

Karol GIEDROJĆ

EINFÜHRUNG IN DIE POLITISCHE THEORIE ERIC VOEGELINS

Der vorliegende Text versucht eine Einführung in die politische Theorie E. Voegelins zu bieten, eines Politologen, Philosophen und Sozialwissenschaftlers, dessen Denken bereits kurz nach seinem Tod 1985 immer mehr an Bedeutung gewinnt, nicht nur in den USA sondern auch in Europa. Der Text kann sowohl bei denjenigen Interesse an Voegelin erwecken, die politische Dimension aus einem rein säkularen Standpunkt erforschen, als auch denjenigen behilflich sein, die nach einem religiösen Sinn für die Politik suchen.¹

1.1 Leben und Werk

Werk und Leben von Eric Voegelin sind nicht zu trennen. Seine ganze Lebenserfahrung wurde von den turbulenten politischen Geschehnissen tief geprägt. Geboren am 3. Januar 1901 in Köln erlebte er den ersten Weltkrieg, den Zusammenbruch der österreichisch-ungarischen Monarchie, die bolschewistische Revolution und die Bewegungen der Massen. Den Höhepunkt erreichten die Unruhen durch die großen Ideologien des 20. Jahrhunderts, Nationalsozialismus und Kommunismus, die in Voegelin unvergessliche Spuren hinterließen. Diese Lebenserfahrungen zusammen mit einer soliden Ausbildung und persönlicher Sensibilität brachten E. Voegelin dazu, dem Phänomen des Massenmordes und der politischen Unordnung der Moderne wissenschaftlich nachzugehen.

¹ Der Artikel bildet ein Teil meiner Dissertation unter dem Titel *Die Rolle von Transzendenz und Religion in der politischen Theorie Eric Voegelins*, Innsbruck, 2002. (K. Giedrojć)

Seine Eltern, der Vater Otto, von Beruf Bauingenieur, und die Mutter Elisabeth, zogen 1910 nach Wien. Damals war das Zentrum des Habsburgerreiches von der Vielfältigkeit der intellektuellen und geistigen Strömungen geprägt, die nicht selten in Widerspruch zu einander standen. Der Klerikalismus, antirevolutionäre Weltanschauungen, aber auch der Geist der Aufklärung und der Moderne waren in Wien präsent. Man konnte dort die Strömungen des ökonomischen Liberalismus und das wachsende Interesse an der Psychoanalyse Freuds spüren.² Man muss auch die empirische Philosophie des Wiener Kreises samt M. Schlick, R. Carnap und O. Neurath erwähnen. Es mag sein, dass das empirische Klima des Wiener Kreises eine gewisse antiidealistische Stimmung bei Voegelin erzeugt hat, die dann später sich in eine Distanz zu deutschem Idealismus und zu neukantistischer Philosophie umsetzte.³

In diesem Klima 1919 fängt der junge Erich seine Studien an der Universität Wien an. Samt dieser Studienperiode lässt sich sein wissenschaftliches Werk in vier Teilen ordnen, die die Phasen seiner allgemeinen wissenschaftlichen Entwicklung bestimmen: Die erste Phase dauert bis 1928, die zweite von 1928 bis zum 1950, die dritte in den fünfziger und sechziger Jahren, die vierte vom Ende der sechziger Jahre bis 1985.⁴

1.1.1 Erste Phase des Werkes

Seine akademischen Studien fangen an der rechtswissenschaftlichen Fakultät in Wien an und dauern bis 1928. Besonders zwei Figuren beeinflussten damals Voegelin: Hans Kelsen und Othmar Spann. Unter diesen beiden Professoren schließt Voegelin 1922 die Doktorarbeit unter dem Titel *Wechselwirkung und Gezweigung* ab, worin er die Soziologie Georg Simmels mit der Gesellschaftslehre Spanns vergleicht.⁵ Kelsen war ein berühmter Rechtswissenschaftler und der Autor der österreichischen Verfassung. Vom ihm übernahm Voegelin sowohl analytische Treue und Genauigkeit als auch das logische Kohärenzprinzip des Lesens und der Interpretation des Textes.⁶ Später wird Voegelin zum Kritiker seines Lehrers, aber

² M. Henkel, *Eric Voegelin zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1998, S. 13.

³ Ibidem. S. 14.

⁴ Vgl. M. P. Morrissey, *Consciousness and Transcendence*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994, S. 24.

⁵ E. Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, hrsg. Von Peter J. Opitz, München, Wilhelm Fink, 1994, S. 44; Die Dissertation ist noch nicht veröffentlicht, vgl. G. L. Price, *Eric Voegelin: International Bibliography 1921-2000*, München, Fink (Periagoge), 2000, S. 26.

⁶ E. Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 38; B. Cooper, *The Political Theory of Eric Voegelin*, New York, Lewiston: Edwin Mellen Press, Toronto Studies in Theology. Vol. 27., 1986, S. 13.

seine Kritik an Kelsen bezieht sich nicht direkt auf dessen Rechtstheorie, sondern auf Kelsens Übernahme der neokantischen Methode. Voegelin akzeptierte nicht die Beschränkung des Studienfeldes auf einen durch die Methode limitierten Bereich. Der zweite Dissertationsbegleiter war Ottmar Spann, der den jungen Voegelin tiefer in die Welt der klassischen Philosophie einführte. Um Spann sammelte sich damals ein Kreis junger Studenten und Anhänger einer national geprägten romantischen Philosophie. Später schlossen sich mache Anhänger dieses Kreises den nationalsozialistischen oder anderen radikal nationalistischen Bewegungen an. Unter anderem fand Voegelin bei Ottmar Spann das Konzept der Menschheit, die als totale Gemeinschaft auch auf die Gemeinschaft mit Gott im Zentrum schlechthin offen sein kann.⁷

Voegelin war während der Studien in einem der Akademikerzirkel tätig, zu dem auch F. A. von Hayek, der Jurist F. Kaufmann, und der Historiker Friedrich Engel-Janosi gehörten.⁸ Er las die Schriften von J. A. Schumpeter, stand im Kontakte mit der Schule der theoretischen Physik, hörte die Vorlesungen von L. Wittgenstein, und besuchte die Seminare von L. von Mises.

Im Jahr 1922 bekam Voegelin das Sommerstipendium für einen englischen Sprachkurs in Oxford. Dort besuchte er zusätzlich die Vorlesungen des bekannten englischen Klassizisten Gilbert Murray. Das Wintersemester verbrachte Eric in Berlin, wo er die Vorlesungen von Eduard Mayer hörte. Seine Interessen waren ziemlich breit, weil er sich gleichzeitig mit den Schriften von Oswald Spengler, Max Weber und Alfred Weber beschäftigte. Später wird Voegelin ein besonderes Essay dem Werk von Max Weber widmen. Hier erwähnen wir nur, dass Max Weber einen vielfältigen und dauerhaften Einfluss auf Voegelin ausübte. Vor allem seine Kritik an Marxismus enthüllte ihm die unwissenschaftlichen Grundlagen des Marxismus, den er so als eine Art von Ideologie einordnen konnte. Diese Kritik am Marxismus verstärkte Voegelin selbst durch die ökonomischen Studien, und Max Weber half dabei durch eine klare Darstellung der ökonomischen Unverantwortlichkeit des marxistischen Systems. Aufgrund dessen Unterscheidung zwischen Gesinnungsethik und Verantwortungsethik bewies Weber, dass die so genannten hohen Gesinnungswerte des Marxismus nur eine ideologische Erfindung sind. Außerdem verstärkten die Studien Webers in

⁷ W. Petropoulos, *The Person as 'Imago Dei', Augustine and Max Scheler in Eric Voegelin's 'Herrschaftslehre' and 'Political Religions'*, München, *Occasional Papers* IV, 2. überarbeitete Aufl. 2000, S. 10.

⁸ M. Henkel, *Eric Voegelin zur Einführung*, S. 15.

Voegelin die Überzeugung, dass die Kenntnis der alten Kulturen und des Mittelalters auch für die moderne politische Wissenschaft notwendig sind.⁹

Einen spezifischen Beitrag zur Kristallisierung der Weltanschauung Voegelins lieferten die Werke von M. Scheler. Obwohl er wahrscheinlich Max Scheler nie persönlich kennen gelernt hatte, war er von seiner Anthropologie tief geprägt, vor allem von seinem Konzept der Teilnahme des Menschen an allen Stufen des Seins durch die Werte, und von der Lehre über das Wesen des Menschen als Gottebenbildlichkeit (*imago dei*) und als *ens amandi*. Ein solches Menschenbild kann nicht auf Erkenntnisbegriffe reduziert werden. Durch das Studium Schelers in den 30-er Jahren soll Voegelin tiefer ins Werk des hl. Augustinus eingedrungen sein.¹⁰

Als erster Student aus Österreich erhielt er 1924 ein dreijähriges Rockefeller-Stipendium, dessen zwei Jahre er in den USA (Columbia University, University of Wisconsin, Harvard) und anschließend an der Sorbonne in Paris verbrachte. In den USA beschäftigte er sich mit der Philosophie von J. Dewey, A. N. Whitehead und J. James, und besuchte die Seminare von G. Santayana. Aus der Erfahrung in Amerika entsteht 1928 die Habilitationsarbeit *Über die Form des amerikanischen Geistes*. Die erste Reise in die USA lässt Voegelin die angloamerikanische „Commonsense“ Mentalität verstehen und teilweise übernehmen. Der „Commonsense“ nimmt eine Parallele zwischen dem philosophischen Denken und dem allgemeinen alltäglichen Leben und Handeln an. In Voegelins späterem Werk *Anamnesis* finden wir die Feststellung, dass ein zivilisierter *homo politicus* nicht unbedingt ein Philosoph sein, aber unbedingt den „Commonsense“ haben muss. Der „Commonsense“ ist eine Art des rationalen Denkens und entspricht dem aristotelischem *spoudaios* – einem Menschen, der richtig denkt und handelt.¹¹ Die englischsprachige Literatur über Voegelin weist auf seine Distanzierung von der komplizierten Sprache der deutschen Philosophie hin, die – seiner Meinung nach – oft einen Mangel an „Commonsense“ zeigt.¹²

Die weiteren Studien in Frankreich weckten Voegelins Interesse am Neuthomismus von J. Maritain und E. Gilson, den er später, in den 30-er Jahren vertiefen wird. Dort ist ihm klar geworden, dass der moderne Hu-

⁹ B. Cooper, *The Political Theory of Eric Voegelin*, S. 21-22.

¹⁰ Vgl. W. Petropoulos, *The Person as 'Imago Dei' Augustine and Max Scheler in Eric Voegelin 'Herrschaftslehre' and 'The Political Religions'*; Voegelin spricht direkt vom Einfluss Schelers auf seine Schriften am Ende der 20-er Jahren in: *Autobiographische Reflexionen*, S. 56-57.

¹¹ B. Cooper, *The Political Theory of Eric Voegelin*, S. 15.

¹² Ibidem. S. 16

manismus und die Bewusstseinsphilosophie mit den Namen J. Maritain und H. Bergson in Verbindung stehen.¹³

1.1.2 Zweite Phase des Werkes

Die zweite Phase des Werkes umfasst die wissenschaftliche Tätigkeit und Schriften zwischen 1928-1950. 1928 veröffentlicht Voegelin seine Habilitationsarbeit *Über die Form des Amerikanischen Geistes*. In den dreißiger Jahren veröffentlicht er Bücher und Artikel auf Deutsch, arbeitet weiterhin an seiner Geschichte der politischen Ideen und hält eine breite Korrespondenz, vor allem mit seinem engen Freund Alfred Schütz. In dieser zweiten Phase verlässt Voegelin sowohl den kantischen Idealismus als auch den Rechtspositivismus, und bleibt unter dem Einfluss der amerikanischen Denker wie Dewey, Peirce, Santayana, Whitehead, J. Commons, und des Schotten T. Reid.

Am Ende seiner Studien 1929 nutzt er zusätzlich ein Semester in Heidelberg aus und studierte dort bei Karl Jaspers und Alfred Weber. In dem selben Jahr wurde er Privatdozent für Staatslehre und Soziologie an der Universität Wien. Seine akademischen Interessen wuchsen damals aus der politischen Situation nach dem Ersten Weltkrieg und der Bolschewistischen Revolution. In Deutschland kam langsam Hitler an die Macht. Schon damals schien es Voegelin dringend notwendig, die geistigen Ursachen der allgemeinen Krise zu erforschen, um die vom Staat durchgeführten Massenmorde verstehen zu können. Seine Hauptinteressen konzentrierten sich anfänglich auf die Rassenprobleme. Aber inzwischen arbeitete er auch an der *Herrschaftslehre*, die weder vollendet noch veröffentlicht wurde. Der Text der *Herrschaftslehre* geht den weiteren Publikationen von 1933 *Rasse und Staat* und *Rassenidee in der Geistesgeschichte* voraus.¹⁴ Dort formuliert Voegelin unter anderem die so genannte meditative Basis des menschlichen Denkens, die er von Augustinus übernommen hatte. Sie ist eine Art von Gott verursachter Meditation und legt das Fundament – so Voegelin – für die existenzielle Selbsterkenntnis der Person.¹⁵ Die Meditation hat auch ihr

¹³ M. Henkel, *Eric Voegelin zu Einführung*, S. 20. Später warf die Enzyklika *Quadragesimo Anno* manche Fragen auf, die nur aufgrund der Auseinandersetzung mit dem Thomismus studiert werden konnten. Deshalb fing Voegelin an auch Gilson, de Lubac und von Balthasar zu lesen. Vgl. E. Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 43, 54.

¹⁴ E. Voegelin, *Herrschaftslehre* (Manuskript, 3 Kapitel), Geschwister-Scholl-Institut, Uni. München, 1930-32?

¹⁵ „First, we find, that what Voegelin refers to as ‘direction determining beginning’ – the intention of the heart to reach the world transcending Gott – corresponds in Scheler to the religious act being ‘an essential endowment of the human mind and soul’.” W. Petropoulos, *The Person as ‘Imago Dei’*, S. 23. ff.

Ziel in Gott: sie geht vom Körper zum *ego*, von *ego* zur Seele, von der Seele zum *ego ipse* und vom *ego ipse* zu Gott über.¹⁶ Das *ego ipse* kann noch zum Objekt gemacht werden, aber nicht zum Zentrum des Menschen, das über die Grenzen des *ego* hinausgeht. Durch die Meditation, die den ganzen erwähnten Vorgang umfassen sollte, gründet sich das Leben des Menschen als Person. Die meditative Vorbereitung in der *Herrschaftslehre* geht der Analyse der Rassenprobleme in zwei weiteren Büchern voran.¹⁷ Die biologischen Probleme waren Voegelin bereits von der Columbia University her bekannt. Dort schloss er nämlich enge Kontakte mit manchen jungen Biologen wie, z. B. mit dem Genetiker Kurt Stern. *Rasse und Staat* beschäftigt sich mit der anthropologischen und gesellschaftlichen Rolle der Rassenidee. Wir finden in diesem Werk keine endgültige Theorie der Ideen, die er später ausarbeiten wird, aber Voegelin legt schon den Grund dafür. Der menschliche Verstand ist imstande die Ideen zu fassen, die geschichtlich verwirklicht worden sind. Die wichtigsten Ideen betreffen die Selbstinterpretation des Menschen und die Grundlagen der Gesellschaft. Sie entstehen aufgrund einer Hauptidee des Menschen, die seine Stellung innerhalb aller Dingen berücksichtigen muss.¹⁸ Die politischen Ideen sind für Voegelin eigentlich keine Objekte der Erkenntnis oder Definition, sondern Mittel, die Gesellschaft bilden zu können. Sie werden in Gesetzen, Gebräuchen und mythischem Bewusstsein sichtbar und helfen dadurch auch der Gesellschaft fortzuleben. Durch ihre „schöpferische“ Fähigkeit und ihren symbolischen Charakter erzeugen sie des weiteren auch die Symbole des gesellschaftlichen Lebens.¹⁹

¹⁶ E. Voegelin, *Herrschaftslehre*, I, 3.

