auch den Menschen, die das Gesetz nicht kennen oder halten können, Gottes Gnade zuteil werden kann. Darauf weist besonders der kursiv gesetzte, von Voegelin nicht zitierte Vers hin. Dieser sieht hingegen darin, dass das Gesetz Zorn bewirkt, ein Argument gegen jegliche Festsetzung dessen, was gut sein soll. Besser soll es sein, solche Bestimmungen zu unterlassen. Die konkrete Verheißung, die Abraham glaubte, hat für Voegelin keine Bedeutung, da es sich dabei nur um einen symbolischen Ausdruck für die Gespanntheit menschlicher Existenz handeln kann.

c) Die dritte Phase der Erfahrung

Die Befreiung vom Gesetz als Abwendung von der Verstrickung in endliche Angelegenheiten führt in einer dritten Phase zu dem, was Voegelin die „Wiedererweckung des Glaubens“ nennt. „Abraham ist das Urbild der Existenz des Menschen in der Wahrheit. Sein universales Menschsein durch den Glauben an den universalen Gott“ wird durch Paulus vollendet. (9/121) Durch Paulus, nicht durch Jesus Christus. Der, der „die Macht des Fleisches durch die Macht des göttlichen Geistes“ brach, indem er „die Gestalt des sündigen Fleisches annahm“, (9/121)⁵² ist zwar durch Paulus in seiner Vision als „Christus“ symbolisiert worden, aber als Ausdruck einer ihm, Paulus, eigenen Erfahrung.

„Jetzt gibt es keine Verurteilung mehr für die, welche in Christus Jesus sind. Denn das Gesetz des Geistes und des Lebens in Christus Jesus hat dich frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes. Weil das Gesetz, ohnmächtig durch das Fleisch, nichts vermochte, sandte Gott seinen Sohn in der Gestalt des Fleisches, das unter der Macht der Sünde steht, zur Sühne für die Sünde, um an seinem Fleisch die Sünde zu verurteilen;“ (Röm 8, 1-3)

Wir sehen, dass Paulus, anders als Voegelin, zwischen verschiedenen Gesetzen unterscheidet. Es gibt einmal das Gesetz des Todes, das uns den Spruch des Anaximander in Erinnerung bringt und zugleich einen Unterschied der Perspektive aufzeigt. Die Gerechtigkeit, nach der Menschen sterben müssen, ist bei Paulus das Gesetz der Sünde. Bei Anaximander scheint der Tod vielmehr der Preis zu sein, den man für das Leben zahlt. Zweitens gibt es „das Gesetz“, das zu erfüllen den Menschen unmöglich ist, weil und solange sie sündigen. Gemeint ist das göttliche Gesetz als Maßstab menschlicher Existenz. Drittens gibt es das Gesetz Christi, der die Sünde besiegt

⁵² Im amerikanischen Original heißt es: „The Pauline apostolate, finally, is the consummation of the historical promise that goes back to Abraham, because through the visions of the Resurrected, God has revealed Jesus as his Son who could do what ‘the law, weakened by the flesh, could not do’: *entering* the form of *sinful flesh*, he could break the power of the flesh by the power of the divine spirit“. (CW 17, p. 323f.) [Kursivdruck – TK] Die dt. Übersetzung von *entering* durch „annahm“ ist korrekt, aber nicht eindeutig. Zu beachten ist Voegelins Unterstellung, Paulus halte das „Fleisch“ an sich für „sündig“. Dann wäre Sünde nicht mehr als Schwäche.

hat, indem er sie vorbildlich gesühnt hat. Das „christliche Gesetz des Herzens“ ist somit in der Sühne eigener und fremder Schuld nach dem Vorbild Jesu Christi zu sehen. Es befreit den Menschen zur Tat, indem es ihm einen Weg aufzeigt, wie menschliches Leben gelingen kann. Wesentlich gehört hierzu, dass nicht die Erfüllung von Vorschriften entscheidet, sondern die innerliche Haltung. In diesem Sinn sagt Jesus von sich selbst, er sei nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern um es zu erfüllen (Mt 5, 17). Indem er darauf verzichtet, sich zu behaupten und sich selbst Recht zu verschaffen, beweist er „dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll“ (vgl. S. 21). Er besiegt das Gesetz des Todes, indem er „das Gesetz“ innerlich erfüllt.

Auch bei Voegelin geht es um das Gesetz des Todes, das bei ihm in Form von Angst und Unruhe eine wiederkehrende Rolle spielt.⁵³ Besiegt werden soll es aber nicht durch Erfüllung eines Gesetzes, sondern es „läßt sich nur dadurch überwinden, daß man sich gläubig der Gnade und Liebe Gottes öffne.“ (9/121) Was für ein Glaube ist hier gemeint? Es ist völlig klar, dass wir uns hier an der Grenze des Sag- und Beurteilbaren bewegen. Umso wichtiger ist es festzuhalten, dass es hier nicht um den Menschen Eric Voegelin und dessen persönliche Beziehung zu Gott geht.⁵⁴ Gegenstand ist sein Glaubensbegriff, wie er aus der Auseinandersetzung mit der paulinischen Vision hervorgeht. Jede Kritik geht von Voraussetzungen aus und diese muss sie auch verantworten. Die Frage ist deshalb, wie ein „Glaube“ zu denken ist, dessen positive Bestimmung die Verneinung von allgemeinen Wahrheiten ist. Dass Voegelins Kritik auf dieser abwegigen Annahme aufbaut, scheint er nicht reflektiert zu haben. Entsprechend zur Bildung anderer metaphysischer Begriffe, die substantiell nicht zu begreifen sein sollen, begreift er auch den Glauben eigentlich als Negation von Wissen: „Der Versuch, den Sinn der Existenz zu immanentisieren, ist im Grunde ein Versuch, unsere

⁵³ Vgl. zu den Begriffen „Angst“ und „Unruhe“ bes. Helmut Winterholler: *Nachwort*, in Eric Voegelin: *Vernunft: die Erfahrung der klassischen Philosophen*, VOP # 54, München 2006, S. 39ff.

⁵⁴ Dem Menschen Eric Voegelin bin ich für das, was ich in Auseinandersetzung mit seinem Denken gelernt habe, zu großem Dank verpflichtet.

Kenntnis der Transzendenz fester in den Griff zu bekommen, als die *cognitio fidei*, die Erkenntnis des Glaubens es uns gestattet.⁵⁵ Die Erkenntnis, die der Glaube an Jesus Christus als Gott den Sohn eröffnet – denn die „*cognitio fidei*“ ist ein Begriff der christlichen Tradition –, dreht Voegelin um in einen Glauben, der den Verzicht auf sinnvolle Erkenntnis verlangt.⁵⁶

Abschließend konkretisiert Voegelin die drei Phasen, wie er sie in den Briefen des Paulus ausgedrückt sieht, indem er sie auf „Erfahrungseinheiten“ bei Paulus, aber auch bei Platon und Aristoteles zurückführt.⁵⁷ Die Phase der „dunklen Existenz“ habe sich bei Paulus in dessen Ruhelosigkeit und bei Platon und Aristoteles in deren Suche nach dem Grund abgebildet. Die „Unwahrheit der Existenz“ sei allen dreien durch die „Entdeckung der Existenzordnung“ – der pneumatischen bzw. noetischen – aufgegangen. Den entscheidenden Unterschied sieht er in der dritten Phase der „Wiederentdeckung des Glaubens“. Während Platon und Aristoteles sich dessen bewusst waren, „daß diese Entdeckung ein Ereignis in der Geschichte der Theophanie ist,“ entwarf Paulus die Vision des Auferstandenen. (9/121) Daraus, dass im Bewusstsein drei Schichten der Erfahrung unterschieden werden können, geht der Versuch hervor, diese Schichten als Phasen einer Geschichte der Verwandlung zu erzählen. Auf diese Weise wird aus der einzig wirklichen Geschichte im Metaxy eine mögliche Erzählung. „Wenn das Paradoxon der Realität *sich selbst* im Bewußtsein erhellt, erzeugt es das Paradoxon einer Geschichte in Spannung zwischen der Ananke des Kosmos und der Freiheit eschatologischer Bewegung.“ (9/122) [Kursivdruck – TK] So ist es auch zu verstehen, dass es für Voegelin nur einen Sinn in der Geschichte gibt: die Entdeckung der Spannung menschlicher Existenz. Auch „Geschichte“ wird zu einem äquivalenten Ausdruck für die Spannung reduziert. Demgegenüber soll Paulus die Auferstehung Christi als Symbol für die Erfahrung der „Unsterblichkeit“

⁵⁵ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, München 2004, S. 135

⁵⁶ Ähnliche Umbesetzungen nimmt Voegelin auch mit Begriffen wie der „*praeparatio evangelica*“ oder der „*fides caritate formata*“ vor. Dadurch vermittelt er den Eindruck, sich in christlicher Tradition zu verorten.

