

Peter J. Opitz
„Auf der Suche nach Ordnung“
Zur politischen Philosophie Eric Voegelins

I

Das Werk Voegelins hat viele Wurzeln. Von besonderer Bedeutung sind jedoch zwei – eine kognitiv-wissenschaftliche und eine existentiell-politische –, die sich zunächst getrennt voneinander entwickelten, im Laufe der Jahre aber zunehmend miteinander verwachsen und schließlich kaum noch voneinander zu trennen waren. Auf beide soll im Folgenden etwas näher eingegangen werden.

Im Vordergrund stand zunächst das wissenschaftliche Anliegen, das sich im Kontext der Grundlegendendiskussion der deutschen Staatsrechtslehre in der Weimarer Republik herausbildete. Den Anstoß gaben die positivistischen Staatslehren der Zeit, insbesondere diejenige seines Lehrers Hans Kelsen in Wien. Bekanntlich beabsichtigte Kelsen, die Staatslehre von allen soziologischen, politischen und philosophischen Elementen zu reinigen und auf eine Rechtslehre zurückzuführen. Im Gegensatz dazu betrachtete Voegelin – in Anlehnung an Rudolf Smend, aber auch Carl Schmitt – die Staatslehre im Kern als eine „Geisteswissenschaft“ und war deshalb bestrebt, sie von allen positivistisch verursachten Verkürzungen zu befreien und auf philosophischer Grundlage in der klassischen Breite ihrer Sachkomplexe wiederherzustellen.

Herzstück dieser Auffassung und zugleich „Grundidee“ Voegelins war die Überzeugung, dass die „Wurzeln des Staates im Wesen des Menschen zu suchen sind“¹ und dass insofern die Erneuerung der Staatslehre nur auf der Grundlage einer Wesenslehre des Menschen – einer philosophischen Anthropologie – erfolgen könne, die ihrerseits wiederum in den menschlichen Existentialerlebnissen fundiert sein müsse. Zum Kernelement seiner Anthropologie wurde dabei schon früh ein anhand der Meditationen von Augustinus, Descartes und Husserl entwickelter „Personsbegriff“, nämlich die Auffassung vom Menschen als eines an allen Seinsbereichen partizipierenden und damit in Offenheit zur Welt und

zur Transzendenz lebenden Wesens. In Besonderen sah Voegelin die menschliche „Person“ bestimmt „durch ihre Offenheit gegen ein transzendentes Sein, durch ihren Grenzcharakter zwischen der Welt, mit ihrem Sein und Werden, und einer Über-Welt.“ Die Person, so Voegelin, sei „der Schnittpunkt von göttlicher Ewigkeit und menschlicher Zeitlichkeit“; in ihr offenbare sich die „Endlichkeit als das Wesen der Welt“. Person sei insofern „die Erfahrung der Grenze, an der ein Diesseitig-Endliches sich gegen ein Jenseitig-Unendliches absetzt.“² In dieser Auffassung verbanden sich starke, aus der christlichen Philosophie bezogene und insbesondere Max Scheler verpflichtete Einflüsse mit einem über den Georgekreis vermittelten Platonismus. Für die Verfasstheit einer politischen Gemeinschaft ergab sich aus dieser Auffassung vor allem eines: diese Offenheit zur Transzendenz – die Gottesunmittelbarkeit des Menschen im christlichen Sinne, die sein Wesen und seine Würde ausmacht – zu respektieren und zu gewährleisten. Obwohl schon weit fortgeschritten, scheiterte die von Voegelin in Angriff genommene Staatslehre schließlich am Fehlen einer angemessenen „Theorie des politischen Mythos“ bzw. der „politischen Idee“, was ihn dazu veranlasste, das schon weit fortgeschrittene Projekt abubrechen, seine Studien zu den noch ungelösten Problemen der „politischen Idee“ und des „politischen Mythos“ allerdings verstärkt fortzusetzen.³

Mitte der 30er Jahre änderten sich die Themen, die Voegelin beschäftigten. Hatten bis dahin die geisteswissenschaftliche Erneuerung der Staatslehre und eng damit verbunden eine Theorie der politischen Ordnung im Vordergrund gestanden, so wurden diese Anliegen nun zunehmend von der Auseinandersetzung mit den aktuellen politischen Ereignissen überlagert. Dazu gehörte vor allem der Aufstieg der totalitären Massenbewegungen sowie die Machtübernahme von ihnen getragener Regime – zunächst in Russland, bald auch in Italien, Spanien und Deutschland. Seit 1933 hatte sich mit dem Anwachsen der natio-

¹ Erich Voegelin, *Rasse und Staat*. Tübingen: J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1933, S. 2.