¹⁷ E. Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1933; E. Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlin, Jünker und Dünhaupt, 1933.

¹⁸ T. W. Heilke, *Voegelin on the Idea of Race: An Analysis of Modern European Racism*, Baton Rouge, Louisiana: Louisiana State University Press, 1990. S. 54-56.

¹⁹ Die Idee der Rasse gehört zu den wichtigen Ideen des menschlichen Körpers. Der menschliche Körper kann durch die Zugehörigkeit zur tierischen Welt angesehen werden, wobei das Wesen des Menschen eine höhere Spezies *homo sapiens* ist und deswegen durch den Körper nicht bestimmt werden kann. Der Körper kann aber als ein Grenzgebiet und als physische Determinante des menschlichen Geistes interpretiert werden. Die Gegebenheiten der konkreten Gesellschaft setzen dem geistigen Wesen des Menschen Grenzen durch die Zugehörigkeit zu einer Sippe, einer Familie oder Dynastie. Eine andere Idee bringt die Vorstellung der körperlichen Einheit mit der Gesellschaft und mit ihren Vorfahren oder mit anderen Mitgliedern der Gruppe. Diese Einheit ist deswegen überhaupt möglich, weil sich der Geist bis in den Körper hineinversenken kann; und sie wird oft durch einen Ahnenkult erneuert. Die zwei letzten Ideen des Körpers können einfach in die Rassenidee umgewandelt werden. Es kann vorkommen, dass die Rassenidee z. B. den privilegierten Gruppen ihre Position zu behalten hilft, oder den schwächeren Gruppen ihre Ausgrenzung bestätigen lässt. Die Rassenidee kann auch die Hierarchie in der Gesellschaft bestätigen. Vgl. W. Voegelin, *Rasse und Staat*, II, § 2; T. W. Heilke, *Voegelin on the Idea of Race*, S. 59-61; E. Voegelin, *The*

Die naturwissenschaftliche Ebene der Rasse – so Voegelin – umfasst eigentlich einen sehr engen Bereich der Biologie und Ethnologie, und letztendlich ist sie als ein Konzept nicht unproblematisch. Die Idee der Rasse, die für die konkrete Gesellschaft eine gewisse Rolle spielt, hat mit der naturwissenschaftlichen Idee nicht viel zu tun, obwohl sie als solche in der allgemeinen Öffentlichkeit verstanden wird. Die gegenwärtige Behauptung, dass die Rassenidee vor allem eine naturwissenschaftliche Lehre ist, enthüllt sich nicht nur als einfacher Erkenntnisfehler, sondern auch als Grund der geistigen und sozialen Unordnung, die zur sozialen Katastrophe führen kann. Für die Gründung und Gestaltung einer Gesellschaft spielen die Rassenidee und Körperidee gegenüber der intellektuellen und geistigen Gestaltung eine sehr geringe Rolle. Voegelin bemerkte vor allem, dass die Rassenidee als ein Instrument der praktischen politischen Propaganda ausgenutzt wird und erst als solches zur Geltung kommt.

Im nächsten Buch *Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* stellt Voegelin die Entwicklung der Rassenidee seit dem 18. Jh. dar und erklärt seine Enttäuschung über den wissenschaftlichen Misserfolg der Biologie und Anthropologie in diesem Bereich. Die ethnologischen und biologischen Rassenforschungen im 18. und 19. Jh. hatten nämlich wenig mit dem zu tun, was die Rassenidee in der Politik zur Wirkung hatte. In seiner Forschung über die Rassenidee entdeckt Voegelin einen Zusammenhang von drei Elementen: dem unauthentischen Denken, dem Prozess der Immanentisierung und der politischen Applikation einer Ideologie, die das Auslösen der Massengewalt ermöglicht.²⁰ Diese drei Elemente finden wir auch in den späteren Werken Voegelins. Das unauthentische Denken kann man durch die methodische Unterscheidung zwischen Urbild und Denkbild beleuchten, das Voegelin am Anfang seines Werkes einführt. Das Urbild entsteht als Selbstinterpretation der Gesellschaft und ist nicht definierbar, das heißt, weder falsch noch wahr. Die Urbilder der Gesellschaft können sich im Laufe der Geschichte ändern durch den Einfluss wichtiger Persönlichkeiten wie Caesar, Plato, oder Jesus. Diese Persönlichkeiten beleuchten die Gesellschaften durch die Vorstellungen, die über Jahrhunderte im Zentrum des gemeinsamen Lebens stehen und nachgeahmt werden. Obwohl die Urbilder nicht klar und oft widersprüchlich sind, sind sie

Collected Works of Eric Voegelin, Race and State, Vol. 2., Baton Rouge, Louisiana: Louisiana State University Press, 1998, *Introduction*; S. 1-8.

²⁰ Immanentisierung heißt in diesem Werk: „Verinnerlichung“ der Leib- und Geistvorstellung im Sinne einer Verlegung des Wesenszentrums aus der Transzendenz in das Innere der diesseitigen Existenz des Menschen“. E. Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, S. 79. ff.

doch politisch effizient. Sie bilden die Gesellschaft: die Gesellschaft ist deswegen eine Gruppe von Menschen, die Werte, Gesetze und Regeln besitzen, die aus den gemeinsamen Urbildern ausstrahlen.²¹ Nach Meinung Voegelins gibt es im Laufe der Geschichte kein ewiges Urbild der perfekten Existenz für alle Gesellschaften.²² Die Urbilder unterliegen ständigen Änderungen in verschiedenen Epochen und Nationen.

Im Unterschied zu Urbildern können Denkbilder sekundäre Ideen genannt werden, weil sie aufgrund der bestehenden Urbildern formuliert werden. Zu sekundären Ideen gehört z. B. das philosophische Denken. Die Chronologie der philosophischen Ideen kann nicht als Substanz der menschlichen Geschichte gelten, weil das Denken, das eine rationale Ordnung zum Ausdruck bringt wie die Philosophie, von Personen stammt, die zuerst ein Urbild besitzen.

Die moderne Rassenidee weist auf eine Krise seit dem 18. Jh. innerhalb der Urbilder hin, wobei das ganze Denken durch die materielle Vorstellung des Seins, durch die „materiellen“ Urbilder geprägt war. Um diese Krise zu verstehen, braucht man die Einsicht in den Zustand der herrschenden Urbilder. Vor allem ist das fundamentale Urbild des Menschen in die Krise geraten, da die biologischen Theorien die Menschheitsgeschichte auf physiologische Abstammung reduzieren wollten. Das unaufhebbare und volle Urbild des Menschen besteht darin, dass der Mensch aus Leib und Geist besteht. Wenn das theoretische Denken von diesem echten existenziellen Urbild getrennt ist, z. B. ohne „Geist“ ist, bleibt es abstrakt und bringt keine Auswirkungen auf das konkrete Leben. Geringe Kenntnisse über verschiedene Aspekte der politischen Wirkung der Rassenidee und eine falsche Vorstellung über biologische Phänomene der Rasse enthüllen im Hintergrund ein „unauthentisches Denken“. Diese Reduktion des unauthentischen Denkens weist auf eine Ablehnung des griechischen und christlichen Konzepts der menschlichen Existenz, die aus Körper und Seele besteht. Körper und Seele sind Elemente eines Menschenbildes, das mit der Transzendenz verbunden ist.²³ Die Ablehnung dieses Bildes bestätigt im Hintergrund einen Prozess der Immanentisierung, indem die Idee der

²¹ Vgl. Ibidem. S. 22; „The community is thus essentially the result of the coming together of a small group of people who share an exemplary way of life a 'primal' life". ('primal idea' entspricht im deutschen Text 'Urbild') S. Rossbach, *The Question of 'method' in Eric Voegelin's early work*, (Unpublished APSA Meeting Papers, Atlanta 1999), S. 21.

²² „Es gibt nicht *eine* Urweise des Sehens und nicht *ein* Urbild des Menschen, das durch die Geschichte festgehalten würde als die ewige Norm eines vollkommenen Daseins". E. Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, S. 1. (unterstrichen von Voegelin).

²³ T. W. Heilke, *Voegelin on the Idea of Race*, S. 98.

Schöpfung durch eine immanente Idee der geschichtlichen Vollendung ersetzt wird. Die Aufhebung des Dualismus von Seele und Körper weist auf eine Sehnsucht nach der untrennbaren Einheit hin, und verhüllt den wirklichen Zustand des Menschen als unvollendetes Wesen. In der immanenten Vorstellung des Universums wird der Mensch auf tierische Dimensionen reduziert. Die anderen Organismen werden nicht mehr unabhängig voneinander klassifiziert, sondern in Zusammenhang zueinander beschrieben. Vernunft als Quelle der transzendenten Existenz spielt aus dieser Sicht für das menschliche Leben keine Rolle mehr.²⁴

Durch die Studien der Genealogie der Rassenidee entdeckt Voegelin die Annäherung der imaginativen Vorstellungen über die biologischen Phänomene an die ideologischen Systeme von Marxismus bzw. Liberalismus.²⁵ Neben der Ideologie findet er auch einen verkehrten religiösen Millenarismus, der mittels der „nordischen Idee“ die Deutschen zur politischen Erlösungsträger ihrer Zeit erhebt. Die Mischung des millenarischen Aktivismus und des wissenschaftlichen Reduktionismus ermöglichte unter anderem das Bild der Juden in die Träger der nordischen „anti-Idee“ umzuwandeln, und sie konsequenterweise eliminieren zu wollen.

In der *Rassenidee* beschäftigt sich Voegelin auch mit den Grundlagen seiner Anthropologie, die er in späteren Werken behalten und vertiefen wird. Die Beziehung des Menschen zur Transzendenz ist für diese Grundlagen zentral. Sie hilft vor allem die schwierigen Fragen der natürlichen Sehnsucht nach Vollkommenheit und die Probleme des Todes so zu beleuchten, dass sie einen festen Sinn erlangen. Durch immanente Erklärungen der menschlichen Entwicklung, die zur Vollkommenheit oder Perfektion führen soll, ist es schwer – so Voegelin – das Ziel des individuellen Lebens zu erklären. Verwirklicht man die Vollkommenheit allein, oder in Verbindung mit der Gruppe? Oder gibt es vielleicht keine Entwicklung, die den Menschen zur Vollkommenheit führt?

Voegelin nimmt Stellung zur Theorie Kants, der überzeugt war, dass die Vollkommenheit im bloß individuellen Leben unmöglich sei. Das totale, verwirklichte, individuelle Leben muss nach Kant mit dem totalen Leben der Gruppe verbunden sein. In seiner egalitären Vision setzt die Vernunft den gleichen idealen Standard für jedes Individuum und für die Mensch-

²⁴ Ibidem.

²⁵ „Was die Rassenlehre, die in diesem Zeitraum (19 Jh.) wurzelt, mit dem Liberalismus und dem Marxismus verbindet, ist der Wille, den Staat geschichtslos zu machen, ihn der Masse auszuliefern, die geschichtliche Substanz, den urbildlichen Menschen in seiner gemeinschaftserzeugenden Kraft zu zerstören“. E. Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, S. 22.

heit, und ermöglicht auf diese Weise unter ihnen eine transzendente Bedingung der geschichtlichen Entwicklung. Voegelin wirft dieser Vision einen Immanentismus vor, weil die transzendente Perfektion der Vernunft mit dem sensuellen Leben letztendlich eine Ganzheit bildet.²⁶ Wie Augustinus ist auch Voegelin gegenüber der Idee einer ständigen und bedingungslosen Höherentwicklung der Menschheit skeptisch, da sie sich grundsätzlich auch ins Verderbnis stürzen könnte. Zu einfach darf man auch nicht die Begrenztheit des Individuums mit der Endlosigkeit der Generationsreihen geschichtlich in einer Ganzheit verbinden. Man kann dabei nicht wie Kant zu einfach einen Egalitarismus annehmen: die Menschen haben weder gleiche intellektuelle noch körperliche Fähigkeiten; die Gruppen und Nationen sind auch unterschiedlich kulturell und im Laufe der Geschichte begabt. Um den Sinn der individuellen Entwicklung in Bezug auf die Gruppe zu klären muss man – nach Voegelin – die unsterbliche Seele postulieren, ohne die eine Entwicklung des Individuum nach dem Tod nicht verstanden werden kann.²⁷

Das Studium der Rassenproblematik lässt Voegelin im Bereich der Anthropologie und Politik Stellung nehmen: 1. Hinter der gegenwärtigen politischen Praxis, die ideologisch bedroht ist und einen Hintergrund für Massenmorde verschafft, entdeckt Voegelin keine moderne Anthropologie und keine moderne Weltanschauung. Viele politische Strömungen sind geschichtlich alt und bestehen in verschiedenen postmittelalterlichen Abspaltungen. Der Begriff „Moderne“ muss also in Anführungszeichen geschrieben werden, weil sie in Funktion der Beziehung zum Mittelalter und zu früheren Epochen steht, aber keine originale Metaphysik, Anthropologie und Politiktheorie besitzt. 2. Diese Beziehung der Moderne zu früheren Epochen können wir als Immanentismus beschreiben. Der Immanentismus reduziert die Politik, die Gesellschaft, den Menschen und sein Denken auf eine bloß innerweltliche Perspektive ohne Beziehung auf die Transzendenz, die bisherige Epochen kennzeichnete. 3. Die innerweltliche Perspektive stiftet einen Irrationalismus. Die „Moderne“ lobt einen „Rationalismus“, dessen politische Folgen sich als tief irrational erwiesen. Das nicht authentische und nicht rationale Denken erweckt in Voegelin ein Misstrauen gegenüber der „Moderne“ und lässt ihn zur christlichen Erfahrung als Quelle des ursprünglichen Rationalismus zurückkehren, den sowohl die jüdische als auch die griechische Tradition enthält.²⁸ 4. Die Ras-

²⁶ Ibidem. S. 143.

²⁷ Ibidem. S. 131-134.

²⁸ B. Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1999, S. 3.

senforschung bestätigte bei Voegelin die Überzeugung von der Überlegenheit des geistigen Prinzips im Menschen über das biologische.

Am 30. Juni 1932 heiratet Voegelin Lissy Onken, die ihm während der schwierigen Perioden des Krieges, und während seiner wissenschaftlichen Karriere beistehen wird. In diesen Jahren vertieft Voegelin die Kenntnisse des Altgriechischen, um die Quellen der griechischen Philosophie und der klassischen Literatur lesen zu können. 1936 bekommt er den Titel eines außerordentlichen Professors für Staatslehre und Soziologie an der Universität Wien und im selben Jahr veröffentlicht er sein nächstes Buch unter dem Titel *Der autoritäre Staat: Ein Versuch über das Österreichische Staatsproblem*.²⁹ Die Arbeit berücksichtigt verschiedene politische Probleme, die weit über Probleme des österreichischen Staates hinausgehen. Voegelin wollte eine Antwort auf Fragen geben, die ihn seit langem beschäftigten, und ihn seit 1933 verwirrten. Die reine Rechtslehre Kelsens gab leider keine entsprechende theoretische Lösung, um die damalige Situation verstehen zu können und deswegen widmet Voegelin den dritten Teil des Buches einer deutlicheren Kritik der Rechtslehre Kelsens. Er setzt sie mit der Analyse der politischen Situation Österreichs der 30er Jahren, nach der so genannten autoritären Verfassung von 1934, in Verbindung. Der erste Teil beschreibt die Begriffe „autoritär“ und „total“ in verschiedenen theoretischen Auffassungen. Der zweite Teil bringt historische Aspekte der totalitären Idee im 19. Jahrhundert und zur Zeit der Gründung der österreichischen Republik 1918-1920 zur Sprache.