⁵⁷ Vgl. Eric Voegelin: *Existenztypen im Neuen Testament*, in Eric Voegelin: *Evangelium und Kultur*, München 1997

als Sinn von Geschichte/n geprägt haben, so dass der Sinn *der* Geschichte dem Sinn *in der* Geschichte entgegengesetzt werden kann, wenn diese Geschichte nicht auf das, was Voegelin Erfahrungstiefe nennt, zurückbezogen wird, sondern als Aussage über ein wirklich-konkretes Geschehen missverstanden wird. In diesem Sinne ist auch jede Vision als Ausdruck der Spannung menschlicher Existenz zu lesen. Dem widerspricht die paulinische Vision einer Zukunft, in der diese Spannung ein für allemal überwunden sein soll. Sofern diese Zukunft als etwas Neues jenseits der Struktur des Kosmos vorgestellt wird, symbolisiert sie eine Erfahrung in Widerspruch zu Voegelins Realitätsbegriff. In diesem Sinne schreibt dieser, dass die Vision des Auferstandenen Paulus letztendlich „zum transfigurierenden Exodus verkümmert ist“. (9/122) Die erzählte und gelebte „Geschichte“ verliert ihren Bezug zur Wahrheit als der Gewissheit von Ungewissheit. Ihre eigene „Wahrheit“ einer Auferstehung der Toten widerspricht dem, was Voegelin für realistisch erachtet. Gemessen an der Wahrheit der Erfahrungseinheit wird die visionär-vorgestellte Heilung der ganzen Schöpfung zur Unwahrheit.

10. Das Problem der „Übersetzung“

In der Vorstellung von einer Verwandlung der Realität soll sich die Theophanie in ihr Gegenteil verkehren. In einer solchen Vorstellung scheint nicht Gott, sondern der Mensch auf. Hier wie dort ist der Ort der Erscheinung das menschliche Bewusstsein. Wenn Gott bewusst wird, wird er in Spannung zum Menschen bewusst. Wenn der Mensch hingegen sich selbst in den Mittelpunkt stellt, tritt er an die Stelle Gottes. Die Realität wird nicht mehr als paradox, sondern als verfügbar wahrgenommen. Die Spannung wird verdrängt, so dass sie nun unbewusst und unkontrolliert auftritt. Virulent wird sie im aktionistischen Ausbruch „egophaner Denker“. Da der Egophanie dieser Denker keine eigenständige Erfahrung zu Grunde liegt, geschieht der Übergang von der Theophanie zur Egophanie nicht auf der Ebene der Erfahrung, sondern auf der Ebene der Symbole. Wie wir gesehen haben, dienen „Symbole“ Voegelin dazu, ungegenständliche Erfahrungen mit Hilfe von gegenständlichen Begriffen auszudrücken. Zwischen den gegenständlichen Bezügen und den

bezeichneten Erfahrungen soll dabei keine begrifflich-inhärente Verbindung, geschweige denn Übereinstimmung bestehen. Aus dieser radikalen Trennung von Sprache und Wirklichkeit (entlang der Linie empirischen Wissens) folgt, dass die symbolisierte Erfahrung nicht begriffen werden kann, so dass über sie nur als etwas gesprochen werden kann, dass nicht zu begreifen ist.⁵⁸ Das hängt mit Voegelins Quasi-Ontologie einer paradoxen Realität zusammen. Wenn solche Symbole nicht in die Erfahrung von Spannung oder paradoxer Realität zurückübersetzt werden, entwickeln sie ein Eigenleben.⁵⁹ Dieses Eigenleben soll mit ihrer „Dogmatisierung“ beginnen.⁶⁰ Wenn es unmöglich scheint, „die zeugende Realität im Hörer oder Leser zu evozieren und wiederherzustellen“, kann das Dogma dazu dienen, das Wissen um die Erfahrung zumindest formell zu bewahren. Der „ursprüngliche Bericht“ – gemeint ist das Symbol – „lässt sich zum Beispiel in einfache Aussagen übersetzen, die wiedergeben, was der Übersetzer bei der Anwendung auf der Sekundärebene der Unterweisung und Initiation für dessen wesentliche Bedeutung hält.“⁶¹ Berechtigt sind solche Dogmen, weil sie die Erfahrung der Realität gegen das Vergessen absichern. Gleichzeitig hält Voegelin sie für problematisch, weil in ihnen die paradoxe Realität einseitig reduziert und damit potentiell verfehlt wird.

Da die Realität als paradox definiert wird, bedeutet der Wechsel vom uneigentlichen Symbol zu eindeutigen und einfachen Aussagen in sich bereits eine Verkennung der „Wahrheit“, an die erinnert werden soll. Die eindeutige Aussage über etwas wird zur Reduktion der Realität. Die Spannung wird auseinandergerissen und die Pole der Spannung werden verdinglicht. Von jedem der Pole aus, zeigt sich die Realität in einem anderen Licht. Aus dem Streit um Worte können Glaubenskriege werden. „Im 16. Jahrhundert explodiert das

⁵⁸ Vgl. bsw. *Conversations With Eric Voegelin*, in CW # 33, p. 272f.

⁵⁹ Vgl. z. Bsp. über Sophisten OG 5, S. 30ff., OG 5, S. 144ff.

⁶⁰ Vgl. hierzu mit anderer Fragestellung Johannes Corrodi Katzenstein: *Eric Voegelin and Theology*, in VOP # 86, München 2011

⁶¹ Eric Voegelin: *Unsterblichkeit: Erfahrung und Symbol*, VOP # 76, München 2010, S. 14

doktrinär gewordene Christentum in den Religionskriegen, und deren physische und moralische Verwüstungen lösen immer wieder Wogen des Abscheus vor jedem theologischen oder metaphysischen Dogmatismus aus.⁶² Auf solche Gewaltausbrüche reagieren viele Menschen mit Skepsis gegenüber dem Konzept von Wahrheit an sich, weil sie von der Möglichkeit eigener Erfahrung (von Wahrheit) nicht mehr wissen. Diese Erfahrung wird von Symbolen verdeckt, die „ihre Transparenz für die Realität restlos [eingebüßt haben]“ und die Symbole sind nicht mehr von den Dogmen und der scheinbaren Beliebbarkeit der Weltanschauungen zu unterscheiden.⁶³ Abgetrennt von der Erfahrung, willkürlich und beliebig beeinflusst, scheint alles erlaubt. In Ideologien werden die ursprünglichen Symbole zu Figuren in „Entfremdungsspielen“. Diese Spiele „verschieben die Wirklichkeit und das Paradoxon ihrer Struktur vorsätzlich ins Medium einer imaginären 'Zweitrealität', in der sich das Mysterium der kosmisch-göttlichen Wirklichkeit, die durchlebt und durchstorben werden muß, spekulativ auflösen und aktiv beseitigen läßt“. (9/117) Die Menschen, die sich dem „begehrlichen Drang“ hingeben, um „eine Ordnung nach dem eigenen Bild zu schaffen“, (9/126) nennt Voegelin „egophane Denker“. Dem Mysterium entfremdet werden sie und andere zu Opfern ihrer Begierden. Der „philosophisch fähigste und historisch beschlagenste“ dieser Denker soll Georg W.F. Hegel sein. (9/126) Dieser habe „das theophane Ereignis abgeschafft“ wie auch „das Bewußtsein der Existenz im *metaxy*, in dem es erhellt wird.“ (9/129) Voegelins Kritik läuft darauf hinaus, dass Hegel versucht habe, das zu leisten, was man fälschlicherweise in Jesus Christus hineinprojiziere. Die Hoffnung auf eine Erlösung vom Tod wird gleichgesetzt mit der Beseitigung der Spannung im menschlichen Bewusstsein. Die Spannung wird dadurch beseitigt, dass Hegel die Partizipation an der Spannung durch die Identifikation mit dem Göttlichen ersetzt. Recht und Wert dieser Kritik sind nicht Aufgabe und Gegenstand dieser Studie.⁶⁴

⁶² Ebd., S. 16

⁶³ Ebd., S. 15

⁶⁴ Harald Bergbauer geht davon aus, dass Voegelins Kritik an Hegel (und auch Jaspers) im Kontext weitgehender Übereinstimmungen zu lesen ist.