² Eric Voegelin, *Herrschaftslehre*. Hrsg. mit einem editorischen Nachwort v. Peter J. Opitz, *Occasional Papers* (im Folgenden *OP*), LVI, München 2007, S. 15.

³ Siehe dazu im Einzelnen Peter J. Opitz, Fragmente eines Torsos, Werksgeschichtliche Studien zu Erich Voegelins „Staatslehre“ und ihrer Stellung im Gesamtwerk. *Voegeliniana – OP* (im Folgenden *VOP*), No. 74, München, ³Februar 2011.

nalsozialistischen Bewegung und dem von Engelbert Dollfuß durchgeführten Staatsstreich auch in Österreich die politische Situation zunehmend verschärft. Voegelins Antwort auf diese Situation war seine 1936 veröffentlichte Studie *Der Autoritäre Staat*.⁴ Sie war, wie er sich später erinnerte, sein „erster größerer Versuch, die Rolle der Ideologien rechter und linker Couleur in der gegenwärtigen Situation zu erfassen und nachzuweisen, daß ein autoritärer Staat, der radikale Ideologien in Schach zu halten vermag, noch die beste Möglichkeit zur Verteidigung der Demokratie darstellt.“⁵

Hatte sich Voegelin im *Autoritären Staat* noch weitgehend auf die Situation in Österreich beschränkt, so versuchte er in einer weiteren, im Frühjahr 1938 erscheinenden Studie, dem Wesen der politischen Massenbewegungen auf den Grund zu gehen. Was er in ihnen sah, brachte schon ihr Titel – *Die Politischen Religionen* – zum Ausdruck und wurde sogleich in den einleitenden Sätzen in der Aufforderung wiederholt, die Massenbewegungen der Zeit „nicht nur als politische, sondern auch, und vor allem, als religiöse zu deuten.“⁶ Denn im Gegensatz zu den Geistreligionen, wie dem Christentum, die das Realissimum im Weltengrund finden, sah Voegelin in jenen Bewegungen eine Untergruppe von innerweltlichen Religionen, „die das Göttliche in Teilinhalten der Welt finden“ – im Fall der „politischen Religionen“ in Kollektiven wie der Menschheit, dem Volk, der Nation, der Klasse, der Rasse. Aufgrund dieser Perspektive befasste sich seine Studie auch weniger mit den politischen Gefahren, die von den Regimen in Moskau, Rom und Berlin ausgingen – der Verfolgung politischer Gegner und rassistisch-religiöser Minderheiten oder der aggressiven Expansionspolitik, die Europa und die Welt bald mit Kriegen überzog – als vielmehr mit dem von ihnen ausgehenden geistigen Bedrohungen, insbesondere mit der Zerstörung der Offenheit des Menschen gegenüber der Transzendenz sowie dessen Degradie-

⁴ Erich Voegelin, *Der Autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*. Wien: Julius Springer, 1936; Neuauflage Wien/New York: Springer, 1997

⁵ Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*. Hrsg., eingeleitet und mit einer Bibliographie v. Peter J. Opitz, München: Wilhelm Fink Verlag, 1994, S. 59. Siehe dazu Jürgen Gebhardt, Voegelin on Austria, Hitler and the Germans, in: *Review of Politics*, Vol. 65, No. 2 (Spring 2003), S. 264-277.

⁶ Erich Voegelin, *Die Politischen Religionen*. Wien: Bermann-Fischer Verlag, 1938 (im Folgenden zit. nach der im Fink Verlag München 2007 erschienenen 3. Aufl.), S. 11.

rung „zum dienenden Glied der sakralen Weltinhalte“ bzw. mit der freiwilligen Unterwerfung des der innerweltlichen Religiosität verfallenen Menschen und seiner bereitwilligen Umwandlung in ein „Maschinenteil des großen Ganzen“.⁷ Den großen Zulauf, den Nationalsozialismus, Faschismus und Kommunismus fanden und die willige Bereitschaft, mit der sich große Teile der europäischen Gesellschaften den neuen Kollektiven einordneten, diagnostizierte Voegelin als Symptom einer schweren geistigen Erkrankung der westlichen Zivilisation. Während diese Diagnose im Text selbst eher verhüllt anklang – vermutlich mit Rücksicht auf die persönliche Sicherheit –, fiel sie im Vorwort zur zweiten Auflage der *Politischen Religionen* deutlich offener aus:

„Es gibt heute keinen bedeutenden Denker der westlichen Welt, der nicht wüsste [...], dass sich diese Welt in einer schweren Krise befindet, in einem Prozess des Verdorrens, der seine Ursache in der Säkularisierung des Geistes, in der Trennung eines dadurch nur weltlichen Geistes von seinen Wurzeln in der Religiosität hat, und der nicht wüsste, dass die Gesundung nur durch religiöse Erneuerung [...] herbeigeführt werden kann. Die Erneuerung kann im großen Maße nur von großen religiösen Persönlichkeiten ausgehen – aber jedem ist es möglich, bereit zu sein und das Seine zu tun und den Boden zu bereiten, auf dem sich der Widerstand gegen das Böse erhebt.“⁸

Als Voegelin dies schrieb, befand er sich schon im amerikanischen Exil. Nur wenige Wochen nach dem Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich war ihm, zusammen mit anderen Mitgliedern der Rechts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Wiener Universität, der Lehrauftrag entzogen worden, und im Juli 1938 konnte er sich einer drohenden Verhaftung nur durch Flucht in die USA entziehen, wo er nach Zwischenstationen an verschiedenen Universitäten schließlich eine feste Position an der Louisiana State University in Baton Rouge fand.

Wir haben damit auch die zweite Wurzel des Voegelinischen Werkes freigelegt: seine Wahrnehmung der geistigen Krise der westlichen Zivilisation und sein Engagement am Werk einer geistigen Erneuerung. Dass dabei der Wissenschaft eine wichtige Rolle zukam – und zwar sowohl beim Entwurf einer Theorie von der Ordnung menschlicher Existenz in Gesellschaft und Geschichte wie auch im Hinblick auf eine sie begleitende Theorie existentieller und gesell-

⁷ Ebd., S. 54 f.

schaftlicher Unordnung – liegt auf der Hand und wurde durch die aktuelle politische Situation nachdrücklich unterstrichen. Allerdings sah Voegelin in der Hilflosigkeit, mit der in Europa große Teile der Wissenschaft auf das Phänomen der „politischen Religionen“ reagiert hatten, dass eine solche Wissenschaft, sofern überhaupt, bestenfalls in Ansätzen existierte. Neben der Aufgabe, die geistigen und gesellschaftlichen Prozesse, die die westliche Welt in ihre Krise geführt hatten, zu analysieren und zu rekonstruieren, stellte sich damit als eine weitere – und bei weitem wichtigere – Aufgabe, auch das für diese Diagnose und Therapie erforderliche wissenschaftliche Instrumentarium zu entwickeln. Und diese Aufgabe konvergierte wiederum mit seinen Bemühungen um eine geisteswissenschaftliche Erneuerung der Staatslehre.

II

Das Werk, in dem sich Voegelin dieser doppelten Aufgabe stellte, war eine *History of Political Ideas*, mit der er 1939, schon bald nach der Ankunft in den USA, begonnen hatte und an der er das ganze folgende Jahrzehnt konzentriert arbeitete.⁹ Bei der Analyse der *History* sind zwei Ebenen zu unterscheiden: Eine erste Ebene, auf der Voegelin die Entwicklung der politischen Ideen durch die Jahrhunderte, – vom Alten Orient bis ins 20. Jahrhundert – verfolgte, wobei sich die Schwerpunkte zunehmend auf jene Ursachen und Prozesse verlagerten, die in jene in den *Politischen Religionen* dargestellte geistige Krise geführt hatten;¹⁰ sowie eine zweite – wichtigere – Ebene, auf der es um die Erarbeitung eines theoretischen Bezugsrahmens ging, an dem er sich bei seinen Analysen auf der ersten Ebene orientieren konnte. Auf diesen Doppelcharakter der *History* machte Voegelin schon früh in seiner Korrespondenz mit Leo Strauss mit der Bemerkung aufmerksam, die Arbeit an der *History* habe für ihn „wesentlich die

⁸ Ebd., S. 6.