Der neue Staat nach dem Ersten Weltkrieg stammte direkt aus der Habsburger Monarchie und durchlebte im Unterschied zu anderen europäischen Ländern keine nationale Periode.³⁰ Bis 1933 schien Voegelin die parlamentarische Wirklichkeit durch die Herrschaft verschiedener Parteien so stark dominiert zu sein, dass sie ein *imperium in imperio* waren. Ihre Praxis stimmte mit dem Geist der Verfassung nicht überein, was große politische Spannungen verursachte. Ab 1934 herrschte ein autoritärer Staat, der den Geist der Verfassung zu retten versuchte. Das neue Grundgesetz verbot die

²⁹ Der Verkauf des Buches veröffentlicht von Julius Springer Verlag in Wien wurde in März 1938 angehalten. Infolge der Bombardierung Wien wurde die gesamte Ausgabe vernichtet. Erst 1997 ist das Werk Voegelins wieder veröffentlicht worden. Vgl. E. Voegelin, *The Authoritarian State. An Essay on the Problem of the Austrian State*. In: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 4. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1999, (Editors Introduction), S. 1 ff.

³⁰ Die institutionelle Machtorganisation Österreichs war damals eher monarchisch und erreichte nie die volle Autorität der nationalen Repräsentation. Vgl. E. Voegelin, *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Wien: Springer, 1936, *Einleitung*. Auch: E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 4., S. 50 ff.

kommunistischen, nationalsozialistischen und sozial-demokratischen Parteien samt ihren militären Organisationen. Das war nach Voegelin die Wahl des kleineren Übels, die zeigte, dass eine autoritäre Lösung in diesem Moment näher der Demokratie und der politischen Substanz stand, als die so genannten kollektivistischen Parteien, die den Nationalsozialismus förderten.³¹

Es ist bemerkenswert, dass Voegelin im ersten Teil des Werkes ausnahmsweise die Begriffe „total“ und „autoritär“ in Beziehung zum Begriff „totalitär“ setzt.³² Er sieht die Verwirklichung der „totalen“ Idee des Volkes beschrieben von E. R. Huber als eine hegelsche Wiederkehr des Averroismus. Der moderne Averroismus benützt die verdorbenen katholischen Ideen der Person, der Gesellschaft und der Menschheit.³³ Er nimmt eine enge Verbindung zwischen der subjektiven und objektiven Vernunft, zwischen subjektivem und objektivem Willen an. Der objektive Wille existiert in jeder subjektiven Vernunft und dringt in jeden Menschen von innen ein, nicht von außen. Voegelin sieht eigentlich keinen Unterschied zwischen diesem System und z. B. der theoretischen Formel des Faschismus von Mussolini. Der Faschismus ist für ihn eine religiöse Idee, indem der eigene Wille in Verbindung mit der übernatürlichen *volontà obiettiva* steht.³⁴ Alle Aspekte des menschlichen Lebens werden so tief durch den faschistischen Staat durchdrungen, sodass kein Bereich außerhalb seines Einflusses bleiben kann. Der faschistische Staat bildet im Sinne von „fascismo è totalitario“ die innige Form der Gesamtperson.³⁵

Am 13. März 1938 wurde der so genannte „Anschluss“ Österreichs an das Deutsche Reich vollzogen. Noch im selben Monat erscheint das letzte vor dem Krieg veröffentlichte Buch *Die Politischen Religionen*. Im gleichen Monat wird Voegelin aus dem Universitätsdienst entlassen und die Gestapo versucht ihn gefangen zu nehmen.³⁶ Die gesamte Ausgabe des Buches

³¹ Vgl. auch E. Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 58-59.

³² Der Begriff kommt noch einmal vor. Vgl. E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 4., *Appendix*, S. 370.

³³ Über den Averroismus Vgl. E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin, Renaissance and Reformation* (Vol. 4 of *History of Political Ideas*), Vol. 22, Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1998, S. 178 ff. Auch: B. Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, S. 5.

³⁴ E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 4., S. 73.

³⁵ Ibidem. S. 74. Außerdem merkt Voegelin die Parallele zwischen den theoretischen Auffassungen des italienischen und deutschen Staatsystems des Faschismus und Nationalsozialismus, und die Parallele scheint ihm desto interessanter zu sein, je weniger historische und theoretische Verbindungen die Systeme miteinander hatten.

³⁶ M. Henkel, *Eric Voegelin zur Einführung*, S. 24.

wurde sofort von den Nazis konfisziert, aber der Herausgeber Bermann-Fischer, der nach Stockholm umgezogen war, schaffte es, das Buch ein zweites Mal zu veröffentlichen. Dies gab Voegelin die Gelegenheit, die Einleitung neu zu verfassen. Sowohl die Bücher über Rasse als auch *Die Politischen Religionen* beschreiben die Verlogenheit und apokalyptische Phantasie des Nationalsozialismus. Voegelin war überzeugt davon, dass in der von Gott geschaffenen Welt das geistige Böse existiert, das nicht als ein Mangel an Güte, sondern als eine satanische substantielle Form besteht.³⁷ Für die Gestapo war es nicht zu schwer, den Vergleich zwischen Satanismus und Nationalsozialismus zu begreifen und sie setzte Voegelin auf die Liste der Systemsfeinde. Die nächsten Monate waren für Eric und seine Frau Lissy ziemlich belastend. Voegelin bekam einen Brief vom Bildungsministerium mit der Mitteilung, dass er weder die Stelle an der Grazer noch an einer anderen Universität erhalten könne. Er war also gezwungen, aus Österreich auszuwandern und deswegen nahm er wieder Kontakte mit den Freunden aus der Rockefeller-Stiftung auf. Es kamen vor allem die USA in Frage, aber das Limit der ordentlichen Auswanderer aus Österreich war schon erreicht und er musste sich ein Arbeitsangebot in den USA verschaffen. Inzwischen musste er sich auch das Geld fürs Überleben besorgen, weil er keine Einnahmequellen mehr hatte. Das alles gelang durch die Hilfe verschiedener Freunde und Bekannte.³⁸

Aus der Vorbereitung der Auswanderung wurde eine Flucht. Bald nach dem Anschluss im März war die Gestapo bereits auf der Spur nach Voegelin und führte Durchsuchung seines Hauses und der Privatbibliothek durch. Mitte Juli 1938 wollten ihm die Agenten auch den Pass abnehmen, aber Voegelin war zufällig nicht zuhause. Über den Bruder von Lissy, gelang es ihm, das amerikanische Visum durch eine Lieferfirma ohne die strenge staatliche Überprüfung zu erhalten. Inzwischen erklärte Lissy der Gestapo, der Pass sei bei der Polizei; das wurde überprüft und die Agenten kamen zurück um mitzuteilen, dass sie die Grenzkontrolle informieren wollten, falls sie Voegelin am nächsten Tag, d.h. am 15. Juli, nicht zuhause finden. Während die Agenten noch mit Lissy das Gespräch führten, war Voegelin gerade auf dem Rückweg mit der Straßenbahn von seinem Freund, der in einem Vorort Wiens wohnte. Lissy ging vors Haus hinaus und erreichte

³⁷ „Eine religiöse Betrachtung des Nationalsozialismus muss von der Annahme ausgehen dürfen, dass es Böses in der Welt gebe; und zwar das Böse nicht nur als einen defizienten Modus des Seins, als ein Negatives, sondern als eine echte, in der Welt wirksame Substanz und Kraft.“ E. Voegelin, *Die Politischen Religionen*, Wien, Bermann-Fischer, 1938 S. 6; Vgl. auch B. Cooper, *The Political Theory of Eric Voegelin*, S. 7, 9.

³⁸ Die Details über die Flucht Voegelins in: B. Cooper, *The Political Theory of Eric Voegelin*, S. 10-20.

ihren Mann noch unterwegs bei einer der Haltestelle. Sie überzeugte ihn, noch in der selben Nacht zu fliehen. Den ganzen Nachmittag blieb Eric in einem Kaffeehaus. Abends nahm er den Zug in die Schweiz und übertrat die Grenze gegen 22.30. Nach ein paar Tagen fuhr auch Lissy Voegelin nach Zürich.

Die Politischen Religionen bedeuten eine Zäsur im Werk Voegelins. Die *Rasse und Staat* und die *Rassenidee* stellten die politische Anthropologie, und eine Macht- und Rechtstheorie als Basis für die theoretische Interpretation der Forschungen ins Zentrum. Aber gerade in den 30er Jahren fing Voegelin an, die Rolle der Religion für die Gesellschaft immer mehr zu beachten. Er entdeckte die mystischen, mythischen und symbolischen Folgen der politischen Texte. In einem Brief an Prof. Francis W. Coker – Referent seines Projektes der Geschichte der Politischen Ideen in den 40er Jahren – beschreibt Voegelin diese Periode folgendermaßen: „Then I found that I could not handle the problem of political ideas in a satisfactory fashion because meanwhile, (that is: between 1900 and 1930), there had come into full swing the new monographic literature on the religious implications of political ideas”.³⁹ Diesen neuen Einfluss finden wir in den *Politischen Religionen*. Im *Epilog* des kleinen Büchleins lesen wir: „Das Leben des Menschen in politischer Gemeinschaft kann nicht als ein profaner Bezirk abgegrenzt werden, in dem wir es nur mit Fragen der Rechts- und Machtorganisation zu tun haben. Die Gemeinschaft ist auch ein Bereich religiöser Ordnung, und die Erkenntnis eines politischen Zustandes ist in einem entscheidenden Punkt unvollständig, wenn sie nicht die religiösen Kräfte der Gemeinschaft und die Symbole, in denen sie Ausdruck finden, mitumfasst, oder sie zwar umfasst, aber nicht als solche erkennt, sondern in a-religiöse Kategorien übersetzt. In der politischen Gemeinschaft lebt der Mensch mit allen Zügen seines Wesens von den leiblichen bis zu den geistigen und religiösen.”⁴⁰ Wie P. J. Opitz richtig bemerkt, wehrt sich Voegelin in diesem Text sowohl gegen die Reduzierung der politischen Gemeinschaft auf eine Rechtsgemeinschaft oder Herrschaftsorganisation, als auch gegen ein bloß religiöses Verständnis. Es geht Voegelin um die Anerkennung der richtigen Stellung der Religion in der Hierarchie des Seins und in Beziehung auf die politische Gemeinschaft.

Auf der anderen Seite muss der Begriff „Religion“ weit verstanden werden, „um die Politischen Religionen angemessen zu erfassen”.⁴¹ Die Religi-

³⁹ Brief vom 1. Mai 1946 an Coker, Zitat nach P. J. Opitz, *Zwischen Evokation und Kontemplation, Eric Voegelins „Introduction” zur „History of Political Ideas”, Occasional Papers XI*, München, 1999; 2. überarbeitete Aufl. 2002, S. 68.

⁴⁰ E. Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 63.

⁴¹ *Ibidem*. S.12.

on bezieht sich auf die „Grunderregung“ des Menschen irgendwo in der Tiefe seines Menschseins, im „Nabel der Seele“. Wir können sie auch als „Urgefühl“ beschreiben, das tiefer als andere Gefühle im Lebensgrund liegt.⁴² Die religiöse Erfahrung hat gewisse Eigenschaften: 1. Sie ist ein Erlebnis der Kreatürlichkeit: „Der Mensch erlebt seine Existenz als kreatürlich und darum fragwürdig“. Das ist auch ein Erlebnis der „schlechthinnigen Abhängigkeit“.⁴³ In späteren Werken wird Voegelin betonen, dass das Erlebnis der Kreatürlichkeit unabhängig vom dem Wissen über die Schöpfung ist. 2. Die Religiöse Erfahrung ist eine Transzendenz Erfahrung⁴⁴: a) „Ihre Natur ist nicht leicht zu erfassen“; b) sie ist unendlich: „Sie sprechen von der Unendlichkeit des Gefühls, um zu sagen, dass es sich nicht auf bestimmte Gegenstände richtet, sondern ein richtungsloses, erregtes Wogen auf dem Grunde sei“. Voegelin benutzt auch den Präfix „über-“: Das religiöse Gefühl zeichnet die Bindung an „überpersönliches, übermächtiges Etwas“.⁴⁵ c) Diese Erfahrung kann nicht direkt, sondern nur durch die Bilder zum Ausdruck gebracht werden: „Religiös bewegte Menschen beschreiben sie (religiöse Erregung – K. G.) unter Bildern, die nur jene Züge treffen, die sie an ihren eigenen Erregungen erkennen.“⁴⁶

Besonders wichtig in der allgemeinen religiösen Erfahrung ist für Voegelin die richtungslose Suche nach dem Grund des Ganzen. „Diesem ‘Urerlebnis’ des Kreatürlichen entspringt die Suche nach Vereinigung mit dem umgreifenden Jenseitigen, die aber, da sie ohne ein eindeutig bestimmbares Ziel verläuft, sich an den unterschiedlichsten Seinspunkten festmachen kann.“⁴⁷ Durch die religiöse Erfahrung können die Elemente des Seins zu einer Seinsordnung, Wertordnung und Rangordnung zusammengefügt werden, sodass ein Grund des Seins in der Schöpfungsordnung sichtbar wird. Dieselbe Erfahrung kann auch zu Formen des Götzendienstes führen. Zuerst wird aber das Allerwirklichste in der Wirklichkeit gefunden. „Diese Grundwandlung vom Natürlichen zum Göttlichen hat zur Folge eine sakrale und wertmäßige Rekrystallisation der Wirklichkeit um das als göttlich Erkannte. Welten von Symbolen, Sprachzeichen und Begriffen ordnen sich um den heiligen Mittelpunkt, verfestigen sich zu Systemen, füllen

⁴² Ibidem. S. 15.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ So interpretiert den Text P. J. Opitz, *Zwischen Evokation und Kontemplation*, S. 73. Vgl. Ibidem. S. 72.

⁴⁵ E. Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 15.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ P. J. Opitz, *Zwischen Evokation und Kontemplation*, S. 73.

sich mit dem Geist der religiösen Erregung und werden fanatisch als die 'richtige' Ordnung des Seins verteidigt."⁴⁸

Um die politischen Religionen zu erklären, fügt Voegelin die Unterscheidung zwischen den überweltlichen und innerweltlichen Religionen hinzu. „Die Geistreligionen die das Realissimum im Weltgrund finden, sollen für uns überweltliche Religionen heißen; alle anderen, die das Göttliche in Teilinhalten der Welt finden, sollen innerweltliche Religionen heißen.“⁴⁹ Wir haben hier nicht nur einen Unterschied zwischen zwei Typen der Religionen, sondern auch zwischen unterschiedlichen Typen des Seinsgrundes, zwischen dem transzendenten und immanenten Grund des Seins. Von dem Text kann man ablesen, dass nur der überweltliche Grund der echten, absoluten Grund genannt werden kann. Die innerweltliche Realität kann nicht absolut sein. „Dass die Staatsmacht ursprünglich oder absolut sei, ist nicht mehr ein Urteil des den Staat Erkennenden, sondern das Dogma eines Gläubigen.“⁵⁰ Voegelin ist der Meinung, dass wir es in der Geschichte der abendländischen Kultur mit dem Problem der politischen Religionen zu tun haben: „Das Göttliche Haupt wird abgeschlagen und an die Stelle des welttranszendenten Gottes tritt der Staat als die letzte Bedingung und der Ursprung seines eigenen Seins.“⁵¹ Diesen Prozess kann man auch als einen Übergang von der geistigen Vollzogenheit in der übernatürlichen Kommunität zu der innerweltlichen Verwirklichung in einer Kommunität erfüllt mit apokalyptischen Phantasien benennen. Die politischen Religionen schneiden den Weg zur Wirklichkeit Gottes ab und verderben die Beziehungen unter den Menschen, die immer unter Gott existieren.⁵² Deswegen sind die religiösen Beziehungen im nazistischen Kollektivismus nicht geistiger Art, sondern von exstatischer Art und erregen eine instinktive (biologische) Suche nach dem Grund des Seins. Voegelin nennt den Prozess der verdorbenen menschlichen Beziehungen „Intoxikation“ oder „Vergiftung“.