Entscheidend für die negative Beurteilung der Dogmen ist die Voraussetzung der paradoxen Realität. Da ein Dogma eindeutig formuliert ist, kann es dieser nicht gerecht werden. Wird es dennoch als Bild der Realität angesehen, heißt das für Voegelin, dass das Paradox verdrängt und somit verinnerlicht wird: „In Hegels Sprachgebrauch wird das *metaxy* zu einem Zustand der 'Zerrissenheit' oder 'Entfremdung';“ (9/118) Die Spannung von Mensch und Gott weicht der gespaltenen Persönlichkeit, die versucht, Mensch und Gott parallel zu *spielen*, und darin zu Grunde geht.⁶⁵ Als eine Möglichkeit, das Verhältnis von Gott und Mensch korrekt zu denken, deutet Voegelin das Symbol „Christus“, der „in seiner Person – gemäß der Definition des Konzils von Chalkedon – die zwei Naturen von Gott und Mensch“ vereint. (9/118) Christus sei, heißt es dort, „wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch [...] der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich [...] ein und derselbe ist Christus, [...] der in zwei Naturen [...] erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist.“⁶⁶ Diese Bestimmung spielt für Voegelin eine große Rolle, weil er sich durch sie in seiner Deutung Christi als Symbol bestätigt sieht. Ihm geht es dabei vor allem um die Aussage, dass Christus die „zwei Naturen von Gott und Mensch“ (9/118) als „voneinander verschiedenen“ (9/127f.) in sich vereinigt. Darauf reduziert wird „Christus“ zum idealen Symbol für die Spannung von Immanenz und Transzendenz. Indem er diese Spannung verkörpert, zeigt er ihren Ort im menschlichen Bewusstsein an. „Die Realität des Mediators und die intermediäre Realität des Bewußtseins haben dieselbe Struktur.“⁶⁷ In diesem Sinne scheint die Dogmatisierung des Symbols als erinnerndes Gefäß für die Erfahrung der Theophanie äußerst gelungen. Für Voegelin ist „die Symbolik der Inkarnation Ausdruck der mit einem Datum versehenen Erfahrung, daß Gott in den Menschen

⁶⁵ Vgl. zur gespaltenen Persönlichkeit der „kontrahierten Existenz“ Eric Voegelin: *Realitätsfinsternis*, Berlin 2010

⁶⁶ Heinrich Denzinger (Hg.): *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und christlichen Lehrentscheidungen*, 43. Aufl. Freiburg 2001, # 301f.; Voegelin übergeht den Zusatz: „in allem uns gleich außer der Sünde;“ vgl. Anm. 50

⁶⁷ Eric Voegelin: *Unsterblichkeit: Erfahrung und Symbol*, VOP # 76, München 2010, S. 45

hineinreicht und sich ihm als die Präsenz offenbart, die vom Anbeginn der Welt und bis an ihr Ende fließend gegenwärtig ist.“⁶⁸ „Christus“ wird zum Symbol für die „fließende Präsenz“ als „die permanente Gegenwart der Spannung zum ewigen Sein.“ Anwesend aber ist nicht Gott, sondern das Bedürfnis nach Gott. Dieses Bedürfnis weist auf Gott hin. In ihm wird Gott *wirklich* erfahren. Da diese Erfahrung jedoch „intersubjektiv“ nicht vermittelt werden *kann*, können wir sie wiederum nur in die Absage an jede Begrifflichkeit übersetzen.⁶⁹ Sofern „Christus“ nur Symbol ist, wird es nicht mit dem Leben Jesu Christi in Zusammenhang gesetzt.⁷⁰ Dieses haftet jenem nur als „Datum“ an. „Es geht bei diesem kühnen Versuch der Kirchenväter, die Wirklichkeit des Zwei-in-Einem der Partizipation

⁶⁸ Ebd., S. 44f.

⁶⁹ Vgl. Eric Voegelin: *Ewiges Sein in der Zeit*, erschienen in *Anamnesis*, Freiburg, München 2005, S. 272

⁷⁰ Ob es Voegelins Absicht ist, die Menschwerdung Gottes in Jesus zu verneinen, oder seine Negation einzig jeder Rede über Gott gilt, ist schwer zu entscheiden; ob man sagt, die Realität *ist* paradox, oder: der Mensch kann sie nur paradox wahrnehmen, bedeutet im Ergebnis dasselbe; die Paradoxie wiederholt sich in Deutung des Kreuzes als Absage an uns Menschen, bei gleichzeitiger Missachtung der Affirmation durch Gott in seiner Menschwerdung; die Botschaft Christi wäre dann einseitig in Hinsicht auf das Kreuz als Nein Gottes zur Möglichkeit menschlicher Erkenntnis zugespitzt; in einer solchen Perspektive spielt es keine Rolle, ob Gott Mensch wurde oder nicht, denn auch *wenn*, haben wir die darin gebotene Gelegenheit vertan; Glaube an Jesus Christus würde dann den Verzicht auf Wissen um Jesu Christus-Sein einfordern; das einzige Gebot wäre dann die Aufforderung auf Gebote zu verzichten (vgl. Voegelins Deutung der Bergpredigt bsw. in CW 19, p. 149ff., sowie bsw. seine Zustimmung zu Jacob Burckhardts Diktum „die Macht an sich ist böse“ in OG 9, S. 43ff.); außer Frage steht, dass Voegelins früherer Begriff von Christentum als *Ungewissheit* (vgl. Eric Voegelin: *Die neue Wissenschaft der Politik*, München 2004, S. 133 & Eric Voegelin: *Religionsersatz*, in *Der Gottesmord*, München 1999, S. 124) auf einseitig zugespitzte kreuzestheologische Einflüsse zurückgeführt werden kann (vgl. Walther von Loewenich: *Luthers Theologia Crucis*, Witten 1967; Edgar Thaidigsmann: *Identitätsverlangen und Widerspruch – Kreuzestheologie bei Luther, Hegel und Barth*, München 1983; Pierre Bühler: *Kreuz und Eschatologie*, Tübingen 1981); die Reduktion der christlichen Botschaft auf Weltentsagung ist implizit Voraussetzung von Denkern wie F. Nietzsche, K. Löwith, J. Taubes und O. Spengler, die Voegelin nachweislich rezipierte.

Gottes am Menschen auszudrücken, ohne das Getrenntsein beider aufzuheben oder das Eine zu spalten, um dieselbe Struktur der intermediären Realität – des *metaxy* –, die dem Philosophen begegnet, wenn er das Bewußtsein des Menschen von seiner Partizipation am göttlichen Grund seiner Existenz analysiert.⁷¹ Ob Gott am Menschen partizipiert oder der Mensch an Gott partizipiert, soll gleichgültig sein. Dem entspricht die Bestimmung der Identität „Christi“ als Inhalt des Bewusstseins. Gott und Mensch sind als Spannung Ausdruck des Bewusstseins des Menschen, das sich qua seiner Transzendentalität selbst überschreitet, ohne aus sich heraustreten zu können.

Genau so soll Paulus seine eigene Rede von Christus intendiert haben, „denn er bewegte sich wie Platon immer noch in einem offenen Feld der Theophanie.“ (9/122f.) Diese Offenheit geht jedoch verloren, wenn das Symbol Christus die Erfahrung der Theophanie verdrängt und verdeckt. „Das Symbol 'Christus' [hat] beim Übergang aus dem offenen Feld der Theophanie in das Reich der dogmatischen Konstruktion seine Bedeutung verändert.“ (9/123f.) Dass „Christus“ keinen einzelnen, einfachen Menschen, dessen Leben historisch bezeugt ist, bezeichnen kann, steht für Voegelin außer Frage: „und es hätte keinen Sinn, eine besondere Art von 'Geschichte' zu erfinden, um den Christus des Dogmas mit 'Historizität' auszustatten,“ weil damit die eigentliche Bedeutung und Berechtigung der Rede von Christus als einem Symbol für eine besonders hohe Intensität des theophanen Ereignisses in einem Menschen verloren ginge. (9/124) Von daher kritisiert Voegelin die historisch-kritische Methode dafür, dass sie an Christi Geschichtlichkeit zweifelt, weil sie so die Unmöglichkeit, dass Gott in Jesus wirklich Mensch geworden ist, als Möglichkeit behandelt: dass Jesus wirklich der Christus ist. (9/104f.) Voegelins Auffassung nach haben der „Christus“ aus der paulinischen Vision und der „Christus“ des Dogmas nur rezeptionsgeschichtlich miteinander zu tun. Die Dogmen – er nennt Trinität und Christologie – seien nur im Kontext einer allgemeinen „Dekulturation“ (9/117) zu verstehen. Um zu verhindern, dass „die Einheit des Unbekannten Gottes“ als höchste, menschenmögliche

⁷¹ Eric Voegelin: *Unsterblichkeit: Erfahrung und Symbol*, VOP # 76, München 2010, S. 45

Einsicht wieder verloren geht, sei diese Einheit dogmatisch fixiert worden. Darauf, dass dogmengeschichtlich gerade Trinität und Christologie das offenbarte *Bekennnis* Gottes zu uns Menschen festhalten – im Gegensatz zum *unbekannten Gott* –, sei an dieser Stelle nur hingewiesen. Dagegen ist Voegelin der Meinung, dass diese Dogmen dazu dienen sollten, eine Verwechslung des „unbekannten Gottes“ mit den „Erfahrungen göttlicher Präsenz [...] in der noetischen und pneumatischen Bewußtseinschelle“ zu verhindern. (9/124) Festzuhalten ist auch, dass Voegelin die „Auseinandersetzung um die 'Historizität Christi'“ nicht als „Problem der Realität“, sondern als „ein Symptom für den modernen Zustand der Dekulturation“ deutet. (9/130) Dadurch dogmatisiert er seinen eigenen Realitätsbegriff und immunisiert sich so gegen die Möglichkeit, dass Gott wirklich in die Geschichte eingegangen sein könnte.