⁹ Voegelins *History of Political Ideas* wurde zwischen 1997 und 1999 von Ellis Sandoz im Rahmen der *Collected Works* in acht Bänden herausgegeben. Eine Reihe ausgewählter Kapitel erschien in dt. Übersetzung in der Periagoge-Reihe im Fink Verlag sowie im Rahmen der *Occasional Papers* des Eric-Voegelin-Archivs an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

¹⁰ Der *locus classicus* ist das umfangreiche Schlusskapitel „Crisis“, das kürzlich unter dem Namen *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes* (München: Fink, 2008) erschien.

Bedeutung eben der Klärung der theoretischen Grundprobleme.“¹¹ Das ist zwar richtig und gilt insbesondere für die Anfangsphase, doch im Laufe der Zeit und mit wachsendem Umfang wurde die *History* sie erheblich mehr – nämlich zu einer „umfassenden systematischen Kritik der Politik und der modernen Zivilisation“, wie Voegelin im Oktober 1945 in einem Brief an den Verleger bemerkte.¹²

Eines der wichtigsten Ergebnisse dieser „Klärung der theoretischen Grundprobleme“ war die Aufgabe des konventionellen – von Voegelin allerdings nie konventionell gehandhabten – Ideen-Begriffs, der der *History* zunächst zugrunde gelegen hatte. Denn während der Arbeit war Voegelin zu der Auffassung gelangt, dass „Ideen“ kein sinnvoller Gegenstand theoretischer Analyse seien, sondern dass zentraler Bezugspunkt einer theoretischen Grundlegung politischer Ordnung die „Erfahrungen“ seien, in denen der Mensch das Verständnis seines „Menschseins“ und seiner Stellung im kosmischen Geviert von Gott und Welt, Mensch und Gesellschaft gewann, sowie die Symbole und die symbolischen Formen, in denen er diese „Erfahrungen“ und das in ihnen gegebene ontologische Wissen zum Ausdruck brachte. Die Konsequenz, für die inzwischen auf mehrere tausend Seiten angewachsene *History* – sie umfasst in der Gesamtausgabe seiner Schriften acht dicke Bände – war fatal. „Ich musste also“, so Voegelin 1973 rückblickend in seinen *Autobiographischen Reflexionen*,

„die ‚Ideen‘ als Gegenstand meiner historischen Untersuchungen aufgeben und dafür die Erfahrung der – persönlichen, sozialen, historischen, kosmischen – Wirklichkeit dagegensetzen als die Realität, die es historisch zu erforschen galt. Diese Erfahrungen konnten jedoch nur in der Analyse ihrer Artikulation in Symbolen untersucht werden. Die Bestimmung des zentralen Untersuchungsgegenstandes und damit auch der bei der Untersuchung anzuwendenden Methode führte mich zu dem Grundsatz, der für alle meine späteren Arbeiten wegweisend sein sollte: *die Realität der Erfahrung ist selbst-interpretativ*. Die Menschen drücken ihre Erfahrungen in Form von Symbolen aus, und die Symbole sind wiederum der Schlüssel zum Verständnis der ausgedrückten Erfahrungen.“¹³

Den neuen theoretischen Bezugsrahmen brachte Voegelin erstmals – und hier nur skizzenhaft – in jenem Werke zur Anwendung, das vor allem seine Reputation als politischer Philosoph begründen sollte: in der 1952 veröffentlichten *New*

¹¹ Brief vom 7. Dezember 1942 von Voegelin an Strauss, in: *Voegelin-Strauss-Briefwechsel 1934-1964*, S. 29 (Hervorh. PJO).

¹² Brief vom 8. Oktober 1945 von Voegelin an Henry J. McCurdy/Macmillan Verlag.