1. In den *Politischen Religionen* verbreitert Voegelin seine Theorie der politischen Ideen und seine Anthropologie um die so genannten „existentiellen Grunderfahrungen“ der Religion, die den Begriff des Politischen anreichern. Diese Grunderfahrungen wird er in seinem späteren Werk *Order and History* genauer erforschen. 2. Er bemerkt bereits eine Verbindungslinie zwischen den modernen Massenbewegungen und mittelalterlichen

⁴⁸ E. Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 17.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem. S. 14.

⁵¹ Ibidem. S. 13

⁵² B. Cooper, *The Political Theory of Eric Voegelin*, S. 10.

Sektenbewegungen, die zu seinem komplexen Begriff „Gnosis“ führen wird.⁵³ 3. Voegelin entwickelt den Begriff der Krise durch die Säkularisierung des Geistes, die darin besteht, dass der Geist nur weltliche Ebene hat und von seinen Wurzeln in der Religiosität getrennt ist.⁵⁴ Diese Säkularisierung ist ein religiöser Prozess, der besondere Folgen für das politische Leben mitbringt. „Die Menschen können den Weltinhalt so anwachsen lassen, dass Welt und Gott hinter ihm verschwinden, aber sie können nicht die Problematik ihrer Existenz aufheben. Sie lebt in jeder Einzelseele weiter, und wenn Gott hinter der Welt unsichtbar geworden ist, dann werden die Inhalte der Welt zu neuen Göttern.“⁵⁵ Voegelin wird dann den Säkularisierungsprozess als einen Religionsprozess erforschen. 4. Ihm ist auch klar geworden, welche Rolle verschiedene Symbole im Politischem spielen. In *Rasse und Staat* erwähnt er z. B. die Idee des *corpus mysticum Christi* als eine integrierende Leibidee. In den *Politischen Religionen* finden wir die Idee *Ekklesia*. Voegelin erforscht den Übergang von den alten zu den neuen säkularisierten Inhalten solcher Symbole. Er wird auch in den späteren Werken die innerweltlichen Formen von Politik und Wissenschaft erforschen, die auf dem Boden der christlichen Symbolik entstanden sind.⁵⁶ 5. Er entwickelt zum ersten Mal die „universalgeschichtlichen Überblicke, die von den kosmologischen Reichen des Nahen Ostens bis zu den innerweltlichen Gemeinschaften der Moderne führen“.⁵⁷

Im August 1938 bekam Voegelin ein vorläufiges Arbeitsangebot von der Harvard University in den USA und ein Visum.⁵⁸ In Harvard arbeitet er als Dozent nur kurz und hält Kontakte mit der Universität von Michigan und von Vermont.⁵⁹ Inzwischen beschäftigt er sich mit der Geschichte von Chi-

⁵³ P. J. Opitz, *Zwischen Evokation und Kontemplation*, S. 74.

⁵⁴ E. Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 6.

⁵⁵ Ibidem. S. 50.

⁵⁶ Vgl. Ibidem. S. 38

⁵⁷ P. J. Opitz, *Zwischen Evokation und Kontemplation*, S. 74.

⁵⁸ Er bekam das Visum über das amerikanische Konsulat in Zürich. Voegelins Person weckte viele Fragen im Züricher Konsulat. Der amerikanische Vizekonsul „... war der Meinung, dass ich, wo ich doch weder Kommunist noch Jude, oder Katholik sei, keinerlei Grund hätte, nicht für den Nationalsozialismus oder gar Parteimitglied zu sein. (...) Dass jemand antinationalsozialistisch eingestellt sein konnte, ohne dabei eine ideologische Gegenposition einzunehmen oder Jude zu sein, ist tatsächlich für die meisten Akademiker, die ich kenne, unvorstellbar.“ E. Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 62-63.

⁵⁹ Neben dem detaillierten Studium von B. Cooper Vgl. verschiedene *Occasional Papers*, vor allem: P. J. Opitz, *Stationen einer Rückkehr – Voegelins Weg nach München. Occasional Papers XII*, München 1999, S. 7 ff. Die deutschsprachige Literatur interpretiert unterschiedlich zu der englischsprachigen das Aufenthalt Voegelins in den USA. Sie will betonen, dass die europäischen Wurzeln der klassischen Kultur für Voegelin wichtiger waren als der Aufenthalt in den USA. Die englischsprachige Literatur betont das amerikanische Klima, das das weitere Werk Voegelins ermöglichte.

na, Timur und mit dem Einfluss der Mongolen auf den europäischen Kontinent. Er akzeptiert ein Angebot von der Bennington Sommerschule in Alabama, der nahe seinen Interessen an der Geschichte der politischen Ideen, an Problemen der totalitären Bewegungen, Demokratie und politischen Religionen stand. Von der Alabama Universität bekommt er einen Arbeitsplatz und zugleich ein höheres Gehalt. Dort richten sich seine Forschungen auf die Bedrohung der Demokratie durch kollektivistische Formen der Regierung und an Zentren des Widerstandes gegen den Totalitarismus.⁶⁰ 1939 lehrte Voegelin über Diplomatiegeschichte, die amerikanische Regierung und politische Philosophie. 1940-1941 arbeitete er gelegentlich in Tuscaloosa mit verschiedener finanziellen Schwierigkeiten, die ein Jahr dauerten, bis er 1941 wieder die Vorlesungen an der Alabama Universität übernahm.⁶¹ Im selben Jahr lehnt Voegelin das Angebot von G. Sebba ab, sich der *Österreichischen Aktion* anzuschließen. Auch andere Angebote, wie z. B. die Zugehörigkeit zum Österreichischen Nationalkonzil weckten in ihm kein Interesse. Seine Aufmerksamkeit lenkte sich mehr auf die amerikanische Politikwissenschaft. Er wollte nicht nur Staatsbürger der USA, sondern auch amerikanischer Politikwissenschaftler werden, d. h. ein Berater für die Innen- und Außenpolitik der USA. 1942 schrieb er ein *Memorandum* über die Ausbildung der zivilen und militärischen Administration nach dem Krieg in Europa, Japan und Afrika. Über die Duke University lieferte er ein paar kleine schriftliche Ratschläge für den Kriegsgeheimdienst. 1944 wird Voegelin amerikanischer Staatsbürger.

Die Kontakte nach Baton Rouge und zur Louisiana State University fangen bereits 1941 an.⁶² Kleine administrative Missverständnisse und Probleme mit dem Gehalt der Rockefeller-Stiftung und an der Alabama Universität können dazu beigetragen haben, dass Voegelin 1942 das Angebot der LSU annahm. In Baton Rouge blieb er bis 1958, als er nach München gezogen ist, um dort das Institut für Politikwissenschaft zu gründen.

In den 40-er Jahren schreibt Voegelin Rezensionen politischer und rechtswissenschaftlicher Bücher, er versucht auch frühere Texte über die Theorie des Naturgesetzes zu veröffentlichen. Ein größeres Projekt betrifft

⁶⁰ Es war ihm damals fraglich, ob die Kirche und die Bauern, die ein antikollektivistisches Schutzklima verbreiteten, auch antitotalitäre Wirkung erzeugen konnten. B. Cooper, *The Political Theory of Eric Voegelin*, S. 25; 30.

⁶¹ Ein Student von Voegelin bekam 1941 einen Preis für ein Essay über die amerikanische Außenpolitik.

⁶² Voegelin schrieb in einem Brief 1941 an Talcott Parson: „Alabama is charming (...) but not particularly stimulating“. Zitat nach P. J. Opitz, *Stationen einer Rückkehr – Voegelins Weg nach München. Occasional Papers XII*, S. 9.

vor allem die „Geschichte der Politischen Ideen“, das er bereits 1939 angefangen hatte.⁶³ Die Forschungen wurden zusammen mit einer umfangreichen Korrespondenz geführt, mit: Alfred Schütz, Aron Gurwitsch, Engel von Janosi, Karl Löwith, Leo Strauss, Wlademar Gurian, Gregor Sebba, Robert Heilman und Cleanth Brooks. Zu dieser Zeit beklagte Voegelin die schwache Universitätsbibliothek in Baton Rouge, die keine Möglichkeiten einer breiteren Forschung bot, und er versuchte näher an eine bessere Bibliothek, z. B. an der Harvard oder Yale Universität heranzukommen. Er bewarb sich dort sogar um eine Professorstelle, aber erfolglos. Übrigens schien ihm auch das Niveau der Studenten an der LSU im Bereich der Politikwissenschaft und der politischen Philosophie nicht besonders hoch zu sein.⁶⁴

1946 wurde Voegelin ordentlicher Professor an der LSU. Im Laufe der nächsten 2-3 Jahre verbreitet sich der gute Ruf seiner kompetenten wissenschaftlichen Ausbildung. Dieses Mal versuchten die erwähnten Universitäten Alabama, Harvard und Yale ihn zu berufen, aber er verzichtet auf alle Angebote aus verschiedenen Gründen.⁶⁵ Er wollte vor allem die Arbeit an der „Geschichte der Politischen Ideen“ ruhig weiterführen.

Anfangs der 40-er Jahre beschäftigt sich Voegelin unter anderem mit der Stellung der politischen Anthropologie gegenüber den Naturwissenschaften, indem er immer deutlicher die primäre Rolle des Geistes betont.⁶⁶ Die geistige Ebene der Person und der Gesellschaft birgt einen viel breiteren Reichtum und eine dynamischere Offenheit als die Materie. Dagegen ist die Materie durch eine gewisse Ständigkeit und Gleichmäßigkeit gekennzeichnet. Die Idee des Menschen ist nicht in der äußeren Welt verborgen. Sie entsteht vor allem innerhalb des menschlichen Geistes, der dem Laufe der Geschichte und den verschiedenen geschichtlichen Änderungen unterworfen ist. Der menschliche Geist muss ständig von jeder Generation und von jeder Person erneuert werden. Im heutigen Zustand der Anthropologie dürfen wir uns nicht nur mit der griechischen Philosophie befrie-

⁶³ „Das Buch sollte in einer 'College Textbook'-Reihe erscheinen, die Fritz Morstein Marx bei McGraw-Hill herausgab. (...) Es sollte ca. 200 Seiten umfassen und bis 1940 fertig sein. (...) Voegelin vergräbt sich immer tiefer in seinen Studien (...). Im April 1944 hatte das Manuskript inzwischen einen Umfang von 1400 Seiten angenommen; er sollte sich in den nächsten Jahren auf insgesamt 4450 Seiten verdreifachen“. Ibidem. S. 10.

⁶⁴ Zu den wenigen Schülern Voegelins aus dieser Zeit gehört Ellis Sandoz, der Leiter des Voegelins-Institutes an der Louisiana State University und Mitherausgeber der *Collected Works of Eric Voegelin* und Veranstalter des Voegelin-Kreises beim der *Annual Meeting of APSA* (American Political Science Association).

⁶⁵ Vgl. B. Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, S. 60.

⁶⁶ Vgl. Ibidem. S. 77-80. Es geht unter anderem um verschiedene Rezensionen.

digen, sondern wir müssen die ganze geistige Entwicklung aufnehmen, die auch den Beitrag des Christentums enthält. Aus diesen Gedanken wird später das Konzept der Differenzierung entstehen, das seinen Anfang in den so genannten kompakten Vorstellungen der Welt, der Gesellschaft und des Menschen hat.

Die Politikwissenschaft muss ihre verschiedenen Bedingungen annehmen. Sie muss nicht nur den gegenwärtigen Zustand des Wissens, sondern auch die Geschichte des Problems berücksichtigen. Sehr wichtige Elemente von Voegelins wissenschaftlicher Methode kristallisieren sich nach einem der APSA Treffen in Cleveland 1946 heraus.⁶⁷ In der Diskussion mit Arnold Brecht über die Grundlagen der Politikwissenschaft lenkt er die Aufmerksamkeit von so genannten „nicht wirklichen Probleme“ ab und richtet sie auf das wirkliche Problem, das am Ursprung der politischen Theorie im Bereich der philosophischen Wirklichkeit liegt.⁶⁸ Das Hauptproblem der Politikwissenschaft ist also geschichtlich und betrifft vor allem das kontemplative Leben bei den griechischen Philosophen, besonders bei Platon und Aristoteles. Ihre Theorien aber müssen mit drei Elementen bereichert werden, d. h. mit dem differenzierten Verständnis der Person im Christentum, mit der *theologia mystica*, die ihre Höhe im 14-15. Jh. erreicht, und mit der Theorie der profanen Geschichte von Vico.⁶⁹ All das zusammen bildet den klassischen Corpus, die klassische Basis der Politikwissenschaft. Voegelin betont die Unverzichtbarkeit der klassischen Grundlagen der Politik für die gegenwärtige Politikwissenschaft, vor allem die Unverzichtbarkeit des *bios theoretikos*. Er merkt einen gegenwärtigen Konflikt zwischen der theoretisch-philosophischen Existenz und dem politischen Dogmatismus, der viele Politikwissenschaftler stark beeinflusste. Eine rationale Diskussion ist nur dann möglich, wenn man den *bios theoretikos* annimmt, der aber unter Politikwissenschaftlern und Dogmatikern häufig fehlt.⁷⁰

Voegelin meinte es ernst: dort wo die Diskussion am *bios theoretikos* fehlt, fängt er an, sich zu langweilen oder kritisch zu reagieren. Seit 1948 wird er immer kritischer gegenüber der Art, in der die Politikwissenschaft betrieben wird, nicht nur in Amerika. „Political Science has become somewhat of an intellectual backwater; it is high time, that somebody makes the

⁶⁷ Vgl. Ibidem. S. 82-87, ff.

⁶⁸ Zitat nach B. Cooper: „The real problem concerns ‘the origin of political theory in philosophical existence’.” Ibidem. S. 87.

⁶⁹ Der Begriff Christentum ist hier breit gemeint. Des weiteren ist Voegelin klar geworden, dass „man die Ursprünge des Christentums nicht richtig verstehen kann, ohne sich mit dessen jüdischen Hintergrund zu beschäftigen“. E. Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 83.

⁷⁰ B. Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, S. 88,

profession familiar with what is going on in the world".⁷¹ Der positive Einsatz vermischt sich oft bei ihm mit der Frustration, dass die Universitäten eine Mediokrität im Bereich der Politikwissenschaft verbreiten, dass die persönliche Leistung durch die Bürokratie unterdrückt wird, usw. Ein paar Jahre später schreibt er noch kritischer: „There is no philosophical understanding of political problems, for the good reason, that persons engaged in the game have never received any technical training in such matters (...). Probably not a single one of them has ever worried about the problem of unanalysed concepts, or about the method which must be used in the critical construction of a concept. (...) This kind of intellectualism differs from the European insofar as it is solid American evangelism and revivalism transported into secular way. It is related to European sophistry, from the enlightenment and conservatism of eighteenth century to the Marxism and theologism of our time through the use of ideological symbols (...)”.⁷²

Ende der 40-er Jahre erlebt Voegelin eine Umorientierung oder eine Umwandlungsphase, die sein späteres Werk begleiten wird. Die kritische Einstellung gegenüber der öffentlichen Politikwissenschaft vertieft sich, und wir finden sie noch in den 80er Jahren. Voegelin spricht inzwischen oft von dem unwissenschaftlichen Status der Sozialwissenschaften, von den Methoden, die philosophisches und historisches Wissen vernichten und dem Pluralismus, den ideologische Emotionen antreiben. Er verzichtet sogar auf viele Diskussionen bei Symposien und lehnt Angebote als Vortragender ab.⁷³

Nicht nur die Politikwissenschaft scheint ihm die Grundlagen verloren zu haben, sondern auch die ganze Gesellschaft und ihre Kultur. In der ganzen Kultur findet Voegelin wenig Menschen, die dem Mysterium des Lebens nachgehen wollen. Es gibt nämlich viele, die die unwahre Sicherheit der unsicheren Wahrheit vorziehen. Überhaupt „the general level of

⁷¹ Zitat nach P. J. Opitz, *Report on Voegelin's History of Political Ideas* (transmitted with Mr. Anderson's Letter of February 5th, 1948), in: *Stationen einer Rückkehr – Voegelins Weg nach München. Occasional Papers XII*, S. 13.