Es befremdet, wenn Voegelin den „Spannungsabbau durch ökumenische Eroberung und Massenmord“ nicht nur als „Entgleisung vom Pfad der existentiellen Ordnung“, sondern auch als einen „Akt phantasievoller Transzendenz“ bezeichnet. (9/48) Erklären lässt sich dieser Zusammenhang von Massenmord und Transzendenz nur, wenn sich letztere in Ungewissheit erschöpft. Ungewissheit kann auch als Aufforderung zum Wahn gedeutet werden. Wenn der Sinn des Ganzen ungewiss ist, wird jede Lebensgestaltung gleich-gültig. Anders soll es sich verhalten, wenn die Ungewissheit als gewiss, als existentielle Situation des Menschen eingesehen wird. Auf der Annahme dieser *gewissen Ungewissheit* beruht Voegelins Begriff von Ordnung. Die Frage, wie die Ungewissheit gewiss werden kann, wirft er nicht auf. Wenn sie als Gewissheit geglaubt wird, soll sie eine neue Form von „Toleranz“ anderen gegenüber begründen: „Die Intoleranz, inspiriert durch die Liebe zum Sein [gegenüber den Unwissenden – TK], wird durch eine neue Toleranz ausbalanciert, die von der Liebe zur Existenz inspiriert ist und von Respekt vor den gewundenen Wegen, auf denen der Mensch sich geschichtlich der wahren Ordnung des Seins nähert.“ (1/51) Aus der gewissen Einsicht in die Ungewissheit als der „wahren Ordnung des Seins“ folgt die Ungewissheit über die Wege anderer Menschen – zumindest, solange diese sich ebenso tolerant verhalten. Was aber hat das mit der paulinischen Vision des Auferstandenen zu tun? Die Entgleisung geschieht nach Voegelin, wenn man das Symbol „Christus“ mit dem

historischen Jesus gleich setzt. Ermöglicht habe das die Rede von den „zwei Naturen“, die immer weniger als eine Rede von *Kräften*, sondern von *Wesen* verstanden wurde. Der „paulinische Mythos vom 'Sohn Gottes' [wurde] nicht durch eine differenzierende Analyse des Bewußtseins ersetzt, sondern vielmehr durch eine in pseudo-philosophische Begriffe gekleidete Neuinterpretation verdunkelt.“ (9/132) „Christus“ soll auf diese Weise zu einem Vorbild für ego-phane Denker geworden sein, die Voegelin daher „Christusgestalten“ nennt (9/124). Virulent wurde dieses „Missverständnis“ jedoch nur in Verbindung mit einer anderen „Fehlinterpretation“. Voegelin begnügt sich nicht mit der Aussage, dass die kirchlichen Dogmen die Erfahrung hinter dem Symbol „Christus“ verdeckten. Vielmehr sieht er in der „Magie des Blutrausches [...] das ideologische Äquivalent zur Verheißung der paulinischen Vision des Auferstandenen.“ (9/116) Für eine solche Behauptung reicht es nicht aus, auf die geschichtliche Möglichkeit von Gewalt im Namen Christi hinzuweisen. Dahinter steckt vielmehr die Annahme, dass „die moderne Revolte [...] in ihrem innersten Kern eine Entwicklung gerade jenes 'Christentums' [ist], gegen das sie revoltiert“. (9/134)

11. Die Kontinuität einer Fehlleistung

Mit der Behauptung, die modernen Entgleisungen seien Entwicklungen innerhalb des Christentums, bringt Voegelin zum Ausdruck, dass diese Entgleisungen nicht ohne die verdinglichte Symbolik des Christentums denkbar wären. Gemeint ist weniger die Gleichsetzung von Jesus und Christus, als vielmehr die irrtümliche Erwartung, dass der Mensch Jesus eines Tages wiederkehren würde.⁷² Dessen Sieg über den Tod, den jeder sterben muss, impliziere das Ende der Geschichte als endgültigen Sieg über den Tod. Mit dieser Vorstellung beginnt für Voegelin die „Deformation der Geschichte“. Verantwortlich dafür sei Paulus. Seine Briefe sollen die Möglichkeit in den Raum gestellt haben, „die Spannung zwischen dem eschatologischen *telos* der Realität und dem Mysterium der Trans-

⁷² Voegelin schließt daraus, dass Christus *noch nicht* wiedergekehrt ist, dass die Hoffnung auf seine Wiederkehr ein Trugschluss war und ist.

figuration, das sich jeweils innerhalb der historischen Realität ereignet, aufzuheben.“ (9/136) Proportional zum Schwinden des Bewusstseins vom paradoxen Charakter der Realität, habe diese „Unmöglichkeit“ an Anziehungskraft gewonnen. Die egophanen Denker sind besessen von ihren Begierden. Sie wollen wie Christus sein. Das heißt nicht, dass sie ihm nachfolgen, indem sie ihr Kreuz auf sich nehmen, sondern ganz im Gegenteil, dass sie sich selbst als Göttern aufspielen. Wenn es einem Menschen gelungen sein soll, Gott zu sein, warum nicht auch ihnen? „Sie beneiden Christus“ darum, dass er Gott war. Den Fehler dieser Haltung sieht Voegelin darin, dass sie das Symbol „Christus“ missverstehen. Indem sie „die Parusie in Gestalt ihrer eigenen Person in die Geschichte hineinzuzwingen“, versuchen sie „jenen Zustand der Transfiguration in der 'Geschichte' zu erlangen, der Paulus trotz seiner Vision versagt blieb“. (9/126) Damit berühren wir das eigentliche Problem: die Vorstellung einer Transfiguration in der Geschichte über die Geschichte der Differenzierung hinaus. Der oben dargestellte Begriff von Transfiguration, dessen „Wahrheit“ in der Erfahrungseinheit um das Moment der Theophanie herum zu sehen ist, steht dem nach Voegelin falschen Verständnis der Transfiguration als einem *wirklichen* Geschehen entgegen. Die Rede von einem „wirklichen“ Geschehen dient an dieser Stelle dazu, die Intersubjektivität dieses Geschehens gegenüber dem Prozess der Differenzierung im Bewusstsein des Einzelnen herauszustellen. Eine Transfiguration im Sinne der Bewusstseinsdifferenzierung im metaleptischen Kontext der einzigen „Geschichte“, die Voegelin anerkennt, kann Paulus nicht abgesprochen werden. Abgesprochen werden kann ihm aus Voegelins Sicht nur die Erfüllung seiner Erwartung einer transfigurierten Realität: „die Vorstellung von 'der Geschichte' als einem Realitätsbereich, in dem die Menschheit *aphtharsia* [Unvergänglichkeit – TK] erlangen kann“. (9/117) Dabei geht es nur in Zuspitzung um die Hoffnung auf Erlösung und ewiges Leben. „Deformiert“ wird die „Geschichte“, wie Voegelin sie versteht, bereits dadurch, dass darunter kein Symbol verstanden wird, hinter dem die Erfahrung der Spannung steht, sondern sie stattdessen zur Vorstellung von einem bedeutsamen Geschehen verdinglicht wird – einer Geschichte, deren Bedeutung gerade darin zu sehen ist, dass etwas geschieht, das über die Wiederholung und Wiederkehr des

Gleichen hinausgeht. Die Möglichkeit einer solchen substantiellen Veränderung ist nicht zu vereinbaren mit Voegelins Setzung einer konstanten Situation des Menschen. Von daher stellt schon die Annahme substantieller Veränderungen im menschlichen Zusammenleben die Weichenstellung hin zu einer „Verengung der 'Geschichte' auf den Sinn eines alchemistischen oder magischen *opus* einer Transfiguration der Realität“ dar. Nur so lässt sich nachvollziehen, wieso seiner Meinung nach die neuzeitliche Idee der Revolution „die Akzentverschiebung, zu der es beim Übergang von der klassischen zur paulinischen Geschichtskonzeption kommt“, verdeutlicht. (9/119) Voegelin ist der Meinung, dass die Situation des Menschen unveränderlich ist. Weil „die 'Geschichte' aus nichts weiter als einer Aufeinanderfolge von Reichsherrschaften bestand, war sie nicht das Feld, auf dem sich die wahre Ordnung der persönlichen Existenz zur Gesellschaftsordnung erweitern konnte.“ (9/175) Realität ist immer paradox. Eine wirkliche Geschichte im Sinne einer wesentlichen Veränderung dieses Sachverhaltes *kann* es nach Voegelin nicht geben.