Science of Politics – der schriftlichen Fassung seiner im Frühjahr 1951 an der University of Chicago gehaltenen Walgreen Lectures. Es war sein erstes Buch nach den 1938, damals noch in Wien, veröffentlichten *Politischen Religionen* und zugleich sein erstes Buch in den USA. In ihm erläuterte er sowohl seine Distanzierung von der „Staatslehre im deutschen Sinne“¹⁴, wie es 1959 in der Einleitung zur deutschen Ausgabe heißt, wie auch den Rückgriff auf die platonisch-aristotelische *episteme politike*. Zu diesem Rückgriff betonte Voegelin ausdrücklich – was freilich von vielen Lesern nicht zur Kenntnis genommen und so zur Quelle zahlreicher Missverständnisse wurde –, dass dieser nicht in Form einer dogmatischen Aufnahme platonisch-aristotelischer Doktrin erfolge, sondern in Form einer Anknüpfung an die von Platon und Aristoteles geleistete „theoretische Grundlegung der Wissenschaft von menschlicher und gesellschaftlicher Ordnung“.¹⁵ Genau in diesem Sinne hatte er schon 1951 in einem Brief an den österreichischen Historiker Friedrich Engel-Janosi die *New Science of Politics* als eine „systematische Studie zur Grundlegung einer Staatswissenschaft im platonischen Sinne (die eine Geschichtsphilosophie einbezieht)“ charakterisiert.¹⁶ Nach der 1935 abgebrochenen Arbeit an einem „System der Staatslehre“ war die *New Science of Politics* gewissermaßen ein zweiter Anlauf, der mit dem ersten die „systematische“ Absicht teilte, darüber hinaus aber nun gerade das lieferte, woran der erste Anlauf schließlich gescheitert war: eine „theoretische Grundlegung“, einschließlich der zunächst noch fehlenden philosophischen Anthropologie.

Diese theoretische „Grundlegung“ enthält also zweierlei: platonische Elemente sowie eine Geschichtsphilosophie. Was die platonischen Elemente anbelangt, so baut sie auf dem in der *Politeia* formulierten Prinzip auf, dass die Polis/der Staat der großgeschriebene Mensch ist, d.h. dass: (1) jede Gemeinschaft in

¹³ Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 100 f.

¹⁴ Eric Voegelin, *The New Science of Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1952. Dt.: Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*. München 1958 (Hervorh. PJO) – im Folgenden zit. nach der 2004 im Fink Verlag München erschienenen jüngsten Ausgabe. Hrsg. mit einem Nachwort und mit einer Bibliographie versehen v. Peter J. Opitz.

¹⁵ Ebd., S. 14.

¹⁶ Brief vom 29. März 1951 von Voegelin an Friedrich Engel-Janosi.

ihrer Ordnung den Typus des Menschen, aus dem sie sich zusammensetzt, reflektiert; (2) dass Ordnung bzw. Unordnung einer politischen Gemeinschaft Ausdruck der seelischen Verfassung des dominanten, in ihr verbreiteten Menschentypus sind; (3) und dass sich Versuche zur Herstellung politischer Ordnung somit am Typus der richtig geordneten Seelenverfassung zu orientieren haben, wie Platon sie in der Person des Philosophen dargestellt hatte. Und dessen wesentliches Merkmal war, wie schon der Name sagt, seine Offenheit und Liebe zum göttlichen *sophon*.¹⁷

Mit dem zweiten Punkt seiner Charakterisierung der *New Science of Politics* führt diese „theoretische Grundlegung“ allerdings weit über dieses platonische Prinzip hinaus: nämlich mit der gleich in den einleitenden Sätzen der *New Science* formulierten These, dass die Existenz des Menschen in politischer Gemeinschaft „geschichtliche Existenz“ sei und dass eine Theorie der Politik, will sie zu den Prinzipien vorstoßen, zu einer „Philosophie der Geschichte“ werden müsse.¹⁸ Unter „Geschichte“ verstand Voegelin in diesem Zusammenhang nicht den Ablauf der äußeren Ereignisse, sondern substantiell den Prozess der Erfahrungen, „durch die der Mensch das Verständnis seines Menschseins und gleichzeitig das Verständnis seiner Grenzen gewinnt.“¹⁹ Kernstück dieser Erfahrungen ist dabei die „ontologische Einsicht“, dass der Mensch an allen Seinsbereichen, vom Organischen bis zum Geistigen teilhat, vor allem aber, dass er zur Transzendenz hin offen ist und dass gerade diese Offenheit ein wesentliches Element seines Menschseins ausmacht. Das historische Element – und damit die historische Dimension der menschlichen Natur – ergibt sich nun daraus, dass das Verständnis des Menschen von seinem „Menschsein“ und deren Grenzen weder von Anfang an gegeben ist noch ein für alle Mal besteht sondern dass es Veränderungen unterliegt sowohl in Form eines Zugewinns an Wissen durch neue Erfahrungen, die das zunächst noch kompakte Welt- und Selbstverständnis weiter differenzieren und auf neue „Bewusstseinsstufen“ füh-