⁷² Brief an R. Heilmann, 19. Dez. 1955. Zitat nach P. J. Opitz, in: *Stationen einer Rückkehr – Voegelins Weg nach München. Occasional Papers XII*, S. 14.

⁷³ Beispiele finden wir in: B. Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, S. 85 ff, 90 ff. Z. B. fand Voegelin die Diskussion bei der Konferenz 1976 an der Southern California University ganz kritisch, als ob sie unter „Drogeneinfluss“ abgelaufen wäre. Man muss dazu unterstreichen, dass Voegelin offen war, über die Probleme zu diskutieren, aber nicht über bloße Themen. In einem Brief an A. Brecht schrieb er: „In your second letter you suggest 'topics' instead of problems – and the substitution of topics for problems happens to be the cardinal sin from which the lecture industry in our academic life suffers” – Zitat nach B. Cooper, *Ibidem*. S. 84.

the population consist of empty-headed people, who feel uncertain and want a certainty, and you can give them certainty by telling them, for instance, something about psychoanalysis. Then they are happy – on their level, which doesn't mean that they will become intelligent".⁷⁴

Man hat den Eindruck, dass die Unzufriedenheit mit der Mittelmäßigkeit der Kultur, der Politikwissenschaft und der wissenschaftlichen Diskussionen Voegelin dazu führte, die Moderne als geistigen Untergang zu verstehen. Das gleiche Klima des Untergangs finden wir in seiner Interpretation des politischen Lebens der Stadt Athen zur Zeit Platons. Wir dürfen zwar nicht sagen, dass sich Voegelin tatsächlich als Platon der dunklen Moderne erkennen wollte. Aber es ist nicht zu übersehen, dass er und sein Werk ähnlich dem platonischen Höhlengleichnis symbolisch zur Befreiung aus den Ketten der Finsternis der Moderne führen sollten. Vielleicht deswegen scheint sich seine Stellung gegenüber der Politik, Politikwissenschaft und Kultur am Ende der 40er Jahren auf eine mystische Position zurückzuziehen, indem er eine kritische Distanz zur Moderne einnimmt. Die Rolle der Religion in seinem Werke wird von dieser mystischen Einstellung immer deutlicher geprägt. Seine mystische Art der Politikwissenschaft hat einige besondere Eigenschaften. 1. Sie ist vor allem philosophisch, das heißt, jede Art der Offenbarung wird von Voegelin rational studiert und geprüft. Voegelin ist überzeugt, dass die menschliche Vernunft die Fähigkeit besitzt, die richtige oder falsche geschichtliche Beziehung des Menschen zur Transzendenz in verschiedenen Religionen oder religiösen Gruppen zu beurteilen. 2. Die Politikwissenschaft Voegelins und die wissenschaftlichen Urteile vollziehen ihre Autorität aufgrund der mystischen Analyse, das heißt, dass der Bezug auf die ewigen Dinge das letzte wissenschaftliche Urteil prägt. 3. Voegelin als Politikwissenschaftler will an einer Gemeinschaft der Menschen teilhaben, die die Erfahrung der ewigen Dinge erleben. Außer den gegenwärtigen Theologen, Politikwissenschaftlern und Philosophen findet er in dieser Gemeinschaft die ägyptischen Pharaonen, Moses, Platon, und Jesus Christus.⁷⁵ 4. Eine geringe Rolle scheint für ihn die liturgische Versammlung zu spielen. Der liturgische Aspekt ist präsent besonders in der dritten Phase seines Werkes, aber im Laufe der Zeit nimmt er immer weniger Platz ein. Die mystische Erfahrung stand in der Religionsgeschichte in der Spannung zu liturgi-

⁷⁴ Zitat von einem Brief nach der Konferenz in Southern Carolina, in: B. Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, S. 91.

⁷⁵ Merkwürdigerweise tut sich Voegelin schwer mit irgendeiner Analyse der Person und Erfahrung Jesu. Dieser Punkt muss als Kritik genannt werden zusammen mit der besonderen Einstellung Voegelins zum Christentum.

schen Riten. Der Fall Voegelins scheint keine Ausnahme zu sein. 5. Was das Problem der Gewalt anbelangt, finden wir im Werke Voegelins auch einen „mystischen“ Standpunkt. Voegelin interessiert vor allem die absolute Gewalt, die die Folge der Ablehnung der absoluten Wahrheit ist.

Ende der 40er Jahre und Anfang der 50er Jahre verschieben sich die Interessen Voegelins von Amerika auf Europa. Er macht eine breite Forschung in vielen Bibliotheken, und besucht persönlich viele Philosophen, Theologen und Geisteswissenschaftler.⁷⁶ Diese wissenschaftlichen Reisen ermöglichen ihm neues geschichtliches Material zu sammeln und sich mit vielen originalen Schriften zu konfrontieren. Außerdem befestigt sich seine bisherige Überzeugung, dass die Wissenschaft als die Suche nach der Wahrheit nicht von Einzelnen, sondern in einer Gemeinschaft betrieben werden muss. Diskussion und Austausch vieler Menschen samt der Tradition bilden einen Umriss der Wahrheit, die nie von einem einzelnen Denker erreicht werden kann. Philosophie oder Theologie durch einen einsamen Denker betrieben, ist nach Voegelins Ansicht unmöglich. Des weiteren lassen ihm die europäischen Forschungen die gnostischen Elemente des Christentums und die apokalyptischen Symbole des Judentums entdecken.

1.1.3 Dritte Phase des Werkes

Anfang der 50er Jahre schließen sich engere Kontakte mit deutschen Universitäten, vor allem mit der Münchner Universität, und Voegelin wird berufen zum Professor am Amerika-Institut, aber schließlich lehnt er 1953 das Angebot ab, und die Stelle übernimmt der Philosoph Helmut Kuhn. Verschiedene Publikationen wie *The Origins of Scienticism*, die *The New Science of Politics* und die Vorschläge die „Geschichte der Politischen Ideen“ herauszugeben verbreiten einen Ruf, dass Voegelin als „einer der bedeutendsten Vertreter der mehr systematisch-theoretischen Richtung in den politischen Wissenschaften (im Gegensatz zu der mehr empirischen Richtung) gelte.“⁷⁷

1957 nahm Voegelin den Ruf nach München an und wurde 1958 Professor für Politikwissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität. Eine wichtige Rolle spielte bei seiner Berufung nach München der Philosoph

⁷⁶ Voegelin besucht unter anderem die Bibliotheque Nationale in Paris, Bibliotheken in Basel und München. Er trifft sich und führt Gespräche mit Henri de Lubac, Raymond Aron, René Grousset, Karl Jaspers, Edgar Salin, Hans Urs von Balthasar, Alois Dempf. Des weiteren fährt er nach Italien, Belgien und England, wieder Deutschland, Schweden. Das Forschungsstipendium deckt zwei mal vor allem die *Guggenheim Foundation*. J. P. J. Opitz, *Stationen einer Rückkehr – Voegelins Weg nach München. Occasional Papers XII*, S. 14-18.

⁷⁷ Ibidem, S. 28.

und Historiker Alois Dempf, sein alter Freund.⁷⁸ Eric Voegelin blieb in München bis zu seiner Emeritierung 1969. Im selben Jahr kam er wieder an die LSU zurück, wo er am letzten Teil seines Werkes arbeitete.

Die dritte Phase kann man die reife Phase der Forschung nennen. Sie betrifft vor allem die Werke der fünfziger Jahre, also die *Die Neue Wissenschaft der Politik* (1952) und die ersten drei Bände von *Order and History*.⁷⁹ Hier zeigt sich der wichtigste Wendepunkt durch die Ablehnung der Theorie der politischen Ideen, die Voegelin aufgrund des Studiums von Schelling als ideologisch bezeichnete. Durch Schelling wurde Voegelin auf den tieferen Hintergrund der Ideen hingewiesen und das führte ihn zur symbolischen Auffassung der Grundlagen und Grunderfahrungen der Ordnung in der Geschichte. „Als ich an dem Kapitel über Schelling arbeitete, ging mir auf, dass der Begriff der Ideengeschichte eine ideologische Deformierung der Realität ist. Es gab keine Ideen, wenn es keine Symbole unmittelbarer *Erfahrungen* gab. (...) Ich war noch nicht in der Lage wirklich zu verstehen, woher die Vorstellung von Ideen stammte und was sie bedeutete“.⁸⁰

Hier möchte ich den Leser in drei wichtige Bereiche einführen, die bedeutsam sind, um tiefer den kulturellen und religiösen Hintergrund der politischen Theorie Voegelins zu verstehen. Es handelt sich um die Theorie des Bewusstseins, der Geschichte und der Mythen. Alle drei sind miteinander eng verbunden.

1.1.3.1 Theorie des Bewusstseins

Hinter seiner Theorie des Bewusstseins, gleich wie hinter dem ganzen Werk Voegelins liegt die Sehnsucht, die Massenmorde des 20. Jh. zu verstehen und wissenschaftlich zu erklären. Er beobachtet den Zusammenhang der modernen Gewalt mit der kollektiven Verlorenheit der geistigen Substanz. Die Massenmorde wurden nämlich von Voegelin als „Idiotismus“ oder

⁷⁸ Voegelin nennt drei Gründe für seine Rückkehr: Das eigene Institut in München gab ihm mehr Freiheit, eigene Forschung fortzusetzen, er bekam ein höheres Gehalt als in den USA und war froh, alte Freude wiederzusehen. E. Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 111.

⁷⁹ Herbst 1952 vorbereitete Voegelin ein Text für die Walgreen-Lectures über „Truth and Representation“, der einer verkürzten Vertiefung und Revision der „Geschichte der politischen Ideen“ geworden ist und dann als Buch *The New Science of Politics* erschien. Die Einführung für die „Geschichte“ wird auch vom neuen Standpunkt aus umgeschrieben und wahrscheinlich mit anderen Korrekturen als Einleitungskapitel „The Symbolisation of Order“ publiziert. Damals setzte sich Voegelin in Kontakt mit Karl Löwith und Robert Heilman (Literaturwissenschaftler), die an der Korrektur des Textes gearbeitet haben. Vgl. P. J. Opitz, *Zwischen Evokation und Kontemplation, Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“*, *Occasional Papers* XI, München, 1999; 2. überarbeitete Aufl. 2002, S. 80-81.

⁸⁰ E. Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 85.

als Sinnlosigkeit bezeichnet.⁸¹ Sinnlosigkeit, Dummheit oder Idiotismus bezeichnen hier kein spielerisches, törichtes oder verrücktes Verhalten, das wir meistens an den psychisch behinderten Menschen beobachten können. Es geht hier eher um eine geistige Störung oder Unfähigkeit im Bereich der Erkenntnis und des Verhaltens, die in der Tradition der griechischen Kultur eine allgemeine Verlorenheit der menschlichen Grundlagen bezeichnet und zur echten Krise der Gesellschaft führt. Ideologien: Kommunismus, Nationalsozialismus, Faschismus, Liberalismus und Autoritarismus sind nichts anders als Phänomene solcher Krise. Ohne die Theorie des Bewusstseins kann man sie nicht klären, und deswegen stellt Voegelin die Theorie des Bewusstseins ins Zentrum der politischen Philosophie.⁸² Die Ideologien als die prinzipielle Art der geistigen Krankheit beeinflussen das Bewusstsein der Menschen, aber geben keine intellektuellen Instrumente, die politische Wirklichkeit zu verstehen. Die quasi-ideologischen akademischen Strömungen an verschiedenen Universitäten können auch eine echte politische Dimension zu verstehen hindern oder sie sogar deformieren. Mit seinem Hinweis auf die Unverzichtbarkeit der geistigen Fundamente der Gesellschaft stellt sich Voegelin sowohl als ein anti-ideologischer Denker, als auch als ein freier Denker dar, der sich von vielen akademischen Strömungen distanziert, um eine gewisse Unabhängigkeit oder sogar eine „Reinheit“ der Bewusstseinsbefahrung zu bewahren. Er wollte aber kein Einzelgänger sein. Er stellte sich in eine Reihe mit modernen Denkern, wie Camus, Bergson, Jaspers, Kierkegaard, oder von Schriftstellern wie Proust, Valéry, Musil, Joyce, Mann, oder wieder der Historiker der Kultur wie Meyer, Spengler und Toynbee, die den historischen Inhalt und die ursprüngliche Perzeption des Bewusstseins außerhalb der anerkannten akademischen Milieus wieder zu entdecken versuchten.⁸³

Die ersten Anfangsgründe der Bewusstseinstheorie finden wir schon 1928 in der Schrift *Über die Form des amerikanischen Geistes*. In diesem Werk kritisierte er sowohl materialistische als auch idealistische Theorien. Materialismus oder Rationalismus reduzieren das Mysterium des Bewusstseins auf die rationalen oder empirischen Kategorien. Die Wahrheit des Bewusstseins bezieht sich auf einen transzendenten Grund gegenüber der Welt, der diese Kategorien übersteigt.⁸⁴

⁸¹ Vgl. M. P. Morrissey, *Consciousness and Transcendence*, S. 18.

⁸² E. Voegelin, *Anamnesis: Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München: R. Piper, 1966, Vorwort, S. 7.

⁸³ M. P. Morrissey, *Consciousness and Transcendence*, S. 19.

⁸⁴ Bereits im Jahre 1931 verwendet Voegelin ganz bewusst den Begriff „Transzendenz“, was sich auf das Jahr 1928 bezieht. In seinem Artikel über *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt* (hrsg. 1928), *Zeitschrift für Öffentliches Recht*, XI, 1, finden wir in der Kritik an Schmitt, dass

Voegelin übernahm vor allem die Grundthesen der Bewusstseinstheorie von W. James. Im Werk von H. Bergson *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, findet er die Formel „Offenheit auf die Transzendenz“, die er in den weiteren Schriften, wie *Anamnesis* anwendet. In Werken von James *Essays on Radical Empirism* und *A Pluralistic Universe* findet er die These, dass das Bewusstsein vom ganzem Sein nicht separiert werden kann. Es gibt nur die Wirklichkeit der Erfahrung und erst durch das Nachdenken teilen wir die reine Erfahrung ins Objekt-Subjekt.⁸⁵ „Wäre der Mensch nicht konsubstantiell mit der Realität, die er erfährt, dann könnte er sie gar nicht erfahren“.⁸⁶ Diese Überlegungen führten Voegelin zur Ablehnung einer Art der Hypostase, die die erfahrene Wirklichkeit auf das Schema Subjekt-Objekt reduziert oder von ihr nur einen Aspekt betont. Die Konsubstantialität von Bewusstsein und Sein lässt dann Voegelin verschiedene Formen der hypostatischen Mentalität unter den politischen Formen der immanenten und eschatologischen Ideologie diagnostizieren.⁸⁷

1943 begann Voegelin das so genannte „meditative Experiment“, indem er den Prozess des Bewusstseins als christliche *intentio animi* vor Gott beschreibt.⁸⁸ Die Rückkehr Voegelins zur „verlassenen“ griechischen Philosophie und zum christlichen Denken bringt seine Überzeugung zum Ausdruck, dass die theoretischen Grundlagen des Bewusstseins seit langem, bereits vor der Auflösung der christlichen Welt formuliert wurden. Die radikale Philosophie des Bewusstseins von Husserl, die exemplarisch einen längeren Prozess der Moderne seit Descartes abschließt, bezeichnet nach Voegelin eher eine laizistische Reaktion der Moderne auf die verlorene christliche Welt und die auf Gott gerichtete *intentio animi* als ein echtes philosophisches Unternehmen. Der Mensch, verschlossen in der immanenten Welt, sucht nach einem neuen Fundament aus Reaktion auf die

„seine wissenschaftlichen Urteile nicht Aussagen eines objekttranszendenten Erkenntnissubjektes über seinen Gegenstand sind, sondern Sinndurchleuchtungen von einem Punkt innerhalb der politischen Realität“, oder „unsere konstruktiven Analysen waren darum analytisch (...), indem sie die Anschauungsfülle des Schmittschen Werkes vom transzendenten Standpunkt neu ordneten.“ S. 107, 109.