Genauso wenig aber soll es einen göttlichen Eingriff in die Geschichte geben können. Jede solche Vorstellung oder Erwartung deutet Voegelin als einen Versuch, die existentielle Spannung von realer Unordnung und idealer Ordnung in die geschichtliche Abfolge zweier Reiche umzusetzen und aufzulösen. Demgegenüber kann die klassische Geschichtskonzeption, hinter der Voegelins eigener Geschichtsbegriff steht, nur „zu den weiteren Differenzierungen des Mystizismus und demzufolge zu Toleranz in dogmatischen Dingen fortschreiten.“ (9/125) Diese eigentliche „Geschichte“ führt aus der Welt hinaus, ohne dass diese anders als im Tod verlassen wird. Von daher sollen „Deformationen“ und „Massenmorde“ kein großes Problem sein. Hier zeigt sich eine Konsequenz der Ungewissheit von Existenz: womöglich ist Tod „Leben“ und Leben ist „Tod“? Voegelins Feststellung, „die Entdeckung des Seinsgrundes“ verdamme „das Feld der existierenden Dinge nicht zur Bedeutungslosigkeit“, wirkt vor diesem Hintergrund wie eine bloße Korrektur einer übertriebenen Ablehnung der Dinge, die „den Sinn ihrer Existenz aus dem Grund“ beziehen. (9/201) Deutlich zeigt sich, dass die Gewissheit der Ungewissheit den ontologischen Setzungen von paradoxer Realität und Metaxy entspricht. Die paulinische Konzeption führt

dem entgegen in die Welt hinein. Die Transfiguration soll *in der* Geschichte ansetzen und die Welt verwandeln. „Zu diesem Zweck muß die Realität des *metaxy* zum Verschwinden gebracht werden.“ (9/125) Da Voegelin Immanenz und Transzendenz radikal auseinanderhalten will, gibt es für ihn nur die Alternative, entweder sich auf Transzendenz hin auszurichten, d.h. die Gewissheit der Ungewissheit zu akzeptieren und auszuhalten, oder sich über Sachzwänge, Alltagsverpflichtungen und pragmatische Handlungen hinaus in der Welt zu betätigen.⁷³ Ist Letzteres der Fall, heißt das für ihn, dass „die Göttlichkeit Gottes“ wie auch alle anderen „von theophanen Ereignissen hervorgebrachten Symbole als die Projektionen eines unvollkommen entwickelten, sich selbst betrachtenden Bewußtseins verstanden“ oder vorausgesetzt werden. (9/125) Wenn dem Menschen kein Sinn vor- und aufgegeben ist, ist eine andere Motivation als Eigennutz nicht vorstellbar. Wenn hierzu das Mitwirken anderer Menschen benötigt wird, bieten sich solche Symbole zu Einschüchterung und Überzeugung an. Je weiter wir in diese Denkwelt eindringen, desto klarer wird, dass in ihr Gemeinschaft und Geschichte bloße Vorstellungen sind, auch wenn es sicher nicht Voegelin's Absicht war, deren Wirklichkeit zu leugnen. Ein solcher Eindruck entsteht nur, weil sein Begriff von Wirklichkeit die kantische Unterscheidung von Wesen und Erscheinung radikal vertieft.⁷⁴ Seiner Meinung nach geht jeder Wahrnehmung eine Interpretation voraus. So gesehen gibt es nur Interpretationen. Da jedoch die Realität paradox sein soll, muss jede (andere) Interpretation falsch sein.

⁷³ Vgl. Erich Voegelin: *Volksbildung, Wissenschaft und Politik*, in *Monatsschrift für Kultur und Politik* 1. Jg./ # 7, Wien 1936, S. 594ff.

⁷⁴ Vgl. Erich Voegelin: *Der autoritäre Staat*, Wien 1936, S. 102ff.

III Das ökumenische Zeitalter als Ausgangspunkt der Geschichte

Für Voegelin steht Paulus auf der Schwelle des ökumenischen Zeitalters. Zum einen soll es ihm gelungen sein, wesentlich zum Abschluss desselben als einer vollständigen „Sinneinheit“ (9/141) beigetragen zu haben.⁷⁵ Gleichzeitig soll er aber auch für eine Fehlentwicklung verantwortlich sein, die einem solchen Abschluss im Wege steht. In diesem Sinn steht der Abschluss des ökumenischen Zeitalters noch aus, weil Paulus durch seine Vision des Auferstandenen eine Entwicklung angestoßen hat, die sich „nicht in eine Linie von Kompaktheit und Differenziertheit bringen läßt.“ (9/132) Diese Entwicklung, die Voegelin durch „zunehmende Dunkelheit“ (9/132) charakterisiert, ist „die große Konstante der Geschichte, die den Zeitraum zwischen Ökumenischem Zeitalter und westlicher Moderne umfaßt.“ (9/131) Sie verhindert eine Weiterentwicklung im Sinne der voranschreitenden Differenzierung von Einsichten und führt darüber hinaus zu immer größeren Spannungen. Diese äußeren Spannungen interpretiert Voegelin als Ausdruck unbewältigter innerer Spannung. Die Ursache für diese Entwicklung liege in „Paulus' analytisch mangelhafter Deutung seiner Vision“. Dessen Begeisterung über seine Erfahrung uferete aus zu „metastatischen Erwartungen.“ (9/132) Das Symbol einer „Geschichte“ von der Schöpfung über den Sündenfall bis hin zur Erlösung wurde in den folgenden Jahrhunderten dogmatisch zu der Vorstellung *einer* einzigen Geschichte für *alle* Menschen verunstaltet. Die daraus erwachsene Vorstellung von „der Geschichte“ „entfaltet sich nicht im *metaxy*, also im Fluß der göttlichen Präsenz, sondern in der paulinischen Zeit der Erzählung, die einen Anfang und ein Ende hat.“ (9/135) *In* einer solchen Geschichts-Vorstellung zu leben, bedeute daher, den Bezug zur Realität (im Ansatz) verloren zu haben. Wie wir gesehen haben, definiert Voegelin die Realitätserfahrung als Wahrnehmung einer Bewegung der Struktur über sich selbst hinaus. Von Paulus und später von den egophanen Denkern

⁷⁵ Unter „Abschluss“ ist zwar auch das Ende eines Zeitalters zu verstehen, hauptsächlich aber geht es um die *Vollendung* oder *Rundung* einer Erfahrungs- oder Sinneinheit.

soll diese Wahrnehmung fälschlicherweise auf eine ausstehende, zu erwartende Verwandlung der Realität gedeutet worden sein. In diesem Sinne spricht Voegelin von der „Konstante der Transfiguration“. Das Problem sieht er in der Übertragung der inneren Erfahrung auf eine äußere Bewegung. Für ihn ist „Bewegung“ ein Symbol, mit dessen Hilfe die unauflösliche Spannung menschlicher Existenz ausgedrückt werden kann. Diese Spannung äußert sich in der Spannung zwischen der vertikalen Spannung zum Grund und der horizontalen Spannung der Zeit. (vgl. 9/71f.) Aus der einen Spannung werden eine Vielzahl von Spannungen und das Symbol für die Vielzahl von Spannungen ist die Bewegung. Diese muss jedoch zurückgeführt werden auf das *Metaxy* als den Ort „der konkreten Psyche konkreter Menschen bei ihren Begegnungen mit der göttlichen Präsenz.“ (9/135) Spannung, Bewegung und Struktur interpretiert Voegelin als Inhalte des Bewusstseins. (vgl. 9/179f.) Das Bewusstsein aber ist „biophysisch“ fundiert. Daraus abzuleiten, dass er Gott für eine bloße Vorstellung hält, wäre ebenso verfehlt, wie Gott außerhalb des Bewusstseins wahrnehmen zu wollen. Wahrgenommen werden kann er zwar nur im Bewusstsein. Dieses jedoch ist nicht denkbar ohne eine Kraft, durch die es *ist* und als die es sich seiner selbst bewusst *wird*. (vgl. 9/212f.) Weil Voegelin voraussetzt, dass diese Kraft und Bewegung nicht anders als partizipativ erkannt werden können, sieht er diese durch die paulinische Vision einer gemeinsamen Geschichte von Gott und Mensch verstellt.