¹⁷ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft*, S. 75-77

¹⁸ Ebd., S. 19

¹⁹ Ebd., S. 91.

ren – wie es in einem Brief an Karl Löwith heißt²⁰ –, wie aber auch in Form von Verlust und bewusster Verschließung gegenüber schon vorhandenen Einsichten. Aus diesem Grundverständnis betrachtete Voegelin als die bis dahin höchste Form an Differenzierung das Christentum, das insbesondere im Thomistischen Prinzip der *fides caritate formata* die Mensch-Gott-Beziehung zur höchsten Klarheit gebracht habe; als geistigen Verfall hingegen das westliche Denken seit der Aufklärung, mit seiner wachsenden Hinwendung zur „Innerweltlichkeit“ und den sie begleitenden Transzendenzverlust.

1938 hatte Voegelin diesen geistigen Verfallsprozess und die in ihm sich manifestierende geistige Krise unter Verwendung der Begriffe „innerweltliche Religiosität“ und „politische Religionen“ interpretiert; 1952, in der *New Science*, brachte er das Wesen der Modernität nun auf einen Begriff, der ihm viel Kritik und Unverständnis eintragen sollte, nämlich auf den von Hans Urs von Balthasar entlehnten Begriff „Gnostizismus“. Hervorgerufen durch das Erlebnis der Welt als Fremde, als Gefängnis kreiste die antike Gnosis um die Flucht aus der Welt und um das diese Flucht ermöglichende Wissen. Ähnlich, so Voegelins These, verhielt es sich in der modernen Gnosis. Auch bei ihr ging es um Erlösung und Wissen: nämlich um jenes Wissen, das die substantielle Umgestaltung der als ungerecht erfahrenen Welt in eine „neue Welt“ ermöglichte und zugleich mit der Schaffung einer „neuen Welt“ auch die Schaffung eines „neuen Menschen“, der sie bevölkerte. 1938 hatte Voegelin den Aufstieg der „politischen Religionen“ mit der Renaissance angesetzt; 1952 interpretierte er den modernen Gnostizismus als einen schon im 10. Jh. nach Chr. einsetzenden Prozess, der im Laufe der Jahrhunderte die geistigen Fundamente der westlichen Zivilisation unterhöhlt und eine Zivilisation *sui generis* geschaffen hatte, gewissermaßen eine der mittelmeerischen Traditionen entgegengesetzte Gegenkultur. Wir finden in der *New Science* also Mehreres miteinander verbunden: die „theoretische Grundlegung“ einer neuen Wissenschaft der Politik, die zugleich – ich darf hinzufügen: vor allem – eine Geschichtsphilosophie war, wie

²⁰ Brief vom 8. Februar 1945 von Voegelin an Karl Löwith. Wichtige Auszüge der Korrespondenz finden sich in *Sinn und Form*, 59. Jahr/2007, Heft 6, S. 764-794 (hier S. 778).

auch eine Diagnose und geistesgeschichtliche Einordnung der westlichen Moderne.

III

Doch die *New Science* war, ausweislich ihres Untertitels, nur eine „Einführung“ – ihre detaillierte Ausführung sollte die neue, sich gegen Positivismus und Szientismus richtende politische Wissenschaft erst in einem auf sechs Bände konzipierten Großwerk finden. Es trug den Titel *Order and History*. Voegelin charakterisierte diese Studie als „eine Untersuchung über die Ordnung des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte“, in der „die wichtigsten Ordnungstypen zusammen mit den Symbolen ihrer Selbstausslegung in der Abfolge ihres Auftretens in der Geschichte“ erforscht werden. Darüber hinaus verstand Voegelin das Werk – wie zuvor schon die *Neue Wissenschaft* – als eine Geschichtsphilosophie, insofern sich – so die einleitende These – „die Ordnung der Geschichte in der Geschichte der Ordnung enthüllt.“²¹ Die ersten drei Bände erschienen 1956/57. Sie beschrieben auf der Grundlage des Erfahrungs- und Symbolbegriffs die geistigen Prozesse, die ausgehend von der Symbolform des „Mythos“ der kosmologischen Reiche des Alten Orients parallel zu den Symbolformen „Offenbarung“ im Alten Israel und „Philosophie“ Griechenlands liefen. Die drei Folgebände sollten sich mit dem Reich und der Symbolform des „Christentums“ sowie mit dem modernen Nationalstaat und der „Gnosis“ als Symbol- und Ordnungsform befassen.