⁸⁵ Vgl. M. P. Morrissey, *Consciousness and Transcendence*, S. 26.

⁸⁶ E. Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 92; M. P. Morrissey, *Consciousness and Transcendence*, S. 92.

⁸⁷ Der Prozess der „Hypostasierung“ ist hier schwer nur in ein paar Worten zu beschreiben: Die Hypostase der Wirklichkeit fängt an, wenn die göttliche perfekte und die weltliche unperfekte Ebene sich von einander trennen. Dann will man eine Kompensation der verlorenen Einheit dadurch erreichen, dass man separat die göttliche oder die menschliche Sphäre als absolute Basis des Denkens betrachtet.

⁸⁸ E. Voegelin, *Anamnesis*, S. 37. Manche der damaligen Schriften kommen ins Werk *Anamnesis* (herausgegeben 1966) hinein.

verlorenen Symbole des Christentums. Aus dieser Verlorenheit wächst die Notwendigkeit – meint Voegelin – die neuen Grundlagen für die Wirklichkeit zu setzen, was oft zu falschen Ergebnissen führt. Er wirft deswegen dem radikalen Projekt Husserls einen quasi religiösen Dogmatismus vor, indem das Konzentrieren auf das „Ich“ etwas Unmögliches durchzuführen versucht, nämlich eine neue Grundlage der Welt zu geben. Viele moderne philosophische Schulen versuchten einen neuen Anfang zu setzen und betrachteten das Bewusstsein fehlerhaft als eine „Tabula rasa“, als ob es darüber keine Tradition gäbe oder bisher keine Wahrheit entdeckt wäre. Zu diesen fehlerhaften Versuchen, antihistorisch das Bewusstsein zu beschreiben passt das Projekt Husserls, das neu und „apodiktisch“ die Grundlagen der europäischen Wissenschaften schaffen wollte. Laut Husserl sind die prähistorischen Kulturen für die Interessen des Philosophen unwichtig. Das europäische Denken wird erst ausschließlich durch die griechische Philosophie und ihre Entdeckung der Vernunft begründet. Diese Tradition wurde leider – so Husserl – durch die christliche Phase unterbrochen, erst Descartes erneuerte sie und führte sie bis zur Phänomenologie Husserls. Voegelin ist ganz anderer Meinung.⁸⁹ Dieses von Husserl vertretene Schema und das übernommene kartesianische Denken entwurzeln das Bewusstsein aus seiner Welt, der Tradition und der Teilnahme am Sein.⁹⁰ Einerseits geht es Voegelin um die fehlerhafte Entwurzelung des Bewusstseins aus der prähistorischen und christlichen Tradition, andererseits um ein automatisch übernommenes mittelalterliches Schema des gnostischen Denkens, das die Geschichte in drei Phasen teilt. Überraschenderweise findet Voegelin dieses Schema nicht nur bei Comte, Hegel und Marx und den Ideologien wie Nationalsozialismus, Kommunismus oder Faschismus wieder, sondern sieht er auch bei Husserl unter gewissen Bedingungen eine klare Parallele zu den erwähnten Ideologien.⁹¹

Trotz der späteren Anerkennung vieler Elemente der husserlschen Analyse war es Voegelin bewusst, dass die Grundlagen der Bewusstseinstheorie von Husserl und Brentano anders sind als seine. Noch vor 1943 warf er diesen Theorien vor, 1. dass sie das vielfältige und aus der Geschichte her-

⁸⁹ Ibidem. S. 19.

⁹⁰ M. P. Morrissey, *Consciousness and Transcendence*, S. 28-29.

⁹¹ E. F. Findlay, *On Philosophy of History: Voegelin, Patočka and Husserl's Crisis of European Sciences*, unpublished papers for Annual Meeting of APSA (Atlanta 1999). Findlay erinnert uns daran, dass Husserl so stark die Stellung des griechischen Denkens betonte, dass er gleichzeitig die anderen Kulturen vernachlässigte und als „prähistorisch“ bezeichnete. Die sog. „phase construction“ von Husserl nimmt den Anfang – Entwicklung der Geschichte an und muss deswegen das Ende bezeichnen, was auf die revolutionäre und apokalyptische Tendenz hinweist.

auswachsende Bewusstsein auf eine einfache statische Erkenntnis reduzieren; 2. dass sie spekulative Begriffe einführen; und 3. dass diese Theorien mit der normalen Erfahrung und mit dem normalen Bewusstsein nicht zu tun haben; 4. alle diese Theorien vergessen den Begriff der Partizipation am Sein.

Viele Überlegungen lassen dann Voegelin das transzendente Subjekt Husserls in den nächsten Werken wie *Die Neue Wissenschaft der Politik*, *Anamnesis*, *Order and History* übersteigen, überwinden und die eigene Stellung formulieren.

Gegenüber der Einfachheit der statischen Erkenntnis formuliert er eine Theorie der Vielfältigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis, die die historische und gesellschaftliche Dimension unbedingt berücksichtigen muss.

Das Bewusstsein eines Theoretikers bleibt unter verschiedenen Bedingungen und Einflüssen. Es gibt kein so genanntes reines Bewusstsein.⁹² Es ist zuerst mit dem Körper, mit der physischen Welt und mit der persönlichen Geschichte verbunden. Auch, das Bewusstsein eines Theoretikers, Philosophen oder Theologen ist in einen geschichtlichen Prozess verwickelt. Im Unterschied zum universalen und subjektiven *ego* wirkt das Bewusstsein eher konkret und personal. Gerade die historischen Beispiele des Heraklit, Jeremia oder vieler Mystiker bestätigen die Eigenart der Erfahrung des Menschen. Das Bewusstsein ist in das Netz gesellschaftlicher Gegebenheiten verwickelt, und unterliegt einem geschichtlichen Prozess, der die symbolischen Elemente mitbringt. Voegelin nimmt eine geschichtliche und symbolische Vorstufe der Erkenntnis eines Theoretikers an. Keiner der Theoretiker kann das eigene Bewusstsein an den Anfang der Entdeckung der Wahrheit stellen. Er befindet sich in einer Gesellschaft, die auf die theoretische Wahrheit nicht wartet: die Gesellschaft versucht das eigene Leben bereits durch verschiedene Symbole zu erhellen und klären. „Und umgekehrt, drücken die Symbole das Erlebnis aus, dass der Mensch voll und ganz Mensch ist kraft seiner Teilnahme an einem Ganzen, das über seine gesonderte Existenz hinausgeht, kraft seiner Teilnahme an *xynon*, dem Gemeinsamen, wie Heraklit es genannt hat (...) jede menschliche Gesellschaft gelangt also, ohne politische Wissenschaft, zu einem Verständnis ihrer selbst durch eine Vielfalt von Symbolen, manchmal höchst differenzierten Sprachsymbolen; und solches Selbstverständnis geht historisch um Jahrtausende der politischen Wissenschaft, der *politike episteme* im aristotelischen Sinne, voraus“.⁹³ Die Lage des Wissenschaftlers, des Philoso-

⁹² Vgl. M. P. Morrissey, *Consciousness and Transcendence*, S. 34.

⁹³ E. Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, München: Anton Pustet, 1959, S. 50.

phen oder Theologen ist komplizierter, als das transzendente *ego* klären könnte. Der Theoretiker gewinnt die Kenntnis und Erkenntnis auch von den bereits bestehenden Schulen, er befindet sich in einem Netz sozialer und kultureller Vorstellungen, Gefühlen und Meinungen, die sich durch Jahrhunderte oder sogar Jahrtausende ausgebildet haben.

Das Bewusstsein scheint also für Voegelin nicht rein individuell zu sein. Das individuelle Bewusstsein nimmt eher teil an dem Ganzen, das Bewusstsein umfassen kann. Und wenn der Theoretiker nach der ganzen Wahrheit suchen will, muss er sich nicht nur auf die Begriffe konzentrieren, die theoretisch und sprachlich definiert werden, sondern er muss zusätzlich viele Sprachsymbole verstehen, die der wissenschaftlichen Definition leicht entgehen. Doch lassen sich die Sprachsymbole im Letzten theoretisch nie völlig definieren, wie die Begriffe.⁹⁴

Alle erwähnten Arten der Teilnahme ermöglichen dem Bewusstsein das Wissen über sich selbst. Aber keine transzendente Reduktion kann das Bewusstsein zum Objekt für sich selbst machen: Das Bewusstsein ist nicht imstande, sich zum Gegenstand gegenüber sich selbst zu erheben. Sein Wissen über das eigene Wesen bildet sich aufgrund des existenziellen Prozesses der Erinnerung (*anamnesis*). Das Bewusstsein entdeckt den Weg der Meditation über sich selbst, als Teilnahme an der Wirklichkeit, die es übersteigt. Man kann sich an die eigenen Erfahrungen des Lebens erinnern, aber man kann auch in die Geschichte der menschlichen Erfahrungen eintreten.⁹⁵

Voegelin konzentriert sich auf die mystische Erfahrung, die als die Konstante der menschlichen Geschichte bezeichnet. Bereits 1944 schreibt er in einem Brief an K. Löwith: „Die Position der Mystiker ist die methodisch richtigste, weil sie systematisch allgemein genug angelegt ist, um die tiefen Stufen der historischen Konkretisationen im Recht ihrer jeweiligen Relativität zu beschreiben“.⁹⁶ Die Mystik gilt als die Schlüsselerfahrung für die geschichtlichen und politischen Ereignisse, weil mystische Erfahrungen bei wichtigsten politischen Änderungen auftreten.

Voegelin versucht zwei Elemente des Bewusstseins zusammenzusetzen: Das konstante Element und ein sich änderndes Element. Das konstante

⁹⁴ Ibidem. S. 53.

⁹⁵ „Glücklicherweise musste ich dabei nicht bei Null anfangen, sondern ich konnte Stück für Stück von anderen Philosophen lernen, die denselben Prozess durchgemacht und bereits die Begriffe entwickelt hatten, mit denen sie die analytischen Schritte in der Erforschung ihrer Erfahrungen bezeichnen konnten“. E. Voegelin *Autobiographische Reflexionen*, S. 91.

⁹⁶ Brief an K. Löwith, 17. Dez. 1944, Zitat nach Thomas Hollweck, *Mythos und Geschichte. Zur Genesis von „Order and History“*. *Occasional Papers* XIX, München, 2000, S. 24.

Element interessiert uns besonders, weil das Bewusstsein immer auf eine unveränderliche Dimension der Transzendenz gerichtet ist. Voegelin verbindet die mystische Erfahrung mit der philosophischen Einstellung, die seiner Meinung nach, die Interpretation der Transzendenzerfahrung ins Zentrum stellen sollte. Die Ablehnung des sich-transzendierenden Bewusstseins ist für ihn wie eine Ablehnung der menschlichen Erfahrung schlechthin. Das Bewusstsein hat aber auch eine sich „ändernde“ Dimension, die ihm geschichtlich die Wahrheit über die Wirklichkeit anerkennen lässt. Die Entwicklung der Bewusstseins erfahrung im Bezug auf die nie völlig erkannte Wirklichkeit nennt Voegelin mit dem Begriff „Differenzierung“. Die Differenzierung besteht aus drei Grunderfahrungen der Wahrheit: Aus der kosmologischen, der anthropologischen und der soteriologischen Wahrheit.

A. Wir können die Frage stellen: wann oder wo entsteht das Bewusstsein? Diese Frage kann laut Voegelin nie vollkommen beantwortet werden. Es ist nämlich etwas wie ein ständig in Bewegung gesetzter Vorgang, eine Offenheit und Fähigkeit zu Teilnahme, die sich in der geschichtlichen Dimension entwickelt. Sein genauer Ursprung aber bleibt für uns völlig unbekannt. Das, was für Voegelin geschichtlich gesehen die erste und ursprüngliche Perzeption des Menschen ist, betrifft die Erfahrung des Kosmos. Die Erfahrung des Kosmos bildet eine Vorstufe des Bewusstseins, die der Entdeckung des eigenen „Ich“ und des eigenen Bewusstseins vorausgeht. „Consciousness is a late event in the unfolding of the cosmos from its mysterious ground; every philosopher and philosophy begins, as Voegelin was later to put it, ‘in the middle of the way’“. ⁹⁷ Das kosmische Bewusstsein beschreiben vor allem Mythen, die in verschiedenen Kulturen zu finden sind. Es erfährt in allen Dingen einen gemeinsamen Hintergrund, der eine regelmäßige, dauerhafte und erkennbare Struktur hat. Aber dieses Bewusstsein findet keinen weiteren Grund, der Herkunft und Ziel aller Dingen erkennen ließe.

B. Des weiteren stellt Voegelin fest, dass ein reifes theoretisches Denken erst in Griechenland entstanden ist. Er erforschte viele andere Traditionen wie mesopotamische, ägyptische, chinesische oder indische, wo das Bewusstsein hohe Stufen der Entwicklung erreicht hatte. Keine aber hat sich vollkommen von der kosmischen Stufe befreit. Vor allem war es für

⁹⁷ G. Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1993, S. 21; E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin, In Search of Order* (Vol. 5 of *Order and History*), Vol. 18., Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2000, S. 41-43.

ihn wichtig, dass die Suche und die Fragen der philosophischen Schulen Griechenlands nach den Grundlagen des Ganzen als „Anfang“ des theoretischen Bewusstseins gelten können. Warum? Hier entdeckt das Bewusstsein in sich die Psyche als Sensorium der Transzendenz.⁹⁸ Die griechische *psyche* oder Seele beschreibt das Bewusstsein als Erfahrung der inneren Erleuchtung durch die Transzendenz, oder als das Licht der Wahrheit. Sie wird vor allem auf dem philosophischen Weg der Rückkehr (*periagoge*) der Seele zu ihrem Ursprung erfahren. *Psyche* entspricht dem transzendenten Element in der menschlichen Natur, in dem auch die Rationalität entsteht. Die Vernunft bezeichnet eine Dimension der *psyche*, die die Kraft gibt, die spirituelle, geistliche und politische Erfahrung in Ordnung umzusetzen. Die Erfahrung der Ordnung vollzieht sich durch die Ausdehnung des Bewusstseins auf das göttliche Wesen. Die Ordnung der Gesellschaft wird aufgrund der Ordnung der Seele des einzelnen Bürgers aufgebaut.

Bei Platon, der an die parmenidsche Tradition anknüpft, findet Voegelin die Vernunft (*nous*) als göttliche Substanz, die die Harmonie (*philia*) zwischen Mensch und Gott bildet. Die neue Wissenschaft der Politik besteht nach Voegelin in der Notwendigkeit der Widerentdeckung der transzendenten Grundlagen des Rationalismus in unserer Kultur, die in der griechischen Philosophie festgelegt wurden und als solche dauerhaft gelten. Der klassische Rationalismus öffnet die Perspektive für die politische Ordnung und hat nichts zu tun mit der „Vernunft“ des ideologischen Zeitalters der modernen Aufklärung. Voegelin wird mit seinen Studien über Platon und Aristoteles zum Kritiker der Moderne und spricht ihr den rationalen Charakter völlig ab.