Dennoch soll Paulus entscheidend dazu beigetragen haben, dass die Sinneinheit des ökumenischen Zeitalters abgeschlossen werden *kann*. Seine Leistung sieht Voegelin in der Ausdifferenzierung der eschatologischen Dimension des Menschseins.⁷⁶ Erst Paulus sei es gelungen, „die Struktur der göttlichen Realität in ihrer pneumatischen Tiefe von Schöpfung und Erlösung“ zusätzlich zu den Dimensionen der persönlichen, sozialen und historischen Existenz des Menschen, die schon von Platon und Aristoteles ausdifferenziert worden waren, in „Gott“ als dem Symbol der Transzendenz mit einzubeziehen. (9/177) Der paulinische Gott sei der Gott *aller* Menschen, weil er unabhängig von persönlichen, sozialen und histori-

⁷⁶ Vgl. zum Verständnis von Voegelins Begriff der „Eschatologie“ besonders OG 2, S. 240ff. & S. 291ff.

schen Bedingungen gedacht werden kann. Unterstellt wird, wie schon gesehen, dass die Ewigkeit einen statischen Gegensatz zur Zeit bedingt. Dieser *universelle* Gottesbegriff „eines die Welt transzendierenden Gottes als für alle Menschen verbindliche Ordnungsquelle“ (8/178) löse das Problem der Ökumene als dem unendlichen und damit *eigentlich* unabschließbaren Versuch, die Menschen äußerlich einheitlich zu ordnen. Die expansiv-dynamische „Ordnung“ der Ökumene kann nur bestehen, wenn sich der Einzelne in Ausrichtung auf das Ewige selbst ordnet. Insofern war das „Christentum“ als die Symbolform konzipiert, die allein den Ordnungstyp der ökumenischen Reiche ergänzen konnte. Diesen Plan lässt Voegelin fallen, weil jede konkrete Benennung oder Bestimmung des Ewigen geeignet ist, von der Universalität der reinen Transzendenz abzulenken. Universell ist somit nur die Ungewissheit als Gewissheit. Nur die Überwindung aller Dogmen eröffne die Möglichkeit der Erfahrung des Göttlichen für jeden Menschen. So wie diese Erfahrung geschichtlich-geschichtet symbolisiert werden kann, soll die Geschichte nun dazu dienen, von der Möglichkeit und Wirklichkeit dieser Erfahrung zu zeugen. An die Stelle der geschlossenen Sinnhorizonte früherer, kosmologischer Reiche, tritt der offene Horizont der Geschichte.

Alle Geschichten aber stimmen darin überein, dass sie ihre Mitte in dem haben, was Hegel „absolute Epoche“ nennt. Hegel sieht die absolute Epoche in Leben und Sterben Jesu Christi. Diesen deutet Voegelin als Symbol für das theophane Ereignis, so dass er, anders als Hegel, unter der „absoluten Epoche“ „die Ereignisse [versteht], in denen sich die Realität selbst als Transfigurationsprozeß erhellt“. (9/184) Voegelin individualisiert die „absolute Epoche“, indem er mit diesem „Symbol“ das Bewusstwerden des Einzelnen bezeichnet.⁷⁷ Ohne Bewusstsein gibt es keine Wahrnehmung von Geschichte – gleichzeitig aber soll der einzige Inhalt von Geschichte das Bewusstwerden selbst sein! Sofern Inhalt und Form der Geschichte im Moment des Bewusstwerdens zusammenfallen, bezeichnet er die „Vollständigkeit der Differenzierung“ dieser Einsicht im historischen Bewusstsein als „das Kriterium für die 'absolute

⁷⁷ An dieser Stelle geht die äußere Bedeutung des „Abschlusses“ über in die innere Bedeutung der *Vollendung*.

Epoche'.“ (9/207) Es ist hilfreich, sich die Doppeldeutigkeit des Begriffs der Epoche vor Augen zu führen. Für Voegelin bezeichnet die „absolute Epoche“ den Übergang von äußerlichen Klassifizierungen zur innerlichen Distanzierung von der Welt. (vgl. 9/187f.) Wenn man „den Sinn der Existenz als eine Bewegung in der Realität zu noetischer Luminosität“ (9/36) zu Ende denkt, der Sinn somit in der Faktizität des Bewusstseins gesehen wird,⁷⁸ führt die Wahrnehmung der (relativen) Sinnlosigkeit des äußeren Geschehens zur *epochê* im skeptischen Sinn „eines existentiellen Offenhaltens des Urteils“. (7/130) Festzuhalten ist dabei, dass die Welt nicht absolut entwertet wird, sondern als Träger des Bewusstseins auch weiterhin am Sinn des Bewusstseins partizipiert. In diesem Sinn lässt sich das Zitat des Sextus Empiricus, mit dem Voegelin den siebten Band von OG (Volume 3 von OH) schließt, als Ausdruck seiner eigenen Einstellung zur Welt verstehen: „Wir leben undogmatisch, indem wir den Gesetzen, den Bräuchen und den natürlichen Erlebnissen folgen.“ (7/133) Eine solche Haltung wird gerne als konservativ missverstanden.

Nun ist klar, inwiefern Voegelin die paulinische Rede von der Verwandlung in Christus auf den Prozess der Differenzierung bezieht. Für ihn sind Transfiguration und Differenzierungsbewegung identisch: „Was sich differenziert, ist das Bewußtsein einer Struktur in der Realität.“ (9/189f.) Das Bewusstsein von einer solchen Struktur *ist* das Aufscheinen des Göttlichen im Bewusstsein. Das Wunder, dass es überhaupt etwas gibt, und nicht eher nichts, legt Voegelin auf das noch größere Wunder hin aus, dass das, was es gibt, sinnvoll wahrgenommen werden kann.⁷⁹ Diese Dimension des Menschseins ist universal. Sie weist den sterblichen Menschen als Teil eines unvergänglichen Ganzen aus. Nur der, der dieses Bewusstsein vom Ganzen lebt, soll daran teilhaben. Diese Teilhabe aber wird als höchste Form menschlicher Existenz erfahren und ausgelegt. (vgl. 9/178) Damit erklärt Voegelin seine eigene, mystische Haltung als

⁷⁸ Dem entspricht es, wenn Voegelin „Weisheit“ als „Differenzierung des Bewusstseins“ definiert – vgl. OG 5, S. 40

⁷⁹ Vgl. OG 8, S. 102f. & Eric Voegelin: *Debatte und Existenz*, VOP # 93, München 2013

repräsentativ für jeden Menschen.⁸⁰ Zugespitzt lässt sich sagen, dass wir von Geburt nur der Möglichkeit nach Menschen sind, bis wir unser Menschsein in Wiederholung dieser Setzung eingeholt haben. Dieser Begriff repräsentativen Menschseins ermöglicht es, eine eigene Geschichte von Ausgang und Ziel der Menschheit zu erzählen. Während das Ziel das ausdifferenzierte Bewusstsein des Einzelnen ist, nimmt Voegelins Geschichte ihren Ausgang *innerhalb* eines Ganzen, dessen Anfang und Ende unbekannt sind. Diesen Ausgang der Geschichte nennt Voegelin das ökumenische Zeitalter: „Im Ökumenischen Zeitalter wird der Prozeß der Realität als ein räumlich und zeitlich offenes Feld entdeckt, dessen Bewußtseinszentrum die Existenz des Menschen in eschatologischer Spannung ist.“ (9/190) Dieser Prozess der Realität ist eigentlich „Geschichte“. Diese findet im Bewusstsein derjenigen Menschen statt, die sich, unabhängig von Zeit und Raum, von den Geschichten weltlicher Verstrickung ab-, dem Ewigen zuwenden. „Von dem neuen Bewußtseinszentrum aus gesehen, bewegt sich dieser Prozeß durch die Menschheit in ihrer irdisch realen Existenz mit ihren nunmehr unbegrenzten Dimensionen von Raum und Zeit;“ (9/191) „Geschichte“ erweist sich somit als ein offenes Feld. Ihre Zeiten sind die Vergangenheit überkommener Bewusstseinsstufen, die Gegenwart des repräsentativen Menschseins und die ungewisse Zukunft als eschatologische Dimension. In diesem Sinne enthüllt sich „die Ordnung der Geschichte“ in „der Geschichte der Ordnung“. (vgl. 1/27) Voegelins Geschichte der Ordnung findet ihren Abschluß in der Frage nach der Ausrichtung des einzelnen Menschen. Dem entspricht es, wenn er als „Ordnung der Geschichte“ den *ungleichzeitig-gleichzeitigen* Übergang von Menschen zu dieser Einsicht und innerlichen Ordnungsfrage begreift. Mit dem Terminus der Un-/Gleichzeitigkeit möchte ich darauf hinweisen, dass sich Voegelin in „seiner Geschichte“ als Zeitgenosse Platons sieht, während ihm sein konkretes Gegenüber womöglich eine längst *vergangene* Erscheinung ist. Das Geschehen auf der „raumzeitlichen Existenzebene“, das wir gemeinhin als Geschichte bezeichnen, – und hierher gehört auch die geschichtliche

⁸⁰ Den Gedanken des repräsentativen Menschseins kontemplativer Existenz übernimmt er womöglich von Nietzsche – vgl. *Pascal und Nietzsche* in Eric Voegelin: *Das Jüngste Gericht: Friedrich Nietzsche*, Berlin 2007, S. 81

Erscheinung des Christentums – hat somit keine eigenständige Bedeutung. (9/180) Von daher endet Voegelin's Geschichte mit der absoluten Epoche des ökumenischen Zeitalters und seiner eigenen Einsicht in die Bedeutungslosigkeit alles Weltlichen.⁸¹ Für Voegelin ist jeder Raum-Zeit-Punkt gleich weit von Gott entfernt.⁸² Damit erweist sich sein Denken im Kern als Antwort auf die Frage nach dem guten Leben.

Die Möglichkeit des guten Lebens ist für ihn die Wiederholung der kosmischen Primärerfahrung. Das ökumenische Zeitalter wird von Voegelin zu einer „Sinneinheit“ abgeschlossen. Dieser Abschluss hängt nicht davon ab, dass etwas Neues beginnt, sondern bedeutet die Wiederholung des Mysteriums auf der durch Paulus ausdifferenzierten, höheren Stufe der Differenzierung des Bewusstseins. (vgl. 9/141) Eine solche Vollendung des ökumenischen Zeitalters bedeutet, dass eine neue Ordnung begründet ist. Die neue Ordnung besteht in der Verbindung des Ordnungstyps der ökumenischen Machtpolitik mit einer neuen Symbolform als einem Horizont, vor dem menschliche Existenz interpretiert und gestaltet werden kann. „Das Mysterium ist der Horizont, der uns zur Annäherung veranlaßt, der sich aber, wenn wir es tun, zurückzieht;“⁸³ dem Horizont des Mysteriums entspricht die Geschichte. Sie allein kann die widerstrebenden Kräfte des ökumenischen Zeitalters ins Mysterium hinein vermitteln, ohne den Widerstreit (die Spannung) aufzulösen. Mit Hilfe dieses Geschichtsbegriffs drückt Voegelin „in differenzierter Form dieselbe Erfahrung der göttlich-kosmischen Ordnung aus, welche die kosmogonischen Symbolismen motiviert hatte;“ (9/215) damit verringert sich der Unterschied von der „Wahrheit des Kosmos“ zur „Wahrheit der Existenz“ als „Erfahrungen derselben totalen Struktur des Seins“ zu einer Frage der Ausgestaltung der Spannung.⁸⁴ Indem er der Symbolform „Geschichte“ einen Platz im Kosmos der Mythen zugewiesen hat, meint Voegelin, die „Ab-

⁸¹ Dagegen weist jede Negation des Weltlichen diesem eine Bedeutung zu.

⁸² Vgl. Eric Voegelin: *Die Größe Max Webers*, München 1995, S. 103

⁸³ Eric Voegelin: *Mysterium, Mythos und Magie*, Wien 2006, S. 31

⁸⁴ Eric Voegelin: *Weltreich und die Einheit der Menschheit*, VOP # 82, München 2011, S. 17

schaffung der Geschichte“ verhindert zu haben. Indem er „die Geschichte“ als *Phantasiestück* entlarvt, legt er seiner Meinung nach das eigentliche Geschehen frei, in dem jeder für sich selbst und für die eigene „Teilhabe an der Transfigurationsbewegung“ verantwortlich ist. (9/138) In diesem Geschehen wird die Situation des Menschen zur Präsenz des Einzelnen unter Gott ausdifferenziert. Der Mensch ist nicht mehr der ungewissen „Geschichte“ ausgeliefert, sondern kann das eigentliche Geschehen in seiner Umwendung zu und Suche nach Gott sehen. Auch diese Suche bleibt offen, wird jedoch selbst als sinnvoll erfahren.⁸⁵ Aus der Meditation über die Gewissheit von Ungewissheit soll „die Ordnung der Seele“ hervorgehen. (vgl. 6/142) Voegelins Begriff von Geschichte läuft daher auf die „letzte Einsamkeit“ des Mystikers hinaus: „Jeder stirbt für sich allein, und die Erfahrungen der geistigen Mystik haben ihre Wahrheit darin, dass sie die allerletzte Einsamkeit des Seins antizipieren.“⁸⁶ Menschliche Existenz in Gesellschaft und Geschichte kontrahiert so zum Nullpunkt verabsolutierter Autonomie. Weil das Bewusstsein aus eigener Kraft keine Transzendenz begründen kann, lehnt Voegelin jede Art von Transzendenz-Vorgabe als Bevormundung oder Irrtum ab: „Somit ist keine Antwort die letzte Wahrheit, in deren Wissen die Menschheit glücklich bis ans Ende ihrer Tage leben könnte, da keine Antwort den historischen Prozeß des Bewußtseins, aus dem sie hervorgegangen ist, abschaffen kann –“ (8/104), auch wenn er religiös konnotierte Begrifflichkeiten wie „Offenbarung“ u.ä. verwendet, schließt Voegelin kategorisch aus, dass es eine wirkliche Offenbarung geben kann. Damit aber kontrariert er seine eigene Offenheit. Diese schlägt um in eine prinzipielle Verslossenheit gegenüber der Möglichkeit göttlicher Anteilnahme am menschlichen Schicksal. Diesen Umschlag herauszustellen, war die Absicht dieser Studie.

Voegelin ist sich seiner Voraussetzung prinzipieller Unerkennbarkeit von Transzendenz gewiss, weil er in seinem Denken und Argumentieren die Realität auf den logischen Raum des endlichen Bewusst-

⁸⁵ Vgl. OG 10, S. 122: die Bestimmung der Suche als den Ort des Seins „bedeutet, daß die Suche nach Wahrheit endgültig vorläufig ist.“

⁸⁶ Eric Voegelin: *Nietzsche, die Krise und der Krieg in Das Jüngste Gericht: Friedrich Nietzsche*, Berlin 2007, S. 40

seins einschränkt. Dabei setzt die Möglichkeit von Logik, Kommunikation und Wahrnehmung Transzendenz voraus. Es ist daher ein Kategorienfehler, die Transzendenz mit Argumenten der Logik beurteilen zu wollen.⁸⁷ Diese Verkürzung geht aus seiner Gegenstellung zum logischen Positivismus hervor.⁸⁸ die Negation der Negation verbleibt innerhalb der ersten Negation. Es gelingt ihr nicht, die ursprüngliche Affirmation zu wiederholen. Vereinfacht lässt sich feststellen, dass der logische Positivismus die vertikale Dimension zugunsten der horizontalen Dimension negiert hatte. Dieses Verhältnis dreht Voegelin um. Seine Überbetonung der vertikalen wird zu einer Abwertung der horizontalen Dimension des Menschseins. Dabei besteht die Aufgabe darin, beide Dimensionen in Einklang miteinander zu bringen. Die religiöse Haltung (vertikale Dimension) eines Menschen drückt sich praktisch (horizontal) unmittelbar aus. Eine solche Übereinstimmung wäre Voraussetzung jeder Bestimmung von Gegenwart als Schnittpunkt dieser Dimensionen. Voegelins Konzept der Spannung erweist sich hier als Scheinlösung. Die Unmöglichkeit der Übereinstimmung beider Dimensionen kann zwar logisch als „Übereinstimmung“ realisiert, jedoch nicht praktisch-konkret aktualisiert werden. In diesem Sinne beendet Voegelin sein Werk, soweit er es fertigstellen konnte, mit der dogmatischen Behauptung einer *ungewissen Gewissheit*: „Darüber hinaus wird die paradoxe Spannung in der Offenbarung formativer Realität als endgültig-letzte erfahren in dem Sinn, daß sie

⁸⁷ Das betrifft insbesondere Voegelin Begriff von „Mystik“, dessen negative Präsuppositionen (das Nichtwissenkönnen und die Unvereinbarkeit von Sprache und Sein) wohl darauf zurückzuführen sind, dass dieser Begriff ursprünglich aus einer logizistischen Perspektive heraus formuliert ist – vgl. Bertrand Russel: *Mysticism and Logic*, London 1986, p. 20-48.

⁸⁸ Vgl. die Einleitung zu Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, München 2004; Voegelin kritisiert den logischen Positivismus dafür, dass in diesem Transzendenz ausgeblendet und so die Relevanz der Methode untergeordnet wird. Demgegenüber weist er völlig zu Recht darauf hin, dass Wissen ohne Transzendenz nicht denkbar ist und erst von dieser her relevant wird. Den Beweis für die Transzendenz führt er als Nachweis der paradoxen Struktur des absolut-autonomen Bewusstseins, das sich selbst begründen möchte. Diesen Widerspruch projiziert er daraufhin auf *die* Transzendenz an sich, indem er diese als unbegreiflich definiert. Dadurch verabsolutiert er das autonome Bewusstsein in seiner (widersprüchlichen) Beschränktheit.

in intelligibler Form durch weitere Erfahrungen der Realität in Erfahrung und Symbolisierung nicht überschritten werden kann. In dem Symbol „göttlich“ kommt diese erfahrene Letzt-Endgültigkeit der Spannung zur Helle des Bewußtseins.“ (10/127) Das Paradox immunisiert in letzter Konsequenz dagegen, verstanden zu werden. Die „paradoxe Spannung“, wie Voegelin sie behauptet, ist alles andere als „intelligibel“.

Damit ist es möglich, die Ausgangsfrage nach dem geschichtlichen Ort des Christentums im späten Denken Voegelins zu beantworten. War er in den 1950er Jahren noch davon ausgegangen, dass das Christentum im Wesentlichen Ungewissheit ist und somit seinem eigenen Verständnis von menschlicher Existenz in Gesellschaft und Geschichte entspricht, stellt er Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre fest, dass es sich anscheinend anders verhält.⁸⁹ Die Menschwerdung Gottes als „die Rückkehr des welttranszendenten Gottes in einen Kosmos, der nicht-göttlich geworden war, und in eine Geschichte, die menschlich geworden war“, (2/174) rückt nun als Kern christlichen Denkens in den Vordergrund. Dieser gegenüber hält Voegelin an seinem Standpunkt prinzipieller Ungewissheit fest. Womöglich meinte er, dieses Konzept sei weit genug, um auch die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes mit zu umfassen. Dabei entging ihm die Tragweite einer solchen Möglichkeit als Wirklichkeit. *Wenn* Gott in Jesus Mensch geworden ist, *dann* erweist sich die Bestimmung menschlicher Existenz als *gewiss*, weil dann die Kluft zwischen Gott und Mensch einmal und für immer überbrückt *wäre*. Angesichts dieser Möglichkeit ist Indifferenz alles andere als neutral. Von daher muss das Fehlen einer Auseinandersetzung mit dieser Möglichkeit als Negation derselben gewertet werden. Dieser von mir angenommene Gegensatz bestätigt sich prominent an Voegelins Begriff von „Inkarnation“. Seiner Meinung nach „inkarniert“ sich das Göttliche im Menschen, sofern dieser sich seiner selbst als einem „transfigurierende[n] Exodus innerhalb der Realität [...] bewußt wird.“ (9/176) Der als repräsentativ für alle Menschen ausgezeichnete Einzelne soll die Inkarnation des Göttlichen *sein*. Dieser Begriff ist in seiner Bedeutung sicherlich „symbolisch“ zu rela-

⁸⁹ Vgl. Anm. 15; der konkrete Anlass zu diesem Umdenken ist mir nicht bekannt.

tivieren. Gott wird also nicht wirklich Mensch. Dennoch überschreitet er an dieser Stelle die selbst gesetzte Grenze zur Transzendenz, denn um die Möglichkeit göttlicher Inkarnation eingrenzen zu können, muss das Göttliche prinzipiell bekannt sein. Wenn Voegelin *weiß*, dass „die transfigurierende Inkarnation nicht, wie Paulus annahm, mit Christus [beginnt], sondern [...] als das eschatologische *telos* des Transfigurationsprozesses bewußt [wird], der vor und nach Christus in der Geschichte verläuft und ihren Sinn konstituiert“, (9/136) meint er zu wissen, „wie sich Gott zeigen darf.“ (9/104)

In diesem Begriff von Inkarnation zeigt sich deutlich, dass Voegelin den Sinn der Botschaft Christi, die Anlass und Anliegen der paulinischen Briefe ist, verfehlt. Über die Berechtigung seiner Paulus-Interpretation ist deshalb kein weiteres Wort zu verlieren. Sie „steht“ für sich selbst. Mit Paulus hat diese Interpretation wenig zu tun. Christlich gesehen bedeutet die Inkarnation Gottes in Jesus die Erhebung des Einzelnen, Geringen und Niedrigen zur Würde persönlicher Entscheidung. In Gottes Menschwerdung offenbart Er uns den einzig möglichen Sinn unseres Menschseins. Der Höchste entäußert sich seiner Macht, um jeden Einzelnen zu sich einzuladen. Wir sind aufgefordert, Christi Weg mitzugehen und auf diese Weise wie Jesus Christus zu werden: d.h. uns vom paulinischen Pneuma, dem heiligen Geist, erfüllen zu lassen. Wir können dieser Einladung nur entsprechen, indem wir uns Anderen öffnen und diese hinzuladen. In der Nächstenliebe zeigt uns Christus den einzig menschenmöglichen Weg auf, das Paradox menschlicher Existenz aufzulösen. Der Mensch ist Mensch nur in Verwiesenheit und Verbundenheit mit anderen Menschen. Er *wird* er selbst in dem Maße, in dem er für Andere *ist*. In diesem Sinne ist die Menschwerdung Gottes das größte Paradox von allen. Als Paradox unterscheidet es sich von Voegelins Begriff von „paradoxe Realität“ dahingehend, dass aus ihr etwas *entsteht*. Angesichts des Kreuzes erweist sich das Paradoxon unserer Existenz als Widerspruch gegen Gott. Indem Er diesem Widerspruch nicht widerspricht, sondern sucht ihn zu versöhnen, offenbart er uns die Verkehrtheit unserer Vorstellung vom guten Leben. An die Stelle unserer endlich-beschränkten Meinung (*doxa*) über die Realität tritt die Herrlichkeit (*doxa*) Gottes. Diese *kann* nicht nur mit anderen geteilt werden, sondern sie *ist* geradezu die Voraussetzung wirklicher Gemeinschaft. Indem sie uns

einen Sinn vor Augen stellt, der nicht auf Kosten, sondern nur zu Gunsten anderer Menschen zu verwirklichen ist, unterbricht sie das kosmologische Bild der Schlange, die sich in den Schwanz beißt, und eröffnet so eine Geschichte, die wir Menschen miteinander haben und die uns über Zeit und Raum hinweg verbindet. Wir kennen Anfang und Ende dieser Geschichte, sofern wir ihre Mitte erkennen.

IN JÜNGERER ZEIT ERSCHIEBENE PAPERS IN DER *VOEGELINIANA*-
REIHE

- No. 81 -

Helmut Winterholler: Mythos und meditative Reflexion. Studien zu Eric Voegelins *Auf der Suche nach Ordnung* und seiner „Theorie des Mythos“. 40 Seiten. Februar 2011

- No. 82 -

Eric Voegelin: Weltreich und die Einheit der Menschheit. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol. 70 Seiten. März 2011

- No. 83 -

Thomas Hollweck: Truth and Relativity and Other Writings. 81 Seiten. Juni 2011

- No. 84 -

Michael Henkel: Eric Voegelin in Deutschland. Zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte eines unbekannteren Bekannten. 34 Seiten. Juli 2011

- No. 85 -

Eric Voegelin: Die schismatischen Nationen / *The Model Polity*. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Anna E. Frazier. 57 Seiten. August 2011

- No. 86 -

Johannes Corrodi Katzenstein: Eric Voegelin and Theology. The Case of ‚Dogmatization‘ in Western Intellectual and Political History. 36 Seiten. Oktober 2011

- No. 87 -

Eric Voegelin: Was ist Politische Theorie? Hrsg. und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz. 31 Seiten. November 2011

- No. 88 -

Sylvie Courtine-Denamy: The Revival of Religion: a Device against Totalitarianism? A Philosophical Debate between Eric Voegelin and Hannah Arendt. 33 Seiten. Dezember 2011

- No. 89 -

Norhide Suto: Ist Ordnung ohne Transzendenz möglich? Eric Voegelin und die Demokratie. 29 Seiten. August 2012

- No. 90 –
Peter J. Opitz. Eric Voegelins *Ecumenic Age: Metamorphosen eines Konzepts*. 73 Seiten. 2. überarb. und ergänzte Aufl., Juli 2013
- No. 91A –
Gregor Sebba: *Political Ideas and Movements in Post-War Austria*; Erich Voegelin: *The Change in the Ideas on Government in Austria since 1918*. 47 Seiten. März 2013
- No. 91B –
Peter Pirker: „Musst immer tun wie neugeboren“. Zum politischen Denken und zur antinazistischen Praxis des Wiener Sozialwissenschafters Gregor Sebba. 64 Seiten. März 2013
- No. 92 –
Eric Voegelin: *Was ist Geschichte?* Hrsg. v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol. 70 Seiten. August 2013
- No. 93 –
Eric Voegelin: *Debatte und Existenz*. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol. 68 Seiten, November 2013
- No. 94 –
Eric Voegelin: *Toynbees History als Suche nach Wahrheit*. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Matthias Schmid; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol. 86 Seiten, Februar 2014
- No. 95 –
Peter J. Opitz: *The Drama of Humanity* – oder: Eric Voegelins Aufbruch ins Neolithikum. 55 Seiten. Juli 2014
- No. 96 –
Eric Voegelin: *Anfang und Jenseits. Eine Meditation über Wahrheit*. Hrsg. und mit einer editorischen Notiz von Peter J. Opitz; aus dem Englischen von Dora Fischer-Barnicol. 92 Seiten, Februar 2015
- No. 97 –
Kurt A. Raaflaub: *Eric Voegelin und das griechische politische Denken*. 37 Seiten, September 2015

Bitte auf Umschlagdeckel U4 (Rückseite) setzen

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

Zeitschrift für Politik

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

Politische Vierteljahresschrift