Doch dann stockte das Unternehmen, obwohl auch die drei Folgebände schon weitgehend fertig vorlagen. Ursachen dafür waren sowohl äußere Umstände – Voegelin hatte 1958 den Ruf an die Universität München angenommen und war mit dem Aufbau eines Instituts für Politische Wissenschaft beschäftigt –, wie auch neue theoretische Probleme und Einsichten. Letztere bezogen sich sehr wesentlich auf den linear ausgerichteten und auf die westliche Zivilisation kon-

²¹ Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. I: *Israel and Revelation*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956. Dt.: *Ordnung und Geschichte*, hrsg. v. Peter J. Opitz u. Dietmar Herz,

zentrierten geschichtsphilosophischen Ansatz. Den Bruch mit dem alten Konzept und die Richtung, in die sich das Werk nun bewegte, signalisierte schon der Titel, unter dem 1974 der vierte Band von *Order and History* schließlich erschien: er lautete *The Ecumenic Age*. Gegenstand war nicht mehr, wie ursprünglich vorgesehen, die Symbolform „Christentum“, sondern die Entstehung eines „neuen Typus des ökumenischen Menschseins“, in dem Voegelin eine tausendjährige Konstante in der menschlichen Kultur sah. Durch die inzwischen erfolgte Einbeziehung wichtiger geschichtlicher Bedeutungslinien, „die sich nicht entlang zeitlicher Linien entwickeln“, hatte Voegelin nicht nur das bisherige lineare geschichtsphilosophische Konzept aufgegeben. Auch die ursprüngliche Fokussierung auf die westliche Zivilisation war nun einer Öffnung auf die globale Ökumene gewichen, in der auch die nichtwestlichen Zivilisationen, etwa Indien und China, Berücksichtigung fanden.

1969, bald nach seiner Emeritierung, hatte Voegelin München wieder verlassen und war nach Amerika zurückgekehrt, um an der *Hoover Institution* an der Stanford Universität in Palo Alto seine Arbeiten an *Order and History* fortzusetzen. Als *Ecumenic Age* erschien, befand sich Voegelin schon mitten in der letzten Phase seiner Forschungen. Sachlich stand sie weiter in der Kontinuität seines bisherigen Denkens. Denn ebenso folgerichtig wie sich Ende der 40er Jahre der Übergang von den „Ideen“ zu den „Erfahrungen“ entwickelt hatte, hatte sich in den 60er Jahren eine Hinwendung von den „Erfahrungen“ auf jenen Ort vollzogen, an dem sie auftreten und der meditativen Exegese zugänglich werden: auf das menschliche Bewusstsein und seine Strukturen. „Die Probleme menschlicher Ordnung in Gesellschaft und Geschichte entspringen der Ordnung des Bewusstseins. Eine Philosophie des Bewusstseins ist daher das Kernstück einer Philosophie der Politik“, hatte schon 1966 der einleitende Satz von *Anamnesis*, des einzigen in seiner Münchner Zeit veröffentlichten Buches verkündet. Die meditative Erforschung des menschlichen Bewusstseins und die eng mit dieser „noetischen Exegese“ verbundene Philosophie der Symbole gehören zu den zentralen Sachkomplexen des Schlussbandes von *Order and History*, der

1987 als Fragment erschien. Voegelin selbst war zwei Jahre zuvor, am 19. Januar 1985, gestorben. Im Titel des Schlussbandes klingt noch einmal das große Thema an, das seinem Denken zugrunde liegt und das über die verschiedenen Zäsuren und Brüche die geistige Einheit seines Werkes begründet – *In Search of Order / Auf der Suche nach Ordnung*. Und gemeint war mit dieser Ordnung – um dies noch einmal zu wiederholen – nicht die politische Ordnung im engeren Sinne, sondern die Ordnung in jenem ontologischen Geviert von Gott und Mensch, Welt und Gesellschaft, von dem gleich in den ersten Sätzen von *Order and History* die Rede ist. Dass zu dieser Ordnung auch die politische Ordnung, die Ordnung der Gesellschaft gehört, versteht sich von selbst.