In den späteren Werken ergänzt Voegelin die Bezeichnung *psyche* mit dem platonischen Begriff *metaxy*. „Später fand ich heraus, das dieselbe Art der Analyse in einem weit größeren Maßstab von Platon vorgenommen worden war und in seinem Begriff des *metaxy* – des Zwischen – ihren Niederschlag gefunden hatte.“⁹⁹ Da dieses Bewusstsein nach etwas Polarisierendem im Sein sucht, braucht es, wie bei Platon, die Symbole, die die Polarität zum Ausdruck bringen.

Diese fundamentale Erfahrung des Bewusstseins spiegelt sich in vielen Symbolpaaren, immer zwischen: Göttlichem und Menschlichem, Vernunft und Leidenschaften, Wissen und Nichtwissen, Unsterblichkeit und Sterblichkeit, Ding-Realität und Er-Realität.¹⁰⁰ Die Grunderfahrung des Menschen

⁹⁸ E. Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 112.

⁹⁹ E. Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 93.

¹⁰⁰ Udo Kessler, *Die Wiederentdeckung der Transzendenz: Ordnung von Mensch und Gesellschaft im Denken Eric Voegelins*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995, S. 44-45, 47.

bezieht sich nicht nur auf den Bewusstseinsstrom wie bei James, auf die göttliche Gegenwart: „Die Erfahrung ist die Realität sowohl der göttlichen, als auch der menschlichen Gegenwart.“¹⁰¹ Schon in den 60er und 70er Jahren vertritt Voegelin die These: Das Bewusstsein nimmt teil sowohl an der Transzendenz, als auch an der Immanenz und es bildet die Spannung zwischen zwei Polen: Dem Zeitlichen und dem Ewigen. Voegelin konzentriert sich später auf die Theorie der Balance und auf die Erfahrung des Zwischen-Charakters (*metalepsis*) des Bewusstseins. Es geht ihm um die platonische Erfahrung des Paradoxes der Einheit zwischen Gott und Mensch, die die Gleichheit und zugleich den Unterschied der beiden betont.

C. Die soteriologische Wahrheit hat eine andere Symbolik als die Philosophie und wird anders vom Bewusstsein perzipiert. Es geht hier um die Erfahrung der dramatischen Antwort des Menschen auf das ständige Wirken Gottes. Die Entwicklung aus den alten Kulturen über Israel bis zum Christentum beschreibt einen universellen Weg der Erlösung durch das aktive Handeln Gottes in einem Volk. Die soteriologische Wahrheit der so genannten pneumatischen Offenbarung beginnt in den alten Kulturen, und war kein Monopol Israels. Aber Israel hat den Gott kennen gelernt als die Quelle des Ganzen, als Gott, der jenseits des Kosmos ist, als Gott, der das Volk Israels in die Freiheit führt.

Das soteriologische Bewusstsein befindet sich in ständigem Drama der Offenbarung und Antwort. Dieses dynamische Geschehen von Offenbarung und Antwort darauf verschafft im Volk Israel die politische Dimension. Seine Befreiung vom Tod in Ägypten legt die Grundlagen für das demokratische Bewusstsein Israels als Gemeinschaft „unter Gott“ und setzt ihr Ziele außerhalb der kosmischen Geschichte. Israel als Volk Gottes übernimmt die Aufgabe, die universale Wahrheit Gottes der ganzen Menschheit zu übermitteln. Es verfällt aber der Vermischung mit den irdischen Mächten einerseits, andererseits in eine apokalyptische Vorstellung der Welt. Israel verliert dadurch die Rolle des Mittlers der universalen Wahrheit.¹⁰²

Ihre Spitze erreicht die soteriologische Wahrheit im Christentum, indem sich die Seele durch die Inkarnation Jesu auf Offenbarung und Gnade für alle Menschen öffnet. Das Christentum wird von Voegelin als der weitere Repräsentant der transzendenten und universalen Wahrheit beschrieben. Die Kirche hat keine direkte Repräsentation für die geschichtliche politische Gemeinschaft, sondern für die universale Gemeinschaft der Menschheit.

¹⁰¹ E. Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 93.

¹⁰² Vgl. E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin, Israel and Revelation* (Vol. 1 of *Order and History*), Vol. 14., Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2001, S. 13, §1 ff.

Sehr wichtige Elemente des christlichen Bewusstseins findet Voegelin in der paulinischen Erfahrung des auferstandenen Jesus. Obwohl sie die Liebe als einzigen Bund zwischen Gott und Menschheit brachte, übermittelte sie auch die übernatürliche Perfektion durch Gnade und Tod im mystischen Körper. Auf diese Weise betonte sie die gründliche, eschatologische Verwandlung der ganzen Geschichte und der individuellen Seele, die Voegelin etwas gefährlich erschien.

1.1.3.2 Theorie der Geschichte

Die Theorie des Bewusstseins ändert sich nicht viel im Laufe des ganzen Werkes Voegelins, die Theorie der Geschichte hingegen schon. Hier interessiert uns vor allem die dritte und vierte Phase der voegelinschen Entwicklung, weil sie auch die früheren Werke beleuchten. Die Theorie der Geschichte von Voegelin kann man als eine Alternative zu den Geschichtstheorien von Augustin und von Bossuet nennen. Im Unterschied zu den modernen Theorien betont er vor allem das Mysterium der Geschichte, in dem die Transzendenz eine Hauptrolle spielt.¹⁰³ Die Forschungen nach der geschichtlichen Entwicklung gehen bei Voegelin gegen den Historismus Spenglers, gegen die Theorie der historischen *axis* von Jaspers und bilden eine leichte Polemik gegen Toynbee. Von Anfang an war er überzeugt, dass das historische Geschehen keinem orientierungslosen Ablauf untersteht. Nach der Ablehnung des geschichtlichen Vorgangs der Ideen ist ihm auch klar geworden, dass die Geschichte nie eine lineare Entwicklung bildet. In *Order and History* versuchte Voegelin die politische Ordnung und die Ordnung der Geschichte durch die Ordnung des Bewusstseins *psyche* zu beschreiben. Seinen Analysen führen ihn zu der Grundregel: Die Ordnung der Geschichte enthüllt sich in der Geschichte der Ordnung. Das heißt, dass die Geschichte, auch die jetzige, auf keine andere Ordnung hoffen kann als die, die sich im Prozess der Geschichte selbst enthüllt.¹⁰⁴

Die Geschichte hat auch zwei Elemente: ein veränderliches und ein nicht veränderliches. In den ersten drei Bänden von *Order and History* beschreibt Voegelin die Geschichte als eine unendliche Suche des Menschen nach dem transzendenten Grund der Existenz. Diese Suche wird durch eine

¹⁰³ G. Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, S. 70-71.

¹⁰⁴ Die Folge dieses Gedanken ist klar: Wenn die Ordnung, die uns heute zur Verfügung steht, aus dem geschichtlichen Prozess stammt, müssen wir die Grundlagen dieser Ordnung in der Vergangenheit, besonders in der klassischen Philosophie und im Christentum, entdecken. Voegelin steht deutlich dem aufklärerischen, modernen Fortschrittsgedanken kritisch gegenüber.

Spannung charakterisiert, worin das Bewusstsein sowohl an der zeitlich bestimmten Existenz als auch an der Fülle des Seins teilnimmt. Der Übergang von der kosmischen zur außerkosmischen Ebene der Wirklichkeit begründet einen Prozess, der die Erfahrung der Zeit überhaupt ermöglicht. Die Zeit entsteht zuerst im Volk Israel und zwar zwischen der Erfahrung des Auszugs aus der todbringenden Sklaverei Ägyptens und der Offenheit auf den Weg Jahves hin zu einem eschatologischen Ziel. Eine ähnliche Form solcher Spannung findet Voegelin in der platonischen *philia eros*, die eine Fähigkeit zur Offenheit für die außerkosmische Wirklichkeit darstellt.

Das begrenzte Bewusstsein kann den göttlichen transzendenten Grund nur in der zeitlichen Dimension entdecken. Die Zeit liegt also zwischen dem weltlich-zeitlichen und dem ewig-göttlichen Pol, die nie als einzelne Elemente hypostasiert werden dürfen.

Eine ähnliche Spannung zum transzendenten Grund der Wirklichkeit bildet eine parallele Erfahrung unter verschiedenen Kulturen. Alle Kulturen unternehmen nämlich einen Prozess der Selbstinterpretation der eigenen Stellung innerhalb des ganzen Seins. Es gibt aber verschiedene Antworten, Erfahrungen und Interpretationen. Nicht alle Kulturen gelingt es eine richtige Einstellung zum transzendenten Mysterium zu finden. Deswegen findet Voegelin viele kulturelle Parallelen nur auf der kosmischen Ebene. Er konzentriert sich aber auf die Gesellschaften, die der so genannten europäischen Kultur vorangingen und zur Entdeckung der transzendenten und eschatologischen Ebene als Grundlage der Selbstinterpretation von Mensch und Gesellschaft führten. Diese Arbeit beschäftigt sich auch überwiegend mit diesen Gesellschaften, das heißt mit Babylonien, Ägypten und Griechenland. Voegelin unterscheidet die aus diesen Traditionen herausgewachsene europäische Kultur von der Selbstinterpretation in China, Indien und Russland.¹⁰⁵ Trotz einer gewissen Beschränkung des Interesses, verliert er nie einen universalen Blick auf verschiedene Kulturen, besonders wenn es um die universale Theorie der Geschichte geht. Er war immer der Meinung, dass die Geschichte ein Prozess der Kennzeichnungen

¹⁰⁵ „In recent years I have tried to find general categories that would make it possible to compare orders in various civilization and find common denominators for their treatment, because normally speaking, all the categories in which we talk about politics in the West have arisen either in antiquity, or through the Middle Ages, or are oriented by the modern national states and its problems, and therefore do not apply to political phenomena in India, or even in Russia, to say nothing of China". E. R. O'Connor, *Conversations with Eric Voegelin*, Vol. 76. *Thomas More Institute Papers*, hrsg. von R. Eric O'Connor, Vier Vorträge und Diskussionen, 1965-76. Montreal: Thomas More Institute, 1980, S. 1.

oder eine Reihe des Bemühens unter verschiedenen Generationen ist, den Sinn der Wirklichkeit und des Menschen zu verstehen. Die Geschichte entsteht aus einem Prozess der Selbstinterpretation verschiedener Generationen durch die Teilnahme an der transzendenten Quelle des Seins und der Wahrheit.¹⁰⁶ In der *Neuen Wissenschaft der Politik* und den ersten drei Bänden von *Order and History* stellt er den geschichtlichen Vorgang als geistige Entdeckungsreihe des göttlichen transzendenten Seins dar, die Änderungen in der symbolischen Selbstinterpretation der Menschheit bewirken und zugleich politische Turbulenzen auslösen. Er verzichtet dabei auf das Model der linearen Sequenz des geschichtlichen Geschehens, aber behält das Model der Differenzierung, also der Entwicklung der geistigen Selbstinterpretation der Menschheit bei.¹⁰⁷ Im vierten Band von *Order and History: Ecumenic Age*, der nach siebzehn Jahren erscheint, ändert Voegelin seine Meinung und bereichert die bisherige Theorie. Die Entwicklung ist weder linear noch auf einen Kulturkreis beschränkt. Die geschichtlichen Prozesse, die in verschiedenen Gesellschaften chronologisch parallele Geschehnisse bezeichnen, können nicht auf eine Zeitlinie gesetzt werden.¹⁰⁸ Sicher, ohne gewisse Entwicklung der Selbstinterpretation wäre die Geschichte nicht möglich, aber das Bild der Geschichte muss um synchronische, pluralistische und eschatologische Dimensionen bereichert werden. Die Geschichte wird von einem Netz der verschiedenen wichtigen Entwicklungspunkten der symbolischen Selbstinterpretationen gebildet, die man synchronisch miteinander, aus verschiedenen Kulturen, und mit verschiedenen Zeitphasen verbinden kann.¹⁰⁹

Nach diesen Klärungen stellt Voegelin zwei zusätzlichen Fragen: Wer sind Subjekt und Objekt der Geschichte, und was sind Sinn und Ziel der Geschichte?

1. Wie können wir vom Objekt und Subjekt der Geschichte reden? „‘History is not given as a whole to any human subject with an Archimedic point outside history’. People don’t talk about history as an object; they talk about history from within history in the course of telling the story of something other than history.”¹¹⁰ Das Objekt der Geschichte ist also nicht

¹⁰⁶ G. Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, S. 72.

¹⁰⁷ Ibidem, S. 72-73.

¹⁰⁸ E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin, The Ecumenic Age* (Vol. 4 of *Order and History*), Vol. 17., Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2000, S. 48-49, 51f.

¹⁰⁹ Vgl. Ibidem. S. 47-48. Ein Beispiel, für mein Verständnis von Voegelin: „When ethnographic materials accumulated and became fashionable, the ‘primitives’ moved to the head of the line and originated the Communism, that would ultimately issue into the dream of Marx and Engels.” Ibidem. S. 48.

¹¹⁰ T. A. Hollweck, P. Caringella, *The Collected Works of Eric Voegelin, What is History? and*

direkt zu definieren, aber wir können auf das Subjekt hinzeigen, das die Geschichte erlebt. Das Subjekt der Geschichte ist universell: Alle Menschen in allen Zeiten und Orten, die bisher lebten und leben werden, bilden das Subjekt der Geschichte. Sie sind miteinander vereinigt, aber nicht durch die konkreten biologischen oder generischen Zusammengehörigkeiten. Die universelle Menschheit finden wir in keiner konkreten Gesellschaft. Sie wächst zuerst als Symbol im Bewusstsein der Menschen, die einen differenzierten Einblick erreicht haben. Das differenzierte Symbol der universellen Menschheit beleuchtet sehr konkret die Erkenntnis, und führt zur Anerkennung des gemeinsamen Elementes unter allen Menschen, das sie in jeder Zeit am transzendenten Fundament teilnehmen lässt. „Only the differentiating insights, that expose the participation of human beings in a transcendent ground, can render the conception of humanity as one community, sharing one essence.”¹¹¹ Wir haben es hier nicht mit vielen Subjekten der Geschichte zu tun, sondern mit einem. Die universale Menschheit wird zusammen mit dem universellen Gott erlebt und angenommen. Jeder Mensch bleibt in Zusammenhang mit jedem anderen durch die kontinuierliche Präsenz des göttlichen Daseins (*flux of divine presence*).

2. In diesem Bild kann Voegelin zwei Merkmale des „Objektes“ der Geschichte nennen. Zuerst ist es die Konstante: Der Mensch auf der Suche nach dem eigenen Wesen und der eigenen Ordnung ändert sich nicht. Die Konstante der Geschichte besteht darin, dass der Mensch ständig auf der Suche nach der eigenen Wahrheit und Ordnung ist.¹¹²

3. Die sich ändernden Elementen ordnen die Konstante in die Geschichte ein und bringen neue Formen von Erfahrung, Symbolisierung und Verständnis der Wirklichkeit mit. Obwohl die Grundeinstellung gegenüber der Transzendenz und die Suche nach dem Grund sich nicht ändern, ändert sich aber die Einsicht ins Sein, die Voegelin Transformation nennt. Die Transformation ändert die Art der Teilnahme des Menschen am Sein durch neue Mythen und Symbole, besonders wenn die alten Symbole und Mythen den Sinn des Lebens nicht mehr erklären können. Die Geschichte kann man als eine immer wahrhaftigere Angleichung an das Sein beschreiben: „Human existence in society has history, because it has a dimension of spirit and freedom beyond mere animal existence, because social order is an attunement of man in the order of being, and because this order can be

Other Late Unpublished Writings, Vol. 28., Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1999, *Introduction*, S. XVIII.

¹¹¹ G. Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, S. 77.

¹¹² *Ibidem*. S. 74.

understood by man and realised in society with increasing approximations to its truth."¹¹³

In *Immortality* (1967) weist Voegelin auf den Gedanken des Augustinus hin, dass die Struktur der Geschichte der Struktur der persönlichen Existenz entspricht.¹¹⁴ Der Sinn der persönlichen Existenz enthüllt sich im Laufe des Lebens und charakterisiert sich durch ein Streben nach der Vollkommenheit sowohl in irdischem Sinne, als auch in Beziehung auf die Transzendenz. Es geht letztendlich um die Erfüllung dieser Existenz außerhalb der Dimension der Zeit. Solche Erfüllung ist universell für alle Menschen, aber die besondere Erfahrung mancher Leute wie Moses oder Platon repräsentiert deutlicher das endgültige Ziel der ganzen Menschheit.

Die Erfüllung der Geschichte in *Ecumenic Age* vergleicht Voegelin mit dem so genannten theophanischen Prozess, der offen auf die unbekannte Zukunft ist. Offenheit im Prozess heißt, dass das richtige Menschenbild und die erfahrene Wirklichkeit eine radikale Änderung erleben können. Die Transzendenz der Geschichte beschreibt Voegelin als die Transfiguration des Menschen und der Wirklichkeit innerhalb des Dramas der göttlichen Theophanie. Die wachsende Distanz zur religiösen Erfahrung und die dominierende Rolle der Bewusstseinsphilosophie bei Voegelin lassen ihn aber den theophanischen Prozess nur als ein Paradox darstellen: Die Geschichte offenbart sich als ein transfigurierter und zugleich nicht-transfigurierter Vorgang, der letztendlich in sich eine statische Struktur besitzt. „Since the exodus from reality is a movement within reality, the philosopher has to cope with the paradox of a recognizably structured process, that is recognizably moving beyond its structure. While this structure is static enough to outlast the philosopher's life between birth and death (...) it is dynamically alive with theophanic events which point toward an ultimate transfiguration of reality."¹¹⁵

1.1.3.3 Theorie der Mythen

Wie versteht sich der Mensch in Bezug auf das Ganze? Er befindet sich in einer grundsätzlichen Ignoranz. Voegelin behauptet, dass der Mensch ins Drama der Wirklichkeit verwickelt ist, das darin besteht, dass er weder die eigene Rolle noch das endgültige Ziel des Universums finden kann.

¹¹³ E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin, Plato and Aristotle* (Vol. 3 of *Order and History*), Vol. 16., Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2000, S. 68.

¹¹⁴ E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin, Published Essays, 1966-1985*, Vol. 12., Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1999, *Immortality*, S. 78.

¹¹⁵ E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 17., Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2000, S. 291.

Der Mensch muss die eigene Rolle im Drama der Existenz ohne das wesentliche Wissen, ohne die letzte Erklärung spielen.¹¹⁶ Da unser Bewusstsein begrenzt ist, wissen wir nicht, was es übersteigt.¹¹⁷ Deswegen verfällt der Mensch in den ständigen Konflikt zwischen der begrenzten Erkenntnisfähigkeit und dem endlosen Anfang-Ende der Welt- und Eigenexistenz: Anfang und Ende sind für den Menschen nie zu erfahren. Aber die Ignoranz des Menschen ist nicht vollkommen.¹¹⁸ Er kann nach der Erklärung des Ganzen fragen und bekommt teilweise eine Antwort aufgrund des erhältlichen Wissens. Dann wählt er auch die Lebensorientierung, weil er einen freien Willen hat.

Mythen sind die ersten Antworten oder Urantworten auf die menschliche Erfahrung. Es geht bei den Mythen nicht direkt um eine Antwort auf die theoretischen Fragen, sondern um die Erklärung einer fragenden Erfahrung des Menschen: Woher all das, was wir erfahren, Gott, Mensch, Welt und Gesellschaft, stammt? In Bezug auf die Forschungen von M. Eliade berichtet Voegelin: „A myth is a technique of imputing a ground to an object of experience.“¹¹⁹ Wir können auch sagen, dass die Mythen den Ausgang aller Dinge aus der Transzendenz beschreiben, weil der transzendente Grund tiefer liegt als die Mythen.

Die Mythen erscheinen vor allem in den antiken Hochkulturen des Nahen und Fernen Ostens wie Mesopotamien, Ägypten, Griechenland oder China. Sie ermöglichen in kosmischen Kulturen Gott, Menschen, Welt und Gesellschaft zu verstehen.¹²⁰ Diese mythischen Vorstellungen der Welt bilden die Repräsentation der transzendenten Wahrheit.

Im voegelinischen Werk lassen sich vier Kategorien von Mysterien unterscheiden.¹²¹ Erstens das Mysterium des Anfangs: Voegelin unterscheidet zwei *Modi* dieses Mysteriums, die in der Formel *Beginning and Beyond* eingeschlossen werden können. Es geht um den transzendenten Anfang der kosmischen Struktur, der durch Gott den Schöpfer, durch den Demiurg oder durch die schöpferischen göttlichen Kräfte mythisch dargestellt wer-

¹¹⁶ „He is an actor of playing a part in the drama of being and through the brute fact of his existence, committed to play it without knowing what it is.“ E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 14., S. 39.

¹¹⁷ M. P. Morrissey, *Consciousness and Transcendence*, S. 30-31.

¹¹⁸ „The ultimate, essential ignorance is not complete ignorance“. E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 14., S. 40.

¹¹⁹ R. E. O'Connor, *Conversation with Eric Voegelin*, S. 11.

¹²⁰ Wir können ursprünglich von den Symbolen reden. Die Kommentare zu den Symbolen in schriftlicher Form nennt Voegelin Mythen. Vgl. *Ibidem*. S. 79.

¹²¹ G. Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, S. 90.

den kann. Es geht hier auch um die Wirklichkeit, die über die *psyche* des Menschen hinausgeht und in ihm die Fragen, Wissen und Unwissen, Beleuchtung und Bekehrung erleben lässt und alle diese Erfahrungen zum Ausdruck bringt. Zweitens, das Mysterium der Bedeutung der persönlichen Identität: Was für ein Ziel hat die Existenz des Einzelnen? Vor allem findet Voegelin bei Platon und Aristoteles die allgemeine differenzierte Beschreibung dieses Mysteriums. Die Bedeutung der persönlichen Existenz wird durch die Erfüllung der Existenz nach dem Tod geklärt. Das durch den Tod strukturierte Leben ist weder vollkommen sterblich noch ewig göttlich. Es ist das Dazwischen (*metaxic existence*). Der Mensch kann sich das unsterbliche Leben vorstellen, aber er lebt nie wie Götter. Die dritte Kategorie der Mythen gehört zum Mysterium der Geschichte. Wie früher gesagt, kann die Menschheit kein Objekt der Geschichte finden.¹²² Wir haben es nur mit dem Versuch vieler Generationen zu tun, das Mysterium der Geschichte in der Spannung gegenüber dem transzendenten Grund zu beleuchten. Verschiedene Antworten, die dadurch entstehen, dürfen das Mysterium nicht aufheben. Wenn das aber geschieht, wird der transzendente Sinn der Geschichte abgelehnt, wie z.B. im Fall von Hegel.¹²³ Das Vierte ist das Mysterium der Relation zwischen dem individuellen Schicksal und dem Ablauf der universalen Geschichte. Wir haben es hier mit zwei Mysterien zu tun, die den gleichen transzendenten Grund haben. Voegelin schreibt: „The relation between this meaningful advance of mankind and the meaning of concrete human existence becomes problematic. (...) The relation between personal fulfillment and the partnership in the fulfillment of mankind is a mystery”.¹²⁴

Wie unterscheiden sich Mythen von der Philosophie und der Offenbarung? Unterscheiden sie sich überhaupt? Zuerst bringen die Mythen die kosmische Einheit zum Ausdruck, also die Konsubstanzialität von Gott, Mensch, Welt und Gesellschaft. In der Philosophie finden wir Symbole für die noetische Erfahrung des Mysteriums. In der Offenbarung finden wir Symbole der pneumatischen, soteriologischen Erfahrung der Gnade. Philosophie und Offenbarung beschreiben die differenzierten Formen der kompakten Elemente der Mythen: Z. B. in Israel wird Gott als Schöpfer der Welt dargestellt, ganz anders als der kosmische Gott, der innerhalb des Universums vorgestellt ist; das Wesen des Menschen wird in der Seele ent-

¹²² „What the meaning of history is, none knows or ever will know, so long as we exist in time.” E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 12., *Configurations of History*, S. 96.

¹²³ E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 17., S. 327-328.

¹²⁴ E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, *The World of the Polis* (Vol. 2 of *Order and History*), Vol. 15., Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2000, S. 70.

deckt, die ihm die Identität gegenüber Gott, Welt und Gesellschaft verbirgt. Der „Fehler“ der antiken, nicht differenzierten Mythen bestand im Versuch, das Ganze durch die regelmäßigen Elemente der Natur und unpersönlichen Kräfte zu erklären.¹²⁵ Aber sowohl die Mythen als auch Philosophie und Offenbarung haben die gleiche Funktion: Sie sind das Antidotum gegen die Angst vor dem Fall aus der Existenz ins Nichts.¹²⁶ Wir dürfen also sagen, dass die Differenzierung der Mythen durch Philosophie und Offenbarung immer „mythisch“ bleibt, weil sie nur adäquater die niemals ganz geklärte Beziehung zum transzendenten Mysterium des Ganzen darstellen.

Diese Beziehung kann nicht durch präzise definiertes Wissen ersetzt werden. Die Mythen müssen bleiben. Sie beschreiben erfolgreich die Einheit der ganzen Wirklichkeit zu der wir gehören, obwohl sie keine exakte Beschreibung der Wirklichkeit erheben. Sie erzählen sinnvolle Geschichten, die unsere Ziele, Strebungen, Erfolge, Misserfolge und Sehnsüchte zum Ausdruck bringen.¹²⁷ Letztendlich scheint für Voegelin das menschliche Leben und die ganze Geschichte eine göttliche Erzählung zu sein, an der wir teilnehmen müssen.

Die Mythen spielen also für Voegelin eine äußerst positive Rolle. Jede Gesellschaft kann sich nur durch wirksame Mythen verstehen. Die Entmythologisierung in der gegenwärtigen positivistisch geprägten, aufgeklärten westlichen Welt scheint Voegelin sehr gefährlich zu sein.¹²⁸ In der Welt der Mythen kann z. B. das Mysterium des Bösen, des Leidens und der Unordnung einen Sinn haben, weil die transzendente Kraft der Transformation imstande ist, diese negativen Phänomene zu überwinden. In der entmythologisierten Kultur, in der entmythologisierten Ausbildung oder Wissenschaft wird das eschatologische Mysterium falsch immanentisiert. Der ewige Friede wird in einer Welt erreicht, die weder das Böse noch die Unordnung annimmt. Und während es die Mythen dem Menschen nicht erlauben, sich eigenwillig Freiheit und eigene Existenz zuschreiben, löst die Entfremdung aus dem transzendenten Grund das menschliche Potenzial aus, die Freiheit zu missbrauchen.

¹²⁵ In *Anxiety and Reason* unterscheidet Voegelin zwischen „strictly intracosmic, ordinary“ Mythen und Mythen der mytho-spekulativen Vielfältigkeiten, die Genesis von allen Dingen auf einen absoluten Grund extrapolieren. E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 28., S. 74-76.

¹²⁶ U. Kessler, *Die Wiederentdeckung der Transzendenz*, S. 35.

¹²⁷ G. Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, S. 109.

¹²⁸ M. P. Morrissey, *Consciousness and Transcendence*, S. 31.

1.1.4 Vierte Phase des Werkes

Zur vierten Phase des Werkes Voegelins gehören die Essays der sechzigsten Jahren, der vierte Band von *Order and History: The Ecumenic Age* (1974) und die letzte unvollendete Schrift in dieser Reihe *In Search of Order* (1987). Diese Periode ist ein Resultat einer immer tiefer gehenden Analyse und Kritik der modernen Formen des Gnostizismus. Voegelin lehnt die Historiogenese vollkommen ab und entwickelt ein neues Konzept der unlinearen Geschichte mit eschatologischer Dimension. Gleichzeitig distanziert er sich von verschiedenen Formen der religiösen Tradition, um sich auf eine philosophische Analyse des Bewusstseins zu konzentrieren, wobei die Differenzierungen des platonischen *metaxy* eine Hauptrolle spielen und die Grundlage der Erfahrung Gottes bezeichnen wird. Welchen Gott Voegelin in den späteren Werken sucht, bleibt fraglich. Er will verschiedenen Symbolen ihre ursprüngliche Bedeutung bewahren und die echte philosophische Erfahrung erhalten.

Voegelin's Denken entwickelt sich in der Schrift *In Search of History* in Richtung der mystischen Philosophie. Er betonte das Paradox des Bewusstseins zwischen Intentionalität und Leuchtkraft (*luminosity*), das durch eine „reflexive Distanz“ oder *anamnesis* erfahren werden kann.¹²⁹ Wie viel von der echten religiösen Erfahrung wir in diesen Analysen finden, ist schwer zu beurteilen. Durch seine Studien, die verschiedene Formen der falschen Einstellung des Bewusstseins zur Transzendenz erforschten, wollte er vor allem zeigen, dass die Menschheit immer um eine richtige symbolische und sprachliche Form der Vorstellung über die Wirklichkeit kämpfen muss. In diesem Kampf geht es um einen richtigen Ausdruck des Paradoxes im Bewusstsein, damit das, was zeitlos ist, in der Geschichte durchsichtig wird. Diese richtige Vorstellung findet Voegelin in der Philosophie Platons. Und die Erfahrung des ersten Philosophen scheint ihm wichtiger zu sein als die christliche Erfahrung oder irgendwelche religiöse Traditionen. Da in der letzten Phase seines Werkes Voegelin Distanz zur Analyse der geschichtlichen Formen der Religionen nimmt, indem er sie zusätzlich in philosophischen Symbolen des neuen platonischen *metaxy* erschließen will, bleibt auch offen, ob wir es noch mit Religion und Transzendenz zu tun haben. Voegelin scheint am Ende seines Werkes ein mystischer Philosoph zu sein, dessen Relation zur Transzendenz entleert bleibt, um die philosophische Balance des Bewusstseins zu bewahren. Ob eine

¹²⁹ Vgl. J. Gebhardt, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 18., *In Search of Order, Epilogue*, S. 116.

solche mystische Philosophie noch Anwendung auf die Politikwissenschaft finden kann, bleibt fraglich, aber Voegelin scheint davon überzeugt zu sein.¹³⁰

Karol GIEDROJC

**WPROWADZENIE
DO TEORII POLITYCZNEJ ERICA VOEGELINA**

Polska wersja powyższego opracowania ukaze się w przygotowywanej przez Autora książce pt.: *Filozofia polityczna Erica Voegelina*.

¹³⁰ Z. B. am Ende von *Ecumenic Age* schreibt Voegelin: „The Question as a structure of experience is a part of, and pertains to, the In-Between of reality, the Metaxy. There is no answer to the Question other than the Mystery, as it becomes luminous in the act of questioning. Any attempt to find an answer by developing a doctrine concerning spatio-temporal events will destroy the In-Between structure of man's humanity.” E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 17., S. 404.

Copyright of Forum Philosophicum is the property of Forum Philosophicum and